

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI (ARAP DİLİ VE EDEBİYATI)
ANABİLİM DALI

DOĞU DÜNYASINDA MODERNLEŞMENİN ÖNCÜLERİNDEN
RİFÂ‘A RÂFİ‘ eṭ-ṬAḤṬÂVÎ ve İBRÂHÎM ŞİNÂSÎ

Yüksek Lisans Tezi

Tülin ARSLAN

Ankara – 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI (ARAP DİLİ VE EDEBİYATI)
ANABİLİM DALI

DOĞU DÜNYASINDA MODERNLEŞMENİN ÖNCÜLERİNDEN
RİFĀ' A RĀFİ' eṭ-ṬAḤṬĀVĪ ve İBRĀHĪM ŞİNĀSĪ

Yüksek Lisans Tezi

Tülin ARSLAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Kemal TUZCU

Ankara – 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI (ARAP DİLİ VE EDEBİYATI)
ANABİLİM DALI

Tülin ARSLAN

DOĞU DÜNYASINDA MODERNLEŞMENİN ÖNCÜLERİNDEN
RİFÂ' A RÂFİ' e-ŞAHTÂVÎ ve İBRÂHİM ŞİNÂSÎ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kemal TUZCU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı
Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ
Prof. Dr. Kemal TUZCU
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ÖZAY

imzası

.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi: 08.08.2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Kemal Tuzcu danışmanlığında hazırladığım “Doğu Dünyasında Modernleşmenin Öncülerinden Rifā’a Rāfi’ eṭ-Ṭāhtāvi ve İbrāhīm Şināsi. (Ankara-2018) ” adlı ☒ yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 08.08.2018
Adı-Soyadı ve İmza

Tülin ARSLAN



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	iii
TRANSKRİPSİYON.....	iv
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM	13
1.1. Aydınlanma Düşüncesi ve Modernleşme	13
1.2. Doğu Dünyasında Modernleşme Öncülerinden Rifā‘ a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvi ve İbrāhīm Şināsī	16
1.2.1. Rifā‘ a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvi.....	16
1.2.1.1. Hayatı	16
1.2.1.2. Eserleri.....	21
1.2.2. İbrāhīm Şināsī.....	22
1.2.2.1. Hayatı	22
1.2.2.2. Eserleri.....	26
II.BÖLÜM.....	27
2.1. Rifā‘ a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvi ve İbrāhīm Şināsī’de Aydınlanma Felsefesinin Temel Kavramları	27
2.1.1.Din.....	27
2.1.2.Akıl	64
2.1.3.Eğitim	83
2.1.4.Kamusal Alan ve Kitle İletişim Araçları	100
2.1.5. Siyasi Söylem	109
2.2. Edebiyat-Felsefe İlişkisi ve Edebiyatta ‘Baba’nın Rolü.....	122
2.2.1.Bir Baba Konuşur Gibi: Didaktik Üsluptaki Derin Anlam	131
2.2.2. Bir Babanın Seçimi Gibi: Tercümelerin Niteliği.....	134
SONUÇ	139
ÖZET.....	143
ABSTRACT	144
KAYNAKÇA.....	145

ÖNSÖZ

XVIII. yüzyıl Batı medeniyetinin evrimselleşmeye başlayan düşünce dünyasının inşa edildiği, insanın ve dünyanın ‘aydınlandığı’ yüzyıldır. Bu yüzyılda toplum, kâinat ve tabiat farklı şekillerde okunarak yeniden yorumlanmış ve bu yorumlamalar Aydınlanma felsefesi çatısı altında derlenmiştir. Doğu dünyası bu gelişmeleri çok uzaktan izlemek durumunda kalmıştır. XIX. yüzyılda Mısır’ın da içinde bulunduğu Osmanlı Devleti sınırları içerisinde kalan bölgelerde, uygarlık ve kültürel alandaki bu gelişmelerden habersiz olan ve uzak duran Doğu ve entelektüel çevresi Batı ile bilimsel ve kültürel alanlarda temasa geçmiştir.

Mısır’da Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın yönetimi ele geçirip bağımsız bir devlet kurma hayali Batı merkezli modernleşmeyi başlatmıştır. Osmanlı Devleti’nde ise daha çok orduyu ve ordu kurumlarını yenileştirme çabalarıyla başlayan modernleşme süreci 1923 yılına kadar sürmüştür bu tarihten itibaren de daha büyük bir ivme kazanarak devam etmiştir.

Bu çalışmada Osmanlı’da ve Osmanlı ile âdeta bir yarış içerisinde bulunan Mısır’da modernleşme hareketinin öncülerinden sayılan Rifā‘a Rāfi‘ et-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī’nin eserlerinde konu edilen Batılı anlamdaki yenileşme fikirleri üzerinde durulacaktır. Daha önce yapılan çalışmalarda et-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī’nin İslam kültürüne ve düşünce dünyasına kazandırdıkları yeni fikirler üzerinde durulmuştur. Ancak bu görüşler Aydınlanma felsefesi çerçevesinde değerlendirilmemiş ve her ikisi arasında bir mukayese yapılmamıştır. Bu çalışma ile söz konusu eksikliğin yüksek lisans seviyesinde de olsa giderileceği ve bundan sonraki çalışmalara da ışık tutacağı düşünülmektedir.

Bu çalışma giriş, iki bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın **Giriş** bölümünde Osmanlı Devleti’nin ve eyaleti olan Mısır’ın Batı medeniyetine yönelmesine zemin hazırlayan tarihî olaylar ele alınmıştır. Fransa’nın Mısır’ı işgali ve sömürge politikaları

değerlendirilmeye çalışılmıştır. Mısır tarihinin en önemli simalarından biri olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'ı modernleştirme çabaları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde teşekkül eden yenileşme hareketlerine yer verilmiştir.

Birinci bölümde, Aydınlanma kavramı ve Aydınlanma felsefesinin özellikle de Fransız Aydınlanması'nın mahiyeti belirtilerek gelişim çizgisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde Doğu dünyasında modernleşmenin öncülerinden Rifā'a Rāfi' eṭ-Taḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī'nin hayatları ve eserleri de konu edilmiştir.

İkinci bölümde, Aydınlanma felsefesinin temel kavramları Fransız Aydınlanma filozoflarının düşünceleri çerçevesinde açıklanarak bu kavramların Rifā'a Rāfi' eṭ-Taḥṭāwī ile İbrāhīm Şināsī'nin eserlerinde nasıl ve hangi yönleriyle konu edildikleri örneklendirilmiştir. eṭ-Taḥṭāwī ve Şināsī'nin ilgili bölümlerdeki görüşleri mukayese edilerek açıklanmıştır. Bölümün ikinci kısmında da edebiyat ile felsefe arasındaki ilişkiye değinilerek bu durumun söz konusu düşünür-sanatkârların poetikası üzerindeki etkileri ele alınmaya çalışılmıştır. **Sonuç** bölümünde ise bölümlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Ayrıca çalışmada alıntılanan metinlerin dil ve imla tasarrufu muhafaza edilmiştir.

Çalışma sürecim boyunca derin bilgisinden ve çalışma disiplininin istifade etmeye çalıştığım tez danışmanım, değerli hocam Prof. Dr. Kemal TUZCU'ya müteşekkirim. Lisans dönemimden itibaren bilgileriyle bana rehberlik eden hocalarım Prof. Dr. Rahmi Er'e, Prof. Dr. Mehmet Faruk TOPRAK'a, Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ'a ve Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI'na şükranlarımı sunarım. Çalışmam esnasında yardımlarını benden esirgemeyen ve çalışmama katkıda bulunan mesai arkadaşım Arş. Gör. Cuma TANIK'a ve Emine DİREKLER'e teşekkür borçluyum. Ayrıca her zaman ve her konuda beni destekleyen kıymetli dostum Dr. Zeynep TEK'e ve aileme ne kadar teşekkür etsem azdır.

KISALTMALAR

A. Ü. : Ankara Üniversitesi

a. g. e. : Adı Geçen Eser

ak.: Aktaran

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

d. : Doğum

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

h. : Hicrî

Hz. : Hazreti

m. : Mîlâdî

nr.: Numara

S. : Sayı

s. : Sayfa

tsz.: Tarihsiz

vb. : ve benzeri

ö. : Ölüm

Yay. haz. :Yayına Hazırlayan

TRANSKRİPSİYON

Bu çalışmada aşağıdaki transkripsiyon sistemi kullanılmıştır:

Sesliler

â : آ – ى

a : ا – َ

î : ي

i : ِ – ٍ

û : و

u : ُ – ُو

Sessizler

° : ع

ḍ : ض

b : ب

ṭ : ط

t : ت

ẓ : ظ

ṣ : ث

° : ع

c : ج

ğ : غ

ḥ : ح

f : ف

ḫ : خ

ḵ : ق

d : د

k : ك

ẓ : ذ

l : ل

r : ر

m : م

z : ز

n : ن

s : س

h : ه

ş : ش

v : و

ş : ص

y : ي

GİRİŞ

XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa'nın pek çok açıdan büyük atılımlar gerçekleştirdiği yüzyıl olmakla birlikte Doğu dünyası için aynı durum geçerli değildir. Doğu, özellikle de Doğu'nun ve İslam medeniyetinin temsilcisi durumundaki Osmanlı Devleti çöküşün eşiğindedir. Ancak bu yüzyıllarda dünya uluslarının hemen hemen hepsi ilerleme ya da gerileme göstererek her nasıl olursa olsun bir şekilde değişimin ve dönüşümün konusu olmuşlardır. Nitekim değişim ve dönüşüm olguları, her devletin varlığını koruyabilmek ve devamlılığını sağlayabilmek için vazgeçilemez ilkeleri arasında olmalıdır. Osmanlı Devleti'nde de yaşanan değişikliklerin genel adlandırılması olarak modernleşme yalnızca XIX. yüzyıla sınırlandırılmaz. “Osmanlı modernleşmesi” Batı medeniyeti ile ani karşılaşmanın meydana getirdiği bir hamle de değildir. Çünkü Osmanlı Devleti, tarihi boyunca Avrupa coğrafyasıyla siyasi ya da iktisadi amaçlarla iletişim hâlinde olmuştur. Diğer taraftan modernleşme, sadece Osmanlı Devleti için eşzamanlı meydana gelen tarihsel ve toplumsal bir olgu olmadığı gibi yalnızca Osmanlı coğrafyasına has bir olgu da değildir (Ortaylı, 2018, s. 13). Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde değişimin sürekliliğine vurgu yapmak için doğuş ve yükseliş dönemlerinde de toplumun “dilinde, kültüründe, dinsel inanç örgütlenmesinde, mali, askerî-idari yapısında devirden devre büyük değişiklikler”in (Ortaylı, 2018, s. 15) meydana geldiğini belirtmek gerekmektedir. İlber Ortaylı, modernleşme olgusunu en genel anlamıyla “var olan değişimin değişmesi” olarak tanımlamaktadır. Ortaylı'ya göre “XIX. yüzyıl toplumu yeni bir değişim ivmesi kazanmıştır” ve bu ifade ile de modernleşme olgusunun çerçevesi çizilemez, nitelikleri açıklanamaz. Modernleşme sadece “buhar medeniyetinin, limanlar, demiryolları ve bankaların eseri de değildir. Şark kendi bilincinde yaşadığı zaman çizgisinin, değişen çevre dünyanın farkına vardı. Kuşkusuz ki her şeyin değiştiğini, dedelerinin yaşadığı dünya ile kendi dünyasının farklı olduğunu asıl saptayan Batı toplumuydu” (2018, s. 15). Ortaylı, bir farkındalık olarak nitelendirdiği modernleşme

olgusunun Avrupa tarafından Rönesans'tan beri deneyimlenmekte olduğunu belirterek bu durumu şu şekilde örneklendirmektedir:

Mousnier 1745'te Fransız akademisi adına şu açıklamada bulunuyordu: “Paris Akademisi, Avrupa'nın devamlı değişmiş ve halen değişmekte olan bir kıta olduğunu açıklar. Bu değişim, bizim gelişen bilgi ve bilincimizin bir eseridir. Akademiye göre dünyanın diğer bölgeleri durgunluk içindedir.” (...) Avrupa durağan bir dünyada gelişme ve ilerlemenin, yaşamı değiştirmenin kendine özgü bir olgu olması ile övünçlüdür (2018, s. 17).

XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin Batı medeniyetini sefir ve sefaretnameler aracılığıyla gözlemlediği bir dönemdir. Osmanlı aydını, “XVIII. yüzyıldan beri bulunduğu mekânı ve zaman çizgisini başka bir bilinçle görmeye, dünya tarihini ve coğrafyasını tanımaya” (Ortaylı, 2018, s. 17) başladığı gibi bu tarih ve coğrafya içerisinde kendi konumunu anlamlandırmak ve sorgulamak çabasına da girişmiştir. Osmanlı Devleti'nin Batı merkezli değişim ve dönüşümüne bu zihinsel süreç ve yaşadığı siyasi kırılmalar zemin hazırlamıştır hatta bu değişimin yaşadığı siyasi kırılmaların çözüm arayışının bir sonucu olduğunu söylemek daha doğru olur.

Osmanlı Devleti'nin Avusturya başta olmak üzere Polonya ve Venedik ile 26 Ocak 1699 yılında imzadığı Karlofça Antlaşması, Batı'ya açılmasının tarihi olarak kabul edilmektedir. Bu antlaşma aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminin başlangıcı sayılmaktadır (Ortaylı, 2016, s. 117). Ancak bu yüzyıl sadece Osmanlı'nın gerileme döneminin yüzyılı değil “dünya çapında yaşanan bir ekonomik bunalım”ın da yüzyılıdır. “XVI. yüzyıldan itibaren Amerikan gümüşünün piyasalara giriş yaparak yarattığı fiyat artışı ve bunun sonucunda Avrupa'da ortaya çıkan ekonomik kriz, zamanla Osmanlı topraklarında da etkisini göstermiştir” (Özkoç, 2015, s. 17). Dünya çapında yaşanan bu ekonomik kriz Osmanlı Devleti'nin gelirlerinin azalmasında da etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nin gelir dengesinin bozulmasının bir diğer nedeni de doğal sınırlarına ulaşmasının sonucu olarak

fetihlerin yavaşlamış olmasıdır. Batı’da “askerî alanda yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan yeni teknikler” Osmanlı’nın fetihlerini olumsuz yönde etkilemiştir. “Avrupa’da askerî yapılanma ve ordular yeni teknolojiyle birlikte büyük bir gelişim yaşarken, Osmanlı’nın tımar sistemine ve yeniçerilere dayanan askeri örgütlenmesi Avrupa’yla karşılaştırıldığında “arkaik” kalmaya başlamıştır” (Özkoç, 2016, s. 18). Bu duruma bağlı olarak devletin yönetim şeklinde değişiklikler meydana gelmiştir ve “Osmanlı yeni topraklar fethederek genişlemektense, sınırlarını muhafaza eden istikrarlı bürokratik bir devlete doğru evrilmeye başlamıştır” (Özkoç, 2016, s. 19). Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren ademi merkeziyetçi¹ bir yapıya dönüşmüştür ve bu yapısını XIX. yüzyıla kadar devam ettirmiştir. Osmanlı’nın siyasi yapısı üzerinde etkili olan bir diğer olay da XVIII. yüzyılda savaş maliyetlerini karşılamak amacıyla Rumeli’de uygulanmaya başlanan iltizam sistemidir.² Aynı şekilde eyaletlerde nispeten serbest olan “yerel elitler” de bu sistem sayesinde daha fazla gelir elde etmişlerdir ve ekonomik olarak güçlenmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda da “yerel nitelikli, zengin ve nüfuzlu bir toplumsal kategori olarak âyan” yapılanması ortaya çıkmıştır hatta bölgelerinden yöneticilik yapmaları nedeniyle hanedan özelliklerine sahip büyük aileler meydana gelmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu ve Rumeli’de güç kazanan âyanlar Osmanlı’nın taşradaki egemenliğini sarsacak boyuta ulaşmışlardır. XIX. yüzyıla gelindiğinde artık âyanların ülke siyasetindeki etkisi iyiden iyiye hissedilir olmuştur. Böylece Osmanlı Devleti’nin uyguladığı ademi merkeziyetçi yapılanma, Avrupa’da yaşanan gelişmelere paralel olarak devletin toprak bütünlüğünü tehdit etmeye başlamıştır. Bu yüzyılda Avrupa kıtasında da önemli değişiklikler yaşanmıştır. Avrupa, tarihinin dönem noktaları olan Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi’nin etkisiyle toplumsal ve siyasal olarak yeniden inşa edilmiştir. Nitekim Fransız İhtilali Avrupa ile sınırlı kalmamış tüm dünyanın çehresini değiştirmiştir. Fransız İhtilali’nin dünya tarihine en önemli miraslarından milliyetçi ideoloji

¹ Ademi merkeziyet: “Mahalli idarelere geniş yetkiler tanıyan yönetim sistemidir” (Mardin, 1988, s. 364-367).

² İltizam: “Özel bir şahsın devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplamayı belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine almasıdır” (Genç, 2000, s. 154-158).

ve ulus-devlet yapılanması, Osmanlı gibi çok uluslu devletlerin toprak bütünlüğünü tehdit etmeye başlamıştır. Bütün bunlara bir de Sanayi Devrimi’ni gerçekleştirmiş olan İngiltere’nin pazar arayışı ve bu konuda Avrupa’nın diğer devletlerinin İngiltere ile rekabete girmesi eklenince dünya tarihinde siyasi kırılmaların yaşanılması kaçınılmaz olmuştur. XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti, çok uluslu yapısının sonucu olarak önce Sırp ardından da başarıyla sonuçlanan Yunan ayaklanmasıyla karşı karşıya gelmiştir. Yaşanan bu olaylar Rumeli ve Anadolu’nun artık merkezi denetim altına alınmasını gerekli hâle getirmiştir. Osmanlı’da merkezileşme çabasının sonucu olarak âyan sayıları azaltılmıştır ve âyanların tasfiye edilmesi sağlanmıştır. Osmanlı Devleti’nin nüfuzunu artırma çabalarının merkezi Rumeli ve Anadolu iken nispeten daha uzak olan Arap eyaletleri için yönetimin sağlanması daha zor bir işti ve bu nedenle daha fazla çaba gerektirmekteydi. Ancak Osmanlı’nın içinde bulunduğu siyasi çıkmaz buna izin vermemekteydi. Bu nedenle o eyaletlerde Rumeli ve Anadolu’ya oranla merkezileşme daha esnekti (Özkoç, 2016, s. 41-45). Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin bu durumunun farkında ve pazar arayışı içinde olan Batı için Osmanlı topraklarının cazip hâle gelmesi kaçınılmazdı. Fransızların Mısır’ı işgali ve Mehmet Ali Paşa’nın Mısır’da özerklik elde etmesi de yaşanan bu süreç sonucunda meydana gelmiştir.

Fransa’nın Mısır’ı işgal etmesi doğrudan Osmanlı Devleti’ne yönelik bir saldırı değildi. İşgalin arkasında yatan asıl sebep, Fransa’nın İngiltere karşısında ekonomik ve siyasal alanda üstünlük elde etmek istemesidir. Fransa, dönemin en önemli gücü hâline gelen İngiltere’nin gücünü kırmayı amaçlamaktaydı. Bu amaç doğrultusunda Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu çalkantılı siyasi durumu da fırsata çevirerek 1789 yılında Mısır’ı işgal etti (Özkoç, 2016, s. 51). Mısır Napolyon Bonapart (d. 1769, ö. 1821) komutasındaki Fransız ordusu tarafından işgal edilmişti. Napolyon “Mısır’a bir Şarklı hükümdar gibi başında sarığıyla” (Ortaylı, 2016, s. 61) gelerek Arapça bir bildiri yayımladı. Napolyon, bu bildiri ile kendisinin Mısır halkının ve İslamiyet’in koruyucusu olduğunu ilan ettiği gibi doğrudan

Osmanlı Devleti’ni karşısına almamak ve Mısır halkının işgale karşı direnmesini engellemek için Mısır’a Memlukleri tasfiye etmek amacıyla geldiğini de iddia ediyordu:

Mısır halkı! Sizlere, buraya sizin dininizi yok etmek için geldiğimi söyleyecekler, inanmayın. Haklarınızı gasp edenleri cezalandırmak için buradayım...Allah’a Memluklerden daha çok inanıyorum, O’nun Peygamberine ve Kurani’na saygı duyuyorum...Tanrı’nın nezdinde, zekâ ve erdem açısından bütün insanlar eşittir. Fakat Memlukler zekâ ve erdeme sahip olmadıkları gibi, Mısır’ı yönetme hakkına da sahip değiller...Tanrı Memlukleri kahretsin, Mısır halkını mutlu etsin (Özkoç, 2016, s. 51).

Napolyon Mısır’a yalnız müstevli sıfatıyla gelmemişti; Mısır için farklı amaçları vardı, halkın maneviyatına ve ananelerine nüfuz ederek, onları bu şekilde içten cezbetmek istemişti. Napolyon Mısır’a beraberinde çok sayıda âlim getirmişti. O; Mısır’da iki okul açmış, iki gazete kurmuş, bir tiyatro binası inşa etmiş, büyük bir kütüphane ve bir matbaa açmıştır. Ayrıca bunlara ek olarak rasathaneler ve kimya laboratuvarları tesis etmişti (Altundağ, 1988, s. 21). Napolyon Mısır’a gelirken yanında botanikçiler, zoologlar, arkeologlar, ressamalar getirmişti. Bu âlimler topluluğu Mısır’da her gördüklerini resmederek “Mısır’ın keşfi” denilecek olan bir aşamayı başlatmıştır. Böylece eski Mısır’ın kapıları açılarak modern insanlığın ilk kez medeniyetin kurucusu olarak nitelendirilen Mısır’la diyaloga girmesi sağlanmıştır (Ortaylı, 2016, s. 61). Napolyon öncülüğünde Mısır’da gerçekleştirilen bütün bu faaliyetler Osmanlı Devleti’nin bir eyaleti olan Mısır’ın Batı medeniyetini -ki o dönemde Batı medeniyetinin temsilcisi durumunda olan Fransa’dır- yakından tanımasına olanak sağlamıştır. Bu duruma Mısır’da hem Osmanlı ordusunu hem de Fransız ordusunu yakından gözlemleyen ve ordudaki eksiklikleri fark eden Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın iktidar olma amacının gereği olarak askerî alanda başlattığı Batı merkezli modernleşme çabaları da eklenince Mısır’da modernleşmenin ivme kazanması normal karşılanmalıdır.

XVIII. yüzyılda meydana gelen savaşlar nedeniyle zayıflamış olan Osmanlı ordusu, Fransız işgalini ancak ittifaklar yaparak sona erdirebilirdi. Bundan dolayı Rusya ile ittifak yaptı daha sonra Fransa ile sömürgecilik konusunda rekabet içerisinde olan İngiltere de ittifaka katıldı. Osmanlı Devleti'nin İngiltere ile yaptığı bu iş birliği Fransa'nın Mısır'dan çıkartılması ile sonuçlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin Fransızları Mısır'dan çıkartma girişimleri olmuştur ancak İngilizlerin desteğini alana kadar başarı sağlanamamıştır. 1801 yılında Osmanlı Devleti İngilizlerin desteği ile Fransız ordusunu bozguna uğratarak Mısır'ı Fransızlardan temizlemiştir. Mısır yeniden Osmanlı eyaleti hâline gelmiştir. Ancak Fransız işgalinden sonra Mısır'da bir güç boşluğu meydana gelmiştir. Fransız işgaline direnemeyen Memlukler Sudan'a veya Yukarı Mısır'a kaçmışlardır ve işgalle birlikte Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki egemenliği de sarsılmıştı. Dolayısıyla, Fransız işgali sonrasında Mısır'da doğan güç boşluğunun ve Osmanlı'nın Mısır'daki hakimiyetinin yara aldığı farkında olan Mehmet Ali Paşa, Mısır'ın yönetimini elde etmek için çabalamaya başlamıştı (Özkoç, 2016, s. 51-53). Mehmet Ali Paşa öncelikle Mısır'ın son valileri Hüsrev, Tahir, Ali ve Hurşit Paşaları çevirdiği entrikalarla saf dışı bıraktı. Osmanlı Devleti, Medine'yi ele geçiren Vahhabilerle mücadele etmek ve kutsal toprakları onlardan kurtarmak şartıyla 3 Temmuz 1805 tarihli bir fermanla Paşa'nın valiliğini tasdik etmek zorunda kaldı (Altundağ, 1988, s. 24). Arabistan'daki Vahhabi Ayaklanması'nı bastırmaya ordunun büyük bir çoğunluğu ile Paşa'nın yeğeni Tosun Paşa gitti. Bu esnada Mısır'da bulunan ve ordunun önemli bir kısmının elinde bulunmamasından tedirgin olan Paşa, tüm Memluk beylerini Kahire'de bir kaleye çağırarak acımasızca kılıçtan geçirdi. 1 Mart 1811 yılında gerçekleşen bu olaydan sonra Paşa, Mısır'daki hakimiyetini sağlamlaştırmış oldu (Ortaylı, 2016, s. 70). Vahhabi Ayaklanması'nı bastıran Mehmet Ali Paşa'ya Hicaz ve Habeş valilikleri verilmiştir. Osmanlı Devleti, başlayan Yunan isyanını bastırmak için yine Mehmet Ali Paşa'dan destek istemek zorunda kalmıştır. Paşa Mora valiliğinin kendisine verilmesi şartıyla isyanı bastırmayı kabul etmiştir. Ancak

sonrasında Suriye'yi istemiştir. Osmanlı Devleti ise Paşa'ya Suriye yerine Girit'i vermiştir. Bununla yetinmeyen ve Batılı tekniklerle donattığı ordusuna güvenen Paşa, 1832 yılında Suriye'yi işgal etti. Bunun üzerine Osmanlı padişahı II. Mahmut, Paşa'yı asi ilan ederek Mısır valisi olarak atadığı Hüseyin Paşa komutasındaki Osmanlı ordusunu Mehmet Ali Paşa üzerine gönderdi. Ancak Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, 29 Temmuz 1832'de Osmanlı ordusunu Beylan'da mağlup etti ve arkasından da Torosları geçerek Anadolu'ya girdi. Paşa bu zaferi karşısında Osmanlı Devleti'nden bir kez daha Suriye'yi istedi. Ancak II. Mahmut, Paşa'nın bu talebini reddederek ona karşı Reşid Paşa komutasında bir ordu daha gönderdi. Reşid Paşa, Konya'da bulunan Paşa'nın kuvvetlerini kuşattı. Ancak Reşid Paşa komutasındaki düzensiz Osmanlı ordusu Avrupa teknikleri ile yetiştirilmiş modern Mısır ordusu karşısında yenilgiye uğramıştır. Mehmet Ali Paşa'nın bu isyanını bastıramayacağını anlayan Osmanlı Devleti, Avrupalı devletlerden yardım isteğinde bulundu. Osmanlı'ya yardım etmeyi kabul eden Rusya 1833 yılında İstanbul'a bir donanma gönderdi. Bu durum, Doğu Akdeniz'deki çıkarları dolayısıyla sessiz kalamayan İngiltere ve Fransa'yı harekete geçirdi. İngiltere ve Fransa Mehmet Ali Paşa üzerinde diplomatik baskı uygulayarak ilerleyişini durdurması ve Osmanlı ile anlaşma yapması konusunda onu zorladı. Böylece Mehmet Ali Paşa, 5 Mayıs 1833 yılında Osmanlı Devleti ile Kütahya Antlaşması'nı imzaladı. Bu antlaşma ile Mısır ve Girit valiliklerine ek olarak Paşa'ya Suriye valiliği, oğluna da Cidde valiliği verildi. Ancak Osmanlı Devleti ile Mehmet Ali Paşa arasındaki çekişme artarak devam etti ve bu sürece İngiltere ve Fransa'nın müdahale etmesi gecikmedi. Böylece Osmanlı Devleti için Mısır uluslararası bir sorun hâline geldi. Osmanlı Devleti'ni 1831-1841 yılları arasında zor durumda bırakan Mehmet Ali Paşa isyanı sonucunda Mısır valiliği babadan oğla geçecek şekilde Mehmet Ali Paşa'ya verilmiş, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü sağlamak konusunda ne kadar güç kaybettiği anlaşılmış, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetinde Avrupalı devletlerin ağırlığı hissedilmeye başlanmış ve Osmanlı boğazlar gibi önemli bir

sorunla karşı karşıya kalmıştır. “Ülkesini ve birliğini korumanın yolunun Batılılaşmaktan geçtiğini düşünen Osmanlı, 1839 Tanzimat Fermanı’ndan sonra Batılıların baskısıyla 1856 Islahat Fermanı’nı, aydınların baskısıyla 1876 Anayasası’nı ilan etmiştir” (Kocaoğlu, 1995, s. 200-208). Ancak Osmanlı Devleti’nin eski gücüne kavuşması, varlığını ve sürekliliğini koruması amacıyla yapılan bütün bu çabalar yıkılışını engelleyememiştir.

Osmanlı Devleti’nin 1699 yılında imzaladığı Karlofça Antlaşması ile başlayan gerileme dönemi aynı zamanda Batı’ya yönelişin de başladığı dönemdir. Osmanlı Devleti, bu dönemde tımar sistemine ve yeniçerilere dayanan askerî örgütlenmesi ile Avrupa’nın büyük bir gelişim gösteren askerî yapılanmasına karşı duramayacağını anlamıştır. Dolayısıyla Avrupa’nın üstünlüğü kabul edilmiş, devleti eski günlerine döndürmek için Avrupa’nın bilim ve tekniğinden faydalanmak amacıyla onunla temas kurulmaya başlanmıştır. Bu sebeple Batı’nın örnek alınması ordu teşkilatı alanında başlamıştır. Osmanlı Devleti’nde orduda Avrupa tarzı ilk yenilikler 1789 yılında tahta çıkan III. Selim döneminde yapılmıştır. III. Selim Osmanlı Devleti’ni koruyup güçlendirmek amacıyla 1797 yılında Nizam-ı Cedit adında yeni bir ordu kurmuştur. Bu dönemde Avrupa’dan silahlar alınmış, danışmanlar getirilmiş ve yeni kışlalar inşa edilmiştir. Avrupalılar tarafından eğitilen bu ordunun askerlerine modern silahlar ve Fransız tarzı üniformalar verilmiştir. III. Selim döneminde Avrupa başkentlerine Osmanlı sefaretleri de kurulmuştur. Ancak III. Selim’in yaptığı bu reformlar özellikle de askerî alanda yapılanlar yeniçerilerin tepkisini çekmiş ve bu yenileşme süreci III. Selim’in yeniçeriler tarafından başlatılan ayaklanma sonucu tahttan indirilmesi ile son bulmuştur. Osmanlı Devleti’nde Batı merkezli modernleşme III. Selim’den sonra II. Murat ve Abdülmecid dönemlerinde de devam etmiştir (Cleveland, 2008, s. 72-74).

XVIII. yüzyıldan sonra Avrupa devletlerinin öncülük ettiği sömürgecilik faaliyetleri dünya tarihinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sömürgecilik faaliyetleri, bölgelerin özelliklerine ve sömürge devletlerinin çıkarlarına göre ticari, yerleşme (habitat),

doğrudan sömürgecilik amacıyla ya da tüm bu amaçları içerisinde barındıran faaliyetler şeklinde gerçekleştirilmektedir (Uygur ve Uygur, 2013, s. 227-228). 1789 yılında Fransızların Mısır'ı işgali de İngiltere ile giriştiği sömürgecilik rekabetinin ve Fransa'nın İngiltere karşısında ekonomik ve siyasal alanda üstünlük elde etmek istemesinin sonucudur. Mısır'ın Napolyon tarafından işgal edilmesi ile Batı özellikle de Fransız kültürü Mısır'da kendisine yayılma alanı bulmuştur. Bu durumda Fransızların kültürlerini Mısır'da inşa etme çabaları da etkin rol oynamıştır. Napolyon Mısır'a yanında bir âlim topluluğu ile gelmiş ve Mısır'da Fransa merkezli Batı modernleşmesini başlatacak olan okul ve matbaa açmış, gazete kurmuş, tiyatro binası, rasathane ve kimya laboratuvarları tesis etmiştir. Fransızların Mısır'da kendi kültürlerini inşa etme çabaları göz önünde bulundurulduğunda Fransızların Mısır'a yönelik sömürge faaliyetlerinin yerleşme amacıyla yapıldığı söylenebilir. Nitekim daha sonra İngilizler tarafından da işgal edilen Mısır'daki Fransız ve İngiliz sömürge faaliyetleri karşılaştırıldığında durum daha da iyi anlaşılacaktır. Fransızların Mısır'da sömürge amaçlarının yanında kültürlerini yerleştirme çabalarına karşılık İngilizler yalnızca sömürü amacıyla orada bulunmuştur.

Osmanlı Devleti tarafından 1801 yılında Mısır'da Fransız işgalini sonlandırmak amacıyla görevlendirilen Mehmet Ali Paşa, Mısır'a geldiğinde Batı medeniyetinin temsilcisi durumundaki Fransa aracılığıyla Batı merkezli modernleşme başlamıştı. Mehmet Ali Paşa, bu süreçte Osmanlı ve Fransız ordusunu yakından gözlemleme fırsatı elde etmiştir. Paşa'nın Fransız ordusunun sahip olduğu donanımına şahit olması onun daha sonra gerçekleştireceği özellikle de askerî alandaki reformların şekillenmesinde etkili olmuştur. Gerek Fransız işgali gerekse de Osmanlı'nın içinde bulunduğu çalkantılı durum nedeniyle Mısır'da meydana gelen güç boşluğundan faydalananarak yönetimi ele geçiren Paşa, orduyu güçlendirmek için çalışmalara başlamıştır. Mehmet Ali Paşa, güçlü bir ordu oluşturmak için Mısır'da subay okulları açtı ve o okullarda Avrupa askerî ilmini bilen Mısırlıların görev alması için

Avrupa'ya özellikle de Fransa'ya öğrenciler gönderdi (Cleveland, 2008: 77). Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da gerçekleştirdiği önemli şeylerden biri de kurduğu orduya silah ve mühimmat temini için sanayileşmeyi başlatmış olmasıdır. Mısır onun sayesinde askeri donatmak amacıyla pamuk ziraatını dayalı tekstil sanayisini kurar. "Tophane kurulması, tüfek imalatı ve gemi imalatına başlayan tersane yapımı onun dönemindedir. O dönem Mısır'da günde 1600 tüfek imal ediliyordu ve tersanelerde 9 adet, 100 toplu gemi kızaklardan" indiriliyordu (Ortaylı, 2016, s. 71). Paşa, askerî alanda yaptığı reformlarla güçlü bir ordu oluşturma yolunda ilerliyordu. Bu esnada Balkanlardaki isyanlar ve dış güçlerle mücadele etmek zorunda kalan Osmanlı'ya göre Mehmet Ali Paşa yönetimindeki Mısır hızla modernleşmekteydi hatta Osmanlı'da askerî alanda yenilik yapmak isteyen II. Mahmut bu konuda uzman müslüman öğretmen getirtmek için Mehmet Ali Paşa'ya başvurmuştur (Ortaylı, 2018, s. 46). Nitekim Osmanlı'ya karşı Mehmet Ali Paşa'nın Kütahya'ya kadar ilerlemesi de askerî anlamda orduyu ne kadar geliştirdiğinin göstergesidir. Paşa'nın Mısır'da gerçekleştirdiği bir diğer önemli atılımda özellikle tıp ve mühendislik alanında Avrupa'ya öğrenci göndermek olmuştur. "Modern Mısır uzmanlarının ve entelektüellerinin oluşumunda" (Ortaylı, 2016, s. 71) Paşa'nın eğitim alanında yaptığı yeniliklerin katkısı yadsınamaz. Nitekim Mısır'da modernleşmenin öncülerinden olan Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve onun Mısır toplumunun modernleşmesi adına yaptıkları bu durumun en somut örneğidir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, eserlerinde zaman zaman Paşa'nın yaptıklarından övgüyle söz etmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī göre Paşa ülkesini iyileştirmekte acele ederek âlimleri diğer ülkelerinkinden daha iyi olduğu için Fransız bilim adamlarının getirilmesini ve oraya eğitim almak üzere yetenekli kişilerin gönderilmesini mümkün kılmıştır. Mısır'da dükkanlarda, fabrikalarda, okullarda, orduda, askerî okullarda yapılan ve Avrupa'yı görmeyenlerin idrak edemeyeceği düzenlemeler tarihe not düşülmeyi hak edecek derecededir" (Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 17). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Mehmet Ali

Paşa'nın reformlarının tarihî bir vaka olduğunu vurguladıktan sonra sözlerini şu şekilde devam ettirmektedir:

“Bilgelerin akılları onlara işlerinin sonunu gösterir.” meşhur atasözünde olduğu gibi Hidiv, Hristiyan bilim adamlarına fazla fazla ihsanda bulunarak, Mısır'ın amansız hastalıklarını tedavi ederek, bozulmuşluklarını ıslah edip bayındır hale getirerek Mısır'ı eski gençlik günlerine döndürdü. Hristiyan bilim adamlarına olan iltifatı bazıları kinasalar da bu ayrıcalık onlara Hristiyan olduklarından dolayı değil ilim adamı oldukları içindir (Tahtāvī, 2012, s. 16-17).

Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da gerçekleştirdiği reformlar yalnızca eğitim alanıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda Paşa, Mısır'daki bütün toprakları millileştirmiş ve Nil nehrinden İskenderiye'ye açılan kanal ile sulama işlerini düzenlemiştir. Mısır'da pamuk üretimi ön planda olmak üzere “afyon, pirinç, şeker pancarı ve hububat gibi endüstriyel ürünler yetiştirilmeye başlanmıştır. Fransa ile sürdürülen yakın ilişkilerden yararlanılarak iplik, bez, şeker, zeytinyağı ve alkol ile Mısır ekonomisine yeni bir çehre verilmiştir” (Kocaoğlu, 1995, s. 198). Kısacası Mehmet Ali Paşa'nın hemen her alanda yeni bir Mısır toplumu inşa etmek için çabaladığı söylenebilir.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, Balkanlardaki toprak bütünlüğünü sağlamakta zorlanırken ve milliyetçi hareketlerle boğuşurken Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da ayrı bir devlet geliştirmekte olduğu görülmektedir (Ortaylı, 2016, s. 71). Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ve Osmanlı'nın bir eyaleti konumunda olan Mısır'da yaşananlar, modernleşmenin neden orada daha önce ve daha kısa sürede gerçekleştiğini açıklamaktadır. Ancak bu modernleşme çabalarının yalnızca Mısır'la sınırlı kaldığı anlamına gelmemelidir. Bu esnada Osmanlı padişahları da önemli reformlar gerçekleştirmişlerdir fakat Mısır'la mukayese edilecek olursa biraz daha sınırlı kaldığını belirtmek gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nde de gelişmişlik düzeyi açısından Avrupa ile arasındaki mesafeyi kapatmak ve çağın gerekliliklerine cevap vererek devletin ikame etmesini sağlamak amacıyla reformlar

gerçekleştirilmiştir. İbrāhīm Şināsī'nin “medeniyet resulü” olarak nitelendirdiği Mustafa Reşid Paşa'nın ilan ettiği Tanzimat Fermanı bunlardan bir tanesidir. Osmanlı Devleti'nde III. Selim ile başlayan yenileşme hareketleri, II. Murat ve Abdülmecid ile devam etmiş ve II. Abdülhamid döneminde yapılan reformlarla devletin toplumsal ve siyasal çehresi önemli ölçüde değişmiştir.

Sonuç olarak Osmanlı coğrafyasında her ne kadar Batı merkezli modernleşme askeri alanda başlamış olsa da zamanla farklı toplumsal ve siyasal alanlara sirayet etmiştir ve modernleşme çabasının sonucu olarak Osmanlı özelde de Mısır, yönünü Fransa merkezli Avrupa'ya çevirmiştir. Bu nedenle o dönemde Doğu dünyası üzerinde etkin olan, Avrupa medeniyetinin temsilcisi konumundaki Fransa'dır. Bu çalışmada Fransız kültürünün özellikle de Fransız Aydınlanma fikirlerinin Osmanlı ve Mısır toplumunda modernleşmenin öncülerinden kabul edilen Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī'nin eserlerinde nasıl ve hangi yönleriyle yansıttığı üzerinde durulacaktır.

I.BÖLÜM

1.1. Aydınlanma Düşüncesi ve Modernleşme

Dünya tarihinde modernleşmenin başlangıç aşaması olarak kabul edilen Aydınlanma; tarihi süreci, felsefesi, gelişim çizgisi ve yeri bakımından sahip olduğu özellikler nedeniyle farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Genel olarak “Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir” (Gökberk, 2013, s. 289). XVIII. yüzyılda yaşamış olan Yahudi filozof Moses Mendelssohn (d. 1729, ö. 1786), Aydınlanmayı insan aklının kullanımına ilişkin henüz tamamlanmamış ve herkese açık olması gereken bir eğitim süreci olarak nitelendirir. Aydınlanmayı insanın kendi neden olduğu olgunlaşmamışlığından kurtulması olarak tanımlayan ve kaidesini ‘Bilmeye cesaret et!’ söylemiyle ifade eden Immanuel Kant (d. 1724, ö. 1804)’a göre ise yine “Aydınlanma tamamlanmış bir proje değil, belirsizliklerle, tehlikelerle, sorunlarla ve çelişkilerle dolu bir süreçtir” (Outram, 2007, s. 17-19). Mendelssohn ve Kant Aydınlanma’yı nihayete ermemiş, devam eden ve edecek olan bir süreç olarak tanımlarken Adorno (d. 1903, ö. 1969) ve Horkheimer (d. 1895, ö. 1973) başka bir bakış açısıyla ele almaktadır. Onlar *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde, Aydınlanmayı mitsel kökenleri ve tahrip edici etkileriyle ele alır ve onlara göre Aydınlanmanın amacı insanları korkularından arındırmak ve efendi konumuna getirmektir (Adorno, Horkheimer, 2014, s. 19). Ancak aydınlanma beraberinde yeni korkular da getirmiştir. Bu nedenle paradoks bir süreçtir, adı geçen çalışmada bu durum açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Alman filozof Jürgen Habermas (d. 1929) de “Horkheimer ile Adorno’nun görüşlerinin bir çoğunu benimseyerek Aydınlanma’nın kültürü tükettiğini ve kültürü metaya, bilgiyi de enformasyona dönüştürdüğünü” ileri sürmektedir. “Habermas, aynı zamanda Aydınlanma’yı ‘kamusal alan’ adını verdiği şeyin yaratıcısı olarak kabul etti. Bu,

ayrıcalıklı geleneksel güçleri sorgulayabilecek bir ‘kamuoyunun’ ortaya çıkabileceği anlamına geliyordu.” Horkheimer ve Adorno’nun görüşlerinden farklı olarak, “Habermas Aydınlanma kültürünü bilginin bir meta olarak kalmaya devam ettiği ama eleştiri yoluyla özgür kılma yeteneğini koruduğu bir dünya olarak yeniden yorumladı” (Outram, 2007, s. 24). Dorinda Outram, Aydınlanma’nın çeşitli yönleriyle tanımlanmasına rağmen onun küresel dünyanın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan yönüne dikkat çekilmediği kanısındadır. Outram, küreselleşme ile “Aydınlanma’dan bu yana artan bir hızla dünyayı tek bir sisteme indirgeyen etmenler tarihinin incelenmesi”ni kastettiğini belirtmektedir. Ona göre bu durumun gelişmesinde de kıtalar arası her şeyin ticaretinin yapılması etkin rol oynamıştır. “Küreselleşme tüm dünyayı ilgilendiren bir olaydır. Bu dönemde Avrupa kaynaklı fikirler, inançlar ve kurumlar dünyanın geri kalan kısmına yayılmaya, kültürler arası ilişki giderek sıradan bir deneyim haline gelmeye başlamıştır. Avrupalılar bu deneyim için çoğunlukla hem kültürel hem de toplumsal sınırları aşmışlardır” (2007, s. 25). Outram son olarak “dünya tarihinin, Tanrı’nın iradesinin insanların hayatına nasıl yön verdiğini anlatmak amacıyla yazılıyorken artık insanoğlunun küresel tarihi olarak ele alınmaya” başladığını sözlerine eklemektedir (2007, s. 26). Aydınlanma felsefesi, çok sayıda filozofun toplumun her yönüyle ilgili görüşlerini ihtiva etmesi sebebiyle farklı açılardan, çeşitli yönleriyle değerlendirilmektedir.

Aydınlanma’nın başlangıcının en erken dönemi, dünyayı tanımada akıldan başka otorite kabul etmeyen bir düşünce eğiliminin kendisini gösterdiği Rönesans’a kadar dayandırılmaktadır (Ewald, 2013, s. 9). “Avrupa’da insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya girişmesi, Rönesans ile başlamaktadır. XVIII. yüzyıl bu gelişmede en yüksek noktadır, bu sürecin en arınmış, en klasik formuna ulaşmasıdır” (Gökberk, 2017, s. 290). Bu nedenle XVIII. yüzyıl ‘Aydınlanma Çağı’ olarak adlandırılır. Aydınlanmayı ele alan pek çok çalışmada, başlangıcı ve bitişi

konusunda kesin bir tarih aralığı belirtilmemekle birlikte etkin olduğu zaman dilimi olarak XVIII. yüzyıl işaret edilmektedir.

Avrupa’da Ortaçağın kapanması ile başlayan bilimin ve teknolojinin ilerlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyılda da hız kesmeden devam etmiştir. Böylece Batı dünyası modernizmin merkezi konumuna gelmiştir. Ancak Aydınlanma felsefesi İngiltere, Almanya ve Fransa’da farklı şekillerde yankı bulmuştur. “Aydınlanma süreci en bütüncül ve en organik olarak İngiltere’de gerçekleşir ki bu da sürecin buradan başlamasıyla ilgilidir” (Ewald, 2013, s. 16) Almanya’da Aydınlanma bütünüyle içerden oluşmamıştır, burada yabancı etkiler güçlüdür. Fransa’da ise durum tamamen farklıdır. Burada başlangıç hamlesi İngiltere’den gelir. Ancak Fransız Aydınlanması İngiliz örnekleriyle başlamış olsa da “tam ulusal bir fenomendir, tıpkı onun izindeki devrimin ulusal bir fenomen olması gibi. Bu üç kültür ulusunun Aydınlanma’daki payı şöyledir: Aydınlanma, temelini İngiltere’ye, derinleşmesini Almanya’ya, söylemini ve itici gücünü Fransa’ya borçludur” (Ewald, 2013: 17). Bir başka deyişle Aydınlanma, İngiltere’de ve Almanya’da sınırlı kalmıştır, Fransız Aydınlanması ise uluslararası bir yankı meydana getirmiştir. Bu durumun nedenini, Aydınlanma felsefesinin kamusal alana nüfuz ederek ihtilale giden bir halk hareketine dönüşmesinde aramak gerekir. Bununla birlikte dönemin Paris’inin ilmi ve teknolojik açıdan gelişmişliği de göz ardı edilmemelidir.

XVIII. ve XIX. yüzyılda Avrupa medeniyeti; bilim, teknik, ekonomi kısacası hayatın hemen her alanında bir kalkınma çağı yaşamıştır. Bu çağda Avrupalı devletler söz konusu olan “kalkınma ve yükselme yolunda ilerlerken Osmanlı Devleti başta olmak üzere diğer İslâm ülkeleri gerileme içindeydi.” Bu nedenle İslâm ülkelerinde modernleşme, ülkelerinin bütünlüğünü sağlamak amacıyla ordu alanında başlamıştır (Hüseyin, 1986, s. 17). Çalışmanın giriş bölümünde söz konusu edildiği üzere ordu alanında başlayan yenileşme hareketi, zamanla toplumun farklı alanlarına da yayılmıştır. Mısır’da Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın

çabalarıyla toplumun her alanında yenilikler meydana getirilmiştir. Yeni Mısır'ın önderlerinden olan (İnayet, 1997, s. 37-42) Rifā' a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī (d. 1801, ö. 1873), Cemāleddīn Efgānī (d. 1838, ö. 1897), Muḥammed 'Abduh (d. 1849, ö. 1905), Şiblī Şumeyyil (d. 1850, ö. 1917) ve Selāme Mūsā (d. 1887, ö. 1958) gibi bir grup Mısırlı aydın da topluma farklı alanlarda yenileşme fikirleriyle öncülük etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde ise Halil İnalıcık'ın “iktisadî-içtimaî temelleri çürüyerek yıkılmaya yüz tutan bir imparatorluğun yeni prensiplerle yeniden kurulma teşebbüsünü göster”en (2006, 14) bir hadise olarak tanımladığı Tanzimat, toplumun her alanında yenileşme hareketlerinin başlangıcı olarak da nitelendirilebilir. Osmanlı Devleti'nde de Mustafa Reşid Paşa (d. 1800, ö. 1858), İbrāhīm Şināsī (d. 1826, ö. 1871), Ziya Paşa (d. 1825, ö. 1880) ve Namık Kemal (d. 1840, ö. 1888) modernleşmenin öncüleri arasında yer almaktadır.

1.2. Doğu Dünyasında Modernleşme Öncülerinden Rifā' a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī

1.2.1. Rifā' a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī

1.2.1.1. Hayatı

Rifā' a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, 15 Ekim 1801 tarihinde (‘ Amāra, 2007, s. 40) Mısır'ın Curcā şehrinin Tahta bölgesinde doğmuştur. Bu nedenle eṭ-Ṭaḥṭāwī olarak isimlendirilmiştir. Tam adı es-Seyyid Rifā' a b. Bedevī b. 'Alī b. Muḥammed Alī b. Rāfi' dir. Soyu Hz. Muhammed'in kızı Fāṭımatu'z-Zehrā'ya kadar dayanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in neslinden sayılmaktadır. Annesinin soyu ise Ensara kadar ulaşmaktadır. Dedeleri bolluk ve refah içindeyken kendisi fakirlik ve sıkıntı içinde olan bir aile ortamında dünyaya gelmiştir ve

gençlik yılları boyunca da bu sıkıntılar devam etmiştir. Babası onu Curcā yakınlarındaki Menşe'etu'n-Nīde'ye götürmüştür ve orada akrabalarından Beyt Ebī Kūṭne adıyla anılan varlıklı ve saygın bir ailenin yanına yerleştirmiştir. Babası ile orada bir süre kaldıktan sonra Kīnā ve Ferṣūṭ'a gitmişlerdir. Bu arada eṭ-Ṭaḥṭāwī Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeye başlamış ve Tahta'ya döndüğünde tamamını ezberlemiştir. Ayrıca fıkıh ilminin temelini almaya başlamıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwī, dayılarının gözetiminde o dönemde tedavülde olan birçok metni de okumuştur (er-Rafī'ī, 1989, s. 428).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, 1817 yılında babasının ölümünden sonra Kahire'ye gelmiştir (Dunne, 1939, s. 961). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Kahire'ye Ezher Üniversitesi'nde eğitim almak üzere geldiğinde henüz 16 yaşında bir gençtir (Amāra, 2007, s. 42). Döneminin hocalarından özellikle de şeyh Ḥasan el-ʿAṭṭār'dan dersler aldı. el-ʿAṭṭār, ondaki zekâya ve ilme olan aşkına hayran kalmıştır (er-Rafī'ī, 1989, s. 428). eṭ-Ṭaḥṭāwī, el-ʿAṭṭār'dan edebiyat, coğrafya ve tarih alanında dersler almıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Ezher Üniversitesi'nde birkaç yıl okuduktan sonra âlimler tabakasına yükselmiştir. Ezher'de iki yıl hoca olarak görev yapmıştır. Ayrıca Tahta'ya giderek dedesi Ebu'l-Kāsım'ın camisinde de dersler vermiştir ve dersleri dinleyiciler tarafından ilgiyle karşılanmıştır (er-Rafī'ī, 1989, s. 429). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Ezher Üniversitesi'nde 8 sene geçirmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, yirmi bir yaşında iken yazılar kaleme almaya başlamıştır. Onun hayatının bu dönemlerinde maddi sıkıntıları devam etmiştir. Annesi sattığı takı ve mallardan elde ettiği geliri göndererek ona destek olmaya çalışmıştır. Kendisi de dersler vererek aile gelirine katkıda bulunmuştur. eṭ-Ṭaḥṭāwī, 1824 yılında Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın kurduğu ve o dönem Mısır nizamı ordusunun en büyük ve güçlü birliklerinden Manastırlı Hasan Bey alayında daha sonra da Mengeli Ahmet Bey alayında vaiz ve imam olarak tayin edilmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, 1824 yılından ertesi yılın Şaban ayına kadar imamlık görevini

yürütmüştür. eṭ-Ṭaḥṭāwī, iş hayatı Ezher’de eğitim vererek başlamış ve orduda ise imamlık görevini yürüterek devam etmiştir. Dolayısıyla Ezher gibi bir çevreden yeni bir çevreye geçiş yapmıştır. Bu geçişin hayatında, zihninde yeni gelişmelere zemin hazırladığı muhakkaktır. eṭ-Ṭaḥṭāwī, üstlendiği bu görev ile askeri bir hayata başlamış ve böylece daha önce alışkın olmadığı bir hayatı tecrübe etmiştir. Bu yaşam zihnini farklı yönler açmış, düşünce dünyasında yenilikler meydana getirmiştir (er-Rafī‘ī, 1989, s. 430).

Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Şeyh el-‘Atṭār’dan 1826 yılında Fransa’ya göndereceği burslu öğrenci grubuna rehberlik edecek ehliyetli ve liyakatli bir imam önermesini istemiştir. Şeyh el-‘Atṭār da bu görev için Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’yi seçmiştir. Böylece eṭ-Ṭaḥṭāwī hocası el-‘Atṭār’ın tavsiyesi üzerine Mehmet Ali Paşa tarafından Fransa’ya gidecek olan bir öğrenci grubuna imam olarak görevlendirilmiştir. Bu görevlendirme ile eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin hayatında yeni bir dönem başlamıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Paris’e öğrenci olarak değil imam olarak gönderilmiş olup eğitim-öğretim zorunluluğu ile gitmemesine rağmen kendi isteğiyle ilim tahsil etmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī; doğru düşünme, doğru karar verme, gayret, zekâ gibi sahip olduğu yetenekleriyle ve ilme olan sevgisiyle ilim ve kültür alanlarında zirveye ulaşmıştır (er-Rafī‘ī, 1989, s. 431). Fransa’ya gider gitmez kendisine özel bir hoca tutmuştur. Paris’e yerleşince de ilmi pınarından almak için uğraşmıştır. Kendilerinden hikmet ve marifet aldığı âlimlerle tanışmıştır. 1826 yılından 1831 yılına kadar Paris’te geçirdiği süre içerisinde ilim ve marifette derinleşmiştir. Özellikle terimlerin kullanımındaki farklılıklara rağmen tercüme sanatında ustalaşmıştır. Fransızca öğrenmeye Paris’e olan yolculukları esnasında başlamış ve üç yıl içerisinde de söz konusu dili öğrenmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransa’da bulunduğu zaman zarfında tarihe, coğrafyaya, felsefeye ve Fransız edebiyatına çok önem vermiştir. Voltaire (d. 1694, ö. 1778), Jean Jacques Rousseau (d. 1712, ö. 1778), Montesquieu (d. 1689, ö. 1755) ve Racine

(d. 1639, ö. 1699)'nin eserlerini okumuştur (er-Rafî'î, 1989, s. 432). eṭ-Ṭaḥṭāwî'nin Fransa'da bakış açısı genişlemiş ve algı seviyesi yükselmiştir. Ama buna rağmen kişiliğini korumayı bilmiştir. Dini ve milliyetinden hiçbir zaman taviz vermemiştir. Batı'nın da güzel taraflarını almıştır, daha sonra da ülkesine tam bir entelektüel olarak dönmüştür. Bilim ve eğitim yöntemiyle Mısır'a hizmet etmiştir. Bilimsel uyanışa telif, tercüme, eğitim ve öğretim açısından katkılarda bulunmuştur hatta Mısır onun eserleri ve tercümeleri ile dolmuş, yanında bir çok âlim yetişmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwî; ülkenin her tarafını, zihni, basireti aydınlatan ilim ve marifet ışığını kırk buçuk yıl bizzat taşımıştır. Bilimsel ve edebî liderliği Mehmet Ali Paşa döneminde başlayıp İsmail dönemine kadar sürmüştür (er-Rafî'î, 1989, s. 427).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwî, 1831 yılında Fransa'dan Mısır'a döndü (Zeydan, 2013, s. 1497) . Bu arada Paris'te altı yıl geçirmişti. Paris'te tahsil görmüş okumuş ve tercüme yapmıştı. Âlimlerle bir araya gelerek onlarla ilmî meseleleri tartışmıştır. Avrupa halklarının tarihi ve medeniyetinin ilerleyişini hayranlıkla izlemiştir. Mısır'a dönünce de Fransız bilimini ülkesinin vatandaşlarının hizmetine sunabilmek için çabalamıştır. Fransız ilimlerinin Arapçaya aktarımı için tercüme faaliyetlerinin sorumluluklarını üstlenmiştir (er-Rafî'î, 1989, s. 439). Mehmet Ali Paşa'nın da onayını alarak 1836 yılında *Medresetu'l Elsun* (Diller Okulu)'u açmıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwî'nin idaresini üstlendiği bu okulda Arapça, Fransızca, Türkçe, Farsça öğretilmiştir, daha sonra bu dillere İtalyanca ve İngilizce de eklenmiştir. *Medresetu'l Elsun*'da bu dillere ek olarak tarih, coğrafya, İslami bilimler dersleri de verilmiştir (Rafî'î, 1989, s. 440). eṭ-Ṭaḥṭāwî, bu okul 1851 yılında babası Mehmet Ali Paşa'nın ölümü üzerine Mısır valiliğine atanan I. Abbas (1813-1854) tarafından kapatılana kadar hizmet vermeye devam etmiştir. I. Abbas *Medresetu'l Elsun*'u kapatmakla yetinmemiş eṭ-Ṭaḥṭāwî'yi bir okulun inşası için Sudan'a görevlendirmiştir (Rafî'î, 1989, s. 440). eṭ-Ṭaḥṭāwî, Sudan'dan I.

Abbas'ın ölümü üzerine yerine Mısır valiliğine atanan Sa'îd Paşa(1822-1863)'nın yönetimi esnasında 1854 yılında dönebilmiştir (Akçay, 1992, s. 17). eṭ-Ṭaḥṭāwī, “1856-1860 yılları arasında el-Medresetu'l-harbiyye'de müdür ve hoca olarak görev” yapmıştır. 1860 yılında bu okulun kapatılması üzerine bir süre açıkta kalmıştır. “1863 yılında Mısır valiliğine tayin edilen İsmail Paşa'nın Dîvânü'l-medâris'i tekrar faaliyete geçirmesiyle birlikte eṭ-Ṭaḥṭāwī de buraya üye ve yeniden açılan Tercüme Kalemi'ne müdür” olmuştur (Görgün, 2008, s. 95). eṭ-Ṭaḥṭāwī bu dönemde Fahreddin er-Rāzî'nin tefsiri ve el-Ḥarîrî'nin Maḳāmâtı gibi bazı klasik eseri yayımlamıştır (Rafî'î, 1989, s. 446).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, kadın uyanışına, kızların okuyup kültürlenmesine ilk dikkat çeken kişidir. Eğitim, ahlak, terbiye ve edebiyata dair konuları içeren *el-Murşidu'l-Emîn li'l-Benāt ve'l Benîn* adlı kitabını telif etmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransız medeni kanununu Arapçaya tercüme ederek Mısır kanununun oluşumunda ve ilerleyişinde de önemli rol oynamıştır (Rafî'î, 1989, s. 446-447). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Ali Mübarek Paşa'nın 1870 yılında kurduğu *Ravḍatu'l-Medâris* adlı derginin yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır. Bu dergi bilimsel edebî ve toplumsal bir dergiydi. Ayda iki defa yayımlanıyordu. Derginin ilk sayısı 1870 yılında yayımlanmış ve düzenli bir şekilde yayımlanmaya devam etmiştir. Bu dergi öğrencilere bedava dağıtılıyordu, ilim ve marifetin yayılmasına katkı sağlıyordu. Bu dergi Maarif Bakanlığı tarafından kurulmuştu (Rafî'î, 1989, s. 448-449). eṭ-Ṭaḥṭāwī, 1873 yılında ölene kadar Tercüme Kalemi'ndeki görevini ve derginin yayın yönetmenliğini sürdürmeye devam etmiştir (Zeydan, 2013, s. 1497). eṭ-Ṭaḥṭāwī, 27 Mayıs 1873 tarihinde vefat etmiştir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin Paris'te bulunması ve Fransızların ülkelerine karşı olan samimiyetini gözlemlemesi onda vatan kavramını ve milliyetçilik duygusunu şekillendirmiş ve o vatan kavramına farklı yaklaşmıştır. Ona göre vatan sevgisi imandandır (Rafî'î, 1989,

s.451). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin eserlerine bakıldığında ise dilin önceki dönemlere göre gelişmiş olduğu hissedilir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin üslubu eskinin yetersizliğinin bağlarından kurtulmuştur ve onun üslubu Avrupa kültüründen etkilenmiştir. Her ne kadar üslubu bazı yerlerde kafiye ve süslemelerle gölgelense de o, dil konusunda büyük bir ilerleme katetmiştir, dili sadeleştirmiştir. Ancak bazı şiirlerinde ve yazılarında belagatin ve süslü nesrin ruhunu görmek mümkündür. eṭ-Ṭaḥṭāwī, modern dönemde edebiyat ve şiir konusunda yenilik yapan ilk kişidir. Onun eserleri yeni edebiyata geçiş olarak kabul edilmektedir (Rafī'ī, 1989, s. 457-458). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin gerek toplumsal gerekse edebiyat alanında gerçekleştirdiği yenilik hareketleri onu modern Mısır tarihinin vazgeçilmez siması hâline getirmiştir.

1.2.1.2. Eserleri

1. el-Murşidu'l-Emīn li'l-Benāt ve'l benīn.
2. Taḥlīṣu'l-İbrīz fī Telḥīṣ-i Bārīz
3. Menāhic el-Albāb el-Mıṣriyye fī Mebāhic el-Ādāb el-ʿAşriyye
4. Ḳalā'id el-Mefāḥir fī Ġarīb ʿAvā'id el-'Evā'il ve'l-'Evāḥir
5. el-Cuġrāfiyye el-ʿUmūmiyye
6. el-Ta'ribāt el-Şākā li-murīd el-Cuġrāfiya
7. Mevākī' el-Eflāk fī Vaḳā'i' Telimāk
8. Ta'ribu'l-Ḳānūn el-Medenī el-Fransī
9. Ḳānūnu't-Ticāre el-Fransī
10. Envār Tevfīḳ el-Celīl fī Aḥbār Mıṣr ve Tevṣīḳ Benī 'İsmā'īl

11. el-Kevākib En-Neyyire fī Leyālī Efrāḥ el-‘ Azīz el-Muḫmira

12. Nihāyetu’l-’İcāz fī Sīreti Sākini’l-Ḥicāz

13. el-Kenzu’l-Muḥtār fī Keşfi’l-Arāzī

14. ed-Devletu’l-İslāmiyye Nizāmuḥā ve ‘ Amālātuhā

15. et-Tuḥfetu’l-Mektebiyye

16. Kaşīde Vaṭaniyye Mıṣriyye

17. Muḫaddime Vaṭaniyye Mıṣriyye

18. Naẓmu’l-‘ Ukūd fī Kesri’l-Ūd

19. Cuḡrāfiyye Şaḡīre

20. Cemālu’l-’ Acurrūmiyye

1.2.2. İbrāhīm Şināsī

1.2.2.1. Hayatı

İbrāhīm Şināsī, 1826 yılında “İstanbul’un Tophane semti civarında bulunan Boğazkesen mahallesinde doğdu” (Parlatır, 2014, s. 17). “Babası topçu yüzbaşılardan, 1828 muharebesinde, Şumnu muhasarası esnasında şehit düşen Bolulu Mehmet Ağa idi” (Tanpınar, 2017, s. 187-188). Babasının Bitlisli veya Taşköprülü olduğu rivayet edilmektedir. Annesinin adı ise Esmadır (Kahraman, 2010, s. 166). Şināsī, akrabaları tarafından büyütülmüştür; mahalle mektebinde okumuş sonra da çocuk denecek yaşta Tophane Kalemi’ne verilmiştir.

“Askerî ve sivil okulların henüz açılmamış olduğu bu devirlerde gerek devleti yönetmiş kişiler gerekse ilim ve edebiyat adamları kendi kendilerini yetiştirmektedirler. Bu otodidakt tahsil yerlerinden biri de hükûmet daireleri idi.” Gençler 13-19 yaşları arasında yakınlarının tavsiyesi üzerine bir devlet dairesine çırak olarak giriyor sonunda kendisi bir rütbe ve maaş derecesi alarak memur oluyordu. Bir başka deyişle devletin kalemleri bu çağın gençleri için okul mahiyetindeydi. O çağın genci olarak Şinâsî de Doğu bilimlerine dair ne öğrenmişse Tophane Kalemî’ndeki İbrahim Efendi’den öğrenmiştir. Onun teşvikiyle Fîrûzâbâdî’nin Kâmûsu’nun önemli bir kısmını ezberlemiştir. Aynı zamanda yine “kalemde görevli Fransız asıllı Reşad Bey’den Fransızca öğrenmeye başlar.” Şinâsî bu kalemde çalıştığı süre zarfında Doğu ve Batı medeniyetine dair bilgileri öğrenme fırsatı yakalamıştır. Şeyh Zaik Efendi’den de kısa bir süre Farsça okumuştur (Mermutlu, 2003, s. 27). Şinâsî, kalemde çalıştığı esnada Avrupa’ya öğrenci gönderileceğinden haberdar olmuştur ve Reşad Bey’in tavsiyesi doğrultusunda isteğini Tophane Müşiri Fethi Paşa’ya bildirmiş, onun desteğiyle Sultan Abdülmecid’in huzuruna çıkarak Fransa’ya gidiş iznini almıştır (Kahraman, 2010, s. 166). Şinâsî, başlamış olduğu Fransızcasını ilerletmek ve ilim tahsil etmek amacıyla 1849 yılının Mart ayının son günlerinde Paris’e gitmiştir (Mermutlu, 2003, s. 28). Şinâsî, öncelikle Paris’te Fransızcasını ve Batı kültürünü geliştirmek için bir koleje iki yıl devam etmiştir. Şinâsî buradaki eğitimini tamamladıktan sonra hangi alanda uzmanlık eğitimi alması gerektiği hususunda tavsiyesini almak için Mustafa Reşid Paşa’ya mektup yazmıştır. Paşa’da ona maliye eğitimi alması yönünde tavsiyede bulunmuştur (Kahraman, 2010, s. 167). Şinâsî, Paris’te bulunduğu süre zarfında maliye eğitiminin yanında edebiyatla ilgili bilgiler de edinmiştir. Ayrıca Paris’te 25 Haziran 1851 tarihinde Société Asiatique’e üye olarak kabul edilmiştir. Bu kuruluşa Kemal Efendi’den sonra üye olan ikinci Türk’tür. Şinâsî, Paris’te Fransız Akademisi üyesi ve Journal des Débats gazetesinin “başyazarlarından Samuel

Silvestre de Sacy başta olmak üzere ilim ve edebiyat çevresinden bazı önemli kişilerle tanışıp yakınlık” kurmuştur (Kahraman, 2010, s. 166). Şinâsî, Fransa Maliye Bakanlığı’nda bir dönem staj yapmıştır. Şinâsî, yaklaşık altı yıl üç ay kadar kaldığı Fransa’dan 1855 yılında dönmüştür ve Meclis-i Maarif’e tayin edilmiştir. Ancak dönemin sadrazamı Ali Paşa yerine yönetime muhalif olan Mustafa Reşid Paşa’ya kaside yazması üzerine meclise sakalını kesmiş olarak gelmesi bahanesiyle 18 Eylül 1856 tarihinde görevinden azledilmiştir. 1 Kasım 1856 tarihinde Ali Paşa’nın görevden alınarak yerine Mustafa Reşid Paşa’nın sadrazam olmasından dolayı 9 Haziran 1857 tarihinde Meclis-i Maarif’teki görevine iade edilmiştir ve burada görevini 3 Temmuz 1863’e kadar devam ettirmiştir. Şinâsî, 1858 yılında hamisi Mustafa Reşid Paşa’yı kaybetmiştir (Mermutlu, 2003, s. 33-36).

İbrâhîm Şinâsî, 21 Ekim 1860 tarihinde Agâh Efendi ile *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesini çıkarmıştır. “Agâh Efendi’nin atak ve kavgacı tabiatı Şinâsî’nin vehim derecesine varan ağır başlılığı ve tabiatıyla kısa bir zaman kaynaşabilmiştir” (Özön, 1966, s. 20-21). Bir süre sonra Agâh Efendi ile anlaşamayarak *Tercümân-ı Ahvâl*’den ayrılmak zorunda kalmıştır. Şinâsî bunun üzerine kendi adına bir gazete çıkarma işine girişmiştir. 2 Temmuz 1861 yılında çıkartılmasına izin verilen *Tasvir-i Efkâr* gazetesi teknik altyapının hazır olmaması sebebiyle ancak 28 Haziran 1862 yılında yayım hayatına başlayabilmiştir (Özön, 1966, s. 20-21). Şinâsî’nin gazetecilik faaliyetleri edebî dil, üslup ve muhtevadaki yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Şinâsî’nin kurduğu *Tasvir-i Efkâr* gazetesi, dönemin gençleri için bir mektep görevi görmüştür. Şinâsî, yazılarında belirgin bir şekilde olmasa da yönetimi rahatsız eden eleştirel tutumu nedeniyle 4 Temmuz 1863’te Meclis-i Maarif’teki görevine son verilerek memurluktan azledilmiştir (Kahraman, 2010, s. 167). Şinâsî bu azlinden iki yıla yakın bir zaman daha İstanbul’da kalarak gazetesini neşretmeye devam etmiştir. 1865 yılında gazetesini

Namık Kemal'e bırakarak Jean Pietri'nin³ yardımıyla Paris'e gitmiştir. Şinâsî, Paris'e olan bu ikinci seyahatinde beş yıl kalmıştır. Bu beş yıl boyunca sadece 1867 yılında karısını boşamak üzere kısa bir süreliğine İstanbul'a gelip gitmiştir (Tanpınar, 2017, s. 192-193). Karısını boşama nedeni olarak da karısının İstanbul'a dönmesi için Şinâsî'yi ikna etmesi konusunda Fuad Paşa'dan yardım istemesi gösterilmektedir (Mermutlu, 2003, s. 51). Paris'te bulunduğu süre zarfında dil meseleleriyle meşgul olmuş ve bugün elde bulunmayan sözlüğünü yazmaya çalışmıştır (Tanpınar, 2017, s. 193). Şinâsî'nin Paris'te bulunduğu esnada Yeni Osmanlılar cemiyetinin ilk toplantısı gerçekleşmiştir. Bu olay siyasi olaylarla alakadar olmak istemeyen Şinâsî'nin huzurunu kaçırmıştır. Şinâsî bu cemiyete karşı mesafeli durmuş hatta öğrencisi Namık Kemal'i bile soğuk karşılamıştır. Bu cemiyetle adının anılmasını istemeyen Şinâsî, siyasi sebepler dolayısıyla gittiği Paris'ten yine siyasi sebepler dolayısıyla dönmek zorunda kalmıştır. Şinâsî, 1869 yılında Paris'ten İstanbul'a kesin dönüş yapmıştır (Mermutlu, 2003, s. 48-53). İstanbul'a döndükten sonra yalnızca matbaa işleri ile meşgul olmuştur. "Bab-ı Âlî'nin sadaret kapısı karşısındaki köşede bulunan binayı matbaa edinmişti." Burada yalnızca matbaa işleri ile uğraşarak tam bir yoksulluk içinde kasvetli bir hayat yaşamıştır. Fakat bu hayat maneviyatını ve sağlığını bozmaya başlayınca orada ikamet etmeye daha fazla dayanamamıştır. Sormagir'deki evine taşınmaya mecbur kalmıştır. Burada da kimseyle görüşmeden yalnız başına yaşadığı hayat onun kasvetini ziyadeleştirmiştir. Nitekim birlikte çalıştığı hattatın onun son zamanlarında etrafında olup bitenlerden habersizce saatlerce düşüncelere daldığını söylemesi artan kasvetinin delilidir (Tevfik, 1971, s. 4-6). Şinâsî'nin bu kasvetiyle birlikte rahatsızlıklarının da arttığı görülmektedir. Şinâsî, beyinde bulunan bir ur sebebiyle 13 Eylül 1871'de sabaha karşı vefat etmiştir. Şinâsî'nin cenazesini dönemin

³ Jean Pietri, *Courier d'orient* adlı gazetenin sahibi ve İbrâhîm Şinâsî'nin Paris'teki dostlarından biridir (Yazıcı, 2011, s. 138).

gazetecisi Ebüzziya Tefvik defnetmiştir (Rado, 1985, s. 74). Şinâsî, Türk edebiyatında gerek üslup gerek muhteva açısından sayısız ilklere imza atmıştır.

1.2.2.2. Eserleri

1. Müntehabât-ı Eş'ârım
2. Terceme-i Manzûme
3. Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye
4. Şair Evlenmesi
5. Mes'ele-i Mebhûsetün Anhâ
6. Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr

II.BÖLÜM

2.1. Rifā‘ a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvi ve İbrāhīm Şināsi’de Aydınlanma Felsefesinin Temel

Kavramları

2.1.1.Din

Tarih boyunca tüm dünya ulusları, önemli birtakım tarihî ve sosyolojik olaylar sonucunda değişim ve gelişim göstermişlerdir. Bu değişimlere olanak hazırlayan, milletlerin hayata bakış açılarını ve olayları algılama biçimlerini şekillendiren en önemli olgulardan biri de ‘din’dir. Örneğin Avrupa’da din, Rönesans ve Reform hareketlerini hazırlayarak bilim ve teknolojiye ilerlemelerin önünü açmakta başat bir role sahip olduğu gibi Aydınlanma düşüncesinin de temel unsurlarından olmuştur. XVIII. yüzyıl Aydınlanması, tüm Avrupa’da özellikle de Fransa, Almanya ve Hollanda’da inanç tartışmalarıyla körüklenmiştir. XVIII. yüzyılda yaşananlar, önceki yüzyılda tüm Avrupa’yı paramparça eden ve kanlı çatışmalara yol açan mezhep çatışmalarının devamı niteliğindedir. Ancak bu yüzyıl için artık söz konusu olan mezhep değil, akıl-inanç çatışması; bir meydan muharebesi değil, bir polemik meselesidir. Eagleton, Aydınlanma’nın bilim, doğa ve toplumu yeniden inşa etme misyonuna sahip olarak tanımlanmasını ‘entelektüel tarih klişesi’ olarak nitelendirmektedir. Ona göre din, Aydınlanma’da en çok kin ve ahlaki öfke uyandıran meseledir (Eagleton, 2014, s. 18-19). Bununla birlikte Aydınlanma’yı sadece dinî bir temele dayandırmak doğru olmaz çünkü Aydınlanma, farklı alanlarda meydana gelen toplumsal, sosyolojik değişiklikleri ve yenilikleri bünyesinde barındırmaktadır.

Aydınlanma’nın genel din anlayışı “akıl dini”dir. Bu da önceki yüzyıllarda yaşanan mezhep savaşlarının bir neticesi olarak mezhep ayrılıklarının dışında kalmak, mezheplerin

üstünde akla uygun, doğru dini aramaktır. Bir başka deyişle “akıl dini” akılla ulaşılmış olan ve aklın yattığı din demektir. “Akıl dini”nin XVIII. yüzyılın tarihselinin ve gelenekselinin karşıtı olarak da nitelenebilecek olan doğaya gönderme içeren bir başka adandırması da “doğal din”dir. “Akıl din” ya da “doğal din” olarak adlandırılan bu anlayış, dış formlardan ve geleneklerden tecrit edilmiş, insanın doğasında mevcut olan bir dini benimsemektedir. Bu durumda tahrifattan arındırılmış, doğaya uygun olan din makbuldür. Tarihi ve doğal olan arasındaki karşıtlık XVIII. yüzyılın en karakteristik özelliklerindendir ve bu özellik pek çok alan için değerlendirilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde tarihi olan bozulmuş, akla aykırı addedilir. Bir şeyin doğal olan vasfını taşıması için ise aklın kabul etmesi, insanın özünde var olması gerekir. Bu noktada dinin her bakımdan akla uygunluğu “tarihi vahy”e olan inancı gerekli kılmaz (Gökberk, 2017, s. 321). Bu yargıyla da sadece evrenin yaratıcısı olarak var olan Tanrı inancına yani deizme ulaşılır. Genel kabule göre Aydınlanma’nın dinî bakış açısı olarak deizmi benimsediği yönünde görüş birliği vardır ancak Aydınlanma’nın farklı düşünürlerin, filozofların katkılarıyla meydana gelmiş bir düşünce hareketi olduğu düşünüldüğünde din konusunda da çeşitli bakış açılarının olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu noktada dinin Aydınlanma için mahiyeti nedir, deizm nedir, deist anlayışın dini yorumlama biçimi nasıldır gibi soruların cevabını aramamız gerekmektedir.

Deizm, Tanrı’nın varlığına ve kâinatın ilk sebebi olduğunu inanmakla beraber akla dayalı doğal bir din anlayışı çerçevesinde peygamberlikten ve vahiyden şüphe eden felsefi ekol olarak tanımlanmaktadır (Erdem, 1994, s. 109). Batı düşüncesindeki özelde de Aydınlanma içerisindeki deizm ise Hıristiyanlığın inanç sistemindeki bozulmalarına, kilisenin din konusunda izlediği yanlış politikalara eleştiri niteliği taşımaktadır (Dorman, 2017, s. 217). Eleştiri aracı ve Aydınlanma felsefesinde sonsuz güven duyulan ana olgu olarak akıl, dinin sorgulanmasında ve doğal dine ulaşılmasında da temel rolü üstlenmiştir ve ancak din, en doğru haliyle aklın sunduğu imkanlar nispetinde algılanabilir. Deizmi bir inanç olarak

benimseyenlere ise deist denir. Samuel Clarke deisti Tanrı'ya inanan kimse olarak da tanımlamaktadır.⁴

Deizmin ortaya çıkmasını hazırlayan farklı nedenler olmakla birlikte en önemli neden olarak çağın din anlayışı ile gelişen bilimin çatışması görülmektedir. Bunun hazırlayan genel çerçeveye baktığımızda bu değerlendirmenin ne kadar yerinde olduğu görülür. Batı toplumundaki ve düşünce hayatındaki en önemli kırılma bilgi felsefesinde meydana gelen değişimlerdir. Bu değişimlere zemin hazırlayan da skolastik felsefedir. Skolastik (scholasticus) tabiri Latince schola (okul) sözünden gelmektedir; bu durumda skolastik felsefe de okul felsefesi demektir. Genel anlamda ise Ortaçağ din adamlarının yetiştiği manastır ve kiliseye bağlı okullarda geliştirilen kilise teolojisidir. Bu teolojiye göre akıl, vahyin doğrularını, inanç konularını daha anlaşılır hale getirmekte işlevseldir ve aklın görevi hakikate ulaşmak değil hakikati temellendirmektir. Hakikat, kilisenin öğretisi ve din adamlarının ortak ürünü olan kilise teolojisinde mevcuttur ve hiçbir şekilde sorgulanamaz. Bu felsefede, bilim üretme ve nakletme kurumu kilisedir. Bu nedenle dogmatlaştırılmış Hristiyan öğretilerinin taklit ve tekrarı söz konusudur çünkü bu kurumun bilgi üretme amacı, iyi bir Hristiyan toplumu meydana getirmek için öğretilerin herkesin anlayacağı şekilde açıklanması ve aktarılmasıdır. Bu da mevcut olanı izah eden pozitif bilgiden ziyade olması gerekeni kabul eden normatif bilginin itibar görmesiyle sonuçlanır. Ayrıca skolastik felsefede önemli olan olgular arasındaki neden-sonuç ilişkisi değil amaç-sonuç ilişkisidir. XVI. yüzyıla kadar Batı medeniyetinin dünyayı algılamasında bu temellere dayanan skolastik felsefe etkin olmuştur. XVI. yüzyıldan sonra Batı dünyasında değişen toplumsal dinamiklere, toplumda meydana gelen huzursuzluklara bağlı olarak kilisenin otoritesi sarsılmış ve Hristiyan öğretileri sorgulanmaya başlanmıştır. Böylece dikkatler, dünya ötesini amaçlayan Hristiyan öğretisi yerine bu dünyaya yönelmiştir. Bu yönelmenin sonucunda da bilginin kaynağı olarak dinî

⁴ Deizm ve deistler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: Clarke, S. (1998). *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University, s. 157-167.

metinler değil doğa ve doğa olaylarının temelindeki neden-sonuç ilişkileri temele alınmıştır. Batı dünyasında özellikle de bilim alanında yaşanan bu gelişmeler, din-bilim tartışmalarını beraberinde getirmiştir (Coşkun, 2017, s. 55-57). Bütün bunlar, skolastik felsefede ‘aklın’ sınırlı kullanımının ve dinin öğretileri dışında doğru kabul etmeyen varlığının karşısında Aydınlanma felsefesinde yüceltilmiş değer olarak kabul görmesini daha anlaşılır hale getirmektedir.

Batı dünyasında XVI. yüzyıl ve sonrasında yaşanan gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda dini, deizmi hazırlayan tek bir neden olarak değerlendirmek doğru olmaz. Emre Dorman, deizmin ortaya çıkışına zemin hazırlayan unsurları iki ayrı kısımda aşağıdaki şekilde sıralamaktadır:

Tarihsel Arka Plan; Deizmi Tetikleyen Temel Unsurlar:

- 1.Felsefî Düşüncelerin Deizm Üzerindeki Etkileri,
- 2.Kilise’nin Ortaçağ’daki Skolastik Düşünce Yapısı
- 3.Skolastik Düşünceden Bağımsızlaşma Arayışları: Rönesans Düşüncesi
- 4.Reform ile Yükselen Dinî İhtilaf ve Arayışlar
- 5.Luther’in Kilise’ye Tepkisi ve Protestanlığın Ortaya Çıkışı
- 6.Protestanlığın Sonuçları ve Yeni Dinsel Yaklaşımlar
- 7.Dinî ve Siyasî Savaşlar
- 8.Doğal Dine Dayalı Siyaset Anlayışı
- 9.Büyük Coğrafi Keşiflerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
- 10.Bilimsel Gelişmelerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
- 11.Ortaçağ’a Hâkim Evren Anlayışı ve Rönesans ile Birlikte Ortaya Çıkan Değişim Evrenin Bir Makine Olarak Tasavvur Edilmesi
- 12.Doğadan Hareketle Yaratıcıya Ulaşma Yolu: Doğal Teoloji

Ortaya Çıkışının Teolojik Nedenleri:

1. Teslis inancı ve Hz. İsa'nın kişiliği meselesi (Tanrı ve peygamber tasavvuru)
2. Kutsal Kitaba karşı güvensizlik (Vahyin ve doğal dinin bozulması)
3. Asli günah inancı
4. Kilise ve din adamlarının baskı ve uygulamaları (Tanrı ile insan arasında araçlar sokulması)
5. Papalık kurumu ve kilisenin yanılmaz kabul edilen dini otoritesi (Farklı görüşlerdeki kişilerin aforoz edilmesi)
6. Rönesans ve reform süreci (Luther'in Katolik kilisesine başkaldırması)
7. Aydınlanma düşüncesi (Aklın gücüne duyulan güven)
8. Kurtuluşun yalnız Hristiyanlıkta olduğu inancı
9. Akıl-Vahiy ilişkisi (Dinin sadece iman meselesi kılınması ve aklın saf dışı bırakılması)
10. Din-Bilim çatışması
11. Hristiyanlığın gizemli yapısı (Tertülyanüs "Saçma olduğu için inanıyorum" anlayışı) (Dorman, 2017, s. 221-222).

Emre Dorman'ın belirlediği bu nedenler deizmin kabul edilmesinde ve yaygınlık kazanmasında etkin rol oynamıştır. Deizm, akli merkeze alırken kilisenin otoritesini sarsmış, Hristiyan öğretilerinin yıkılmasına neden olmuştur. Bu durum da Aydınlanma sürecinin başlamasına zemin hazırlamıştır.

Bu çalışmanın konusu üzerinde en fazla etki alanına sahip olan Fransız Aydınlanması olduğu için Fransa'da deizm, temsilcileri ve onların görüşleri de söz konusu edilmelidir. Macit Görberk, Aydınlanmanın din konusunda en radikal görüşlerine Fransa'da ulaştığını ileri sürmektedir. Fransa'da din ya da Tanrı algısı konusunda kalem oynatanların en tanınmışları

Holbach (d. 1723, ö. 1789), Diderot (d. 1713, ö. 1784) ve Voltaire (d. 1694, ö. 1778)'dir (Gökberk, 2017, s. 323-324).

Voltaire, kariyerinin ilk yıllarında Aydınlanma'nın yaşandığı İngiltere'de bulunmuş ve Aydınlanma düşüncesinin özellikle de İngiliz deizminin Fransa'ya taşınmasında etkili olmuştur. O; Fransa'da kilisenin dogmatik öğretilerine karşı çıkar, vahiy ve Tanrı kavramını reddeder. Ona göre dinin değerini insanlara kazandırdığı ahlaki boyutu belirlemektedir ve o; kiliseleri, inanç ve tarikatları 'hoşgörüsüzlük'le suçlamaktadır. Voltaire, vahyin karşısında aklın olması gerektiğine inanır çünkü ona göre matematik ve fizik bilgilerimizi borçlu olduğumuz akıl, bize Tanrı'nın var olması gerektiğini kavramamızı sağlar. Akıl bize iyi düzenlenmiş bu dünyadan hareketle bir yaratıcısının bulunduğunu idrak etmemize de yardımcı olur. Ancak onun nezdinde teolojinin karmaşık düzleminde kaybolmak istemiyorsak Tanrısallığın vasıfları ve belirtileri üzerine yorumlar yapmaktan kaçınmalıyız. O; birden fazla Tanrı'nın varlığına inanmayı, mükemmellik ve her şeyi kuşatma kavramlarıyla çeliştiği için kabul etmez (Ewald, 2013, s. 58-63). Voltaire için evrenin tek yaratıcısı olarak kabul edilen desit bir Tanrı algısının asıl önemi, ahlakın merkezi konumunda olması ve ahlak için tek güvenilir kaynak olmasındandır. Bu nedenledir ki Tanrı hakkındaki görüşler ahlaki bilince dayandırılmalıdır (Gökberk, 2017, s. 324). Voltaire, Tanrı'nın varlığına inanmaktadır ve ona göre bu inanç insanın doğasında yerleşiktir. O, insan fitratında bulunduğunu iddia ettiği iyilik ve adalet duygusunun zamanla kötülüğe ve eşitsizliğe evrildiğini fakat insanın tabiatında mevcut olan ışığın ona yeniden kılavuzluk edebildiğine de inanmaktadır. Voltaire'nin bu görüşleri, Hristiyanlığın insanın günahkâr doğduğu anlayışıyla ve dolaylı olarak da Hz. İsa'nın kurtarıcı addedildiği inançla çelişmektedir. Ayrıca mevcut kilise anlayışına ve ruhani otoritesine aykırıdır (Erdem, 1994, s. 110).

Diderot, din konusunda Voltaire'nin aksine istikrarlı kabul edilebilecek anlayışa sahip değildir. Onun din konusundaki görüşleri zamanla evrilmiştir. Diderot ilk dönemine ait

yazılarında Tanrı bilgisini ahlakın yüksek düzeyine ulaşmada gerekli görmektedir ve ahlaka aykırı olan bir Tanrı kavramını ateizmden (Tanrı tanımazlık) daha yıkıcı bulmaktadır (Ewald, 2013, s. 74).

Diderot, üç gün içinde kaleme aldığı söylenen *Filozofça Düşünceler* adlı eserinde ise tam bir tutarlılık arzetmemekle birlikte deist düşünceye daha yakın görüşlerine yer vermektedir. O, “Halk, ermişliğe varmak için yabani hayvanlarla beslenir, bütün toplumsal sevgilerin yıkıntıları üstünde binlerce sütun yükselir, sütunlar üzerinde yaşayan bu yeni milletin bireyleri gerçek birer hristiyan olabilsinler diye, din yolu ile, doğal duygularından soyulur, insanlıktan çıkarılır, heykelleştirilir” (Diderot, 1963, s. 11) sözleriyle yaşadığı çağın dini inancı konumunda olan Hristiyanlığı insanları fitratlarından uzaklaştırmakla, donuklaştırmakla suçlar. O da çağın diğer düşünürleri gibi eleştirilerini mevcut dine yöneltmektedir.

Diderot, daha önce adı geçen aynı eserinde dönemin ve Hristiyanlığın var olan Tanrı kavramına şu sözleri ile karşı çıkmaktadır:

Bana Yüce Varlık diye tanıtılan şeyin görünüşüne, öfkeye düşkünlüğüne, öc alışının şiddetine, batırdığı kimselerin elinden tuttuğu kimselere oranı bakımından yapılacak karşılaştırmalara bakarak, en doğru kişi bile onun var olmadığı sonucunu çıkarabilir. İnsanlar, öte dünyada korkacak hiçbir şey olmadığına inanabilseydiler, bu dünyada daha rahat olurlardı: Tanrı yoktur düşüncesi hiç kimseyi korkutmaz ama ya dedikleri gibi birisi varsa, düşüncesi insanı korkutur (1963, s. 12).

Diderot, yine aynı eserinde Tanrı olgusunun varsayımsal olduğunu ifade ederek bu şekilde varlığı ileri sürülen bir Tanrı’yı sonrasında aşmaya çalışmayı absürt bulmaktadır. Tanrı’nın varlığını maddi dünyadaki mükemmel nizama karşın manevi dünyadaki aksaklıklar sebebiyle reddetmektedir:

İnsanın Tanrı tarafından yaratıldığı boş bir inançtır. Dünyanın öncesiz ve sonsuz olduğu, ruhun ölümsüzlüğünden daha az akla yatkın değildir. Çünkü hareketin, ilkesi salkım olduğu halde, bu evreni nasıl meydana getirebildiğini anlamıyorum. Hiç gereği yokken varsayılan bir varlığı ileri sürüp bu güçlüğü yenmeye çalışmaksa gülünç olmaktadır. O varsayılanı anlamamanın yolu da yoktur ya! Madde dünyasında göze çarpan harikulâde şeyler, üstün bir zekânın varlığına kanıt sayılsa bile manevî dünyada göze çarpan bozukluklar Tanrı kavramını yok etmeye gene de yeter. Diyorum ki her şey bir Tanrı eseri ise, her şeyin olabildiği kadar iyi olması gerekir. Çünkü her şey olabildiği kadar iyi değilse ya Tanrı'nın buna gücü yetmiyor ya da bunu isteyerek kötü yapmıştır. Onun varlığını ortaya çıkarmak için bundan daha iyi bir yöntem olamaz (1963, s. 14).

Diderot'nun “Üstün zekâlı bir varlığın bulunduğunu gösteren sevindirici kanıtlar ancak Newton (d. 1643, ö. 1727)'un, Musschenbroeck (d. 1692, ö. 1761)'un, Hartsoeker (d. 1656, ö. 1725)'in, Nieuwentyt (d. 1654, ö. 1718)'in eserlerinde bulunabilir. Bu büyük adamların sayesinde dünya artık Tanrı değil, çarkları, kayışları, makaraları, zembereği, ağırlıkları bulunan bir makinadır” (1963, s. 16) sözleri onun deizmden panteizme (Tüm Tanrıçılık), panteizmden materyalizme kayan düşüncelerinin kanıtı niteliğindedir. Ayrıca onun bu sözlerinde bilim adamları tarafından yapılan keşifler neticesinde kusursuz bir yaratıcı fikrine ulaşıldığı sezdirilmeye çalışılmaktadır.

Çağın değişen ve farklılaşan Hristiyanlık algısı, olağanüstülüklerden, mucizelerden arındırılmış, aklın süzgecinde yeniden şekillenmiş Hristiyanlığın ifadesi Diderot'un;

Tanrı esinleri, mucizeler ve olağanüstü dinsel görevler geçmişte kaldı. Hristiyanlık böyle heyecanlara muhtaç değildir artık. Bugün içimizden biri Yunus peygamber rolü oynamaya kalkışsa da sokaklarda dolaşarak “Ancak üç gün kaldı, ondan sonra Paris yok olacak: Parisliler, günah çıkarttırın, tövbe edin, yoksa üç gün içinde mahvolacaksınız” diye bağırса hemen yakalanıp yargıç önüne çıkarılır, yargıç da onu tımarhaneye yollamaktan geri kalmaz (1963, s. 27) sözlerinde karşılığını bulmaktadır. Onun bu sözleri Aydınlanma'nın din üzerindeki etkisinin sonuçlarının yansıması olarak da değerlendirilebilir.

Fransa’da Aydınlanma düşüncesinin din konusundaki algısının şekillenmesinde önemli katkıları olan bir diğer filozof da Holbach’tır. Holbach’ın düşünceleri Diderot’un düşünceleri kadar değişken olmamakla birlikte deizmden çok materyalizme yakındır. Materyalizm ise, “yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu ileri süren görüş”tür (Cevizci, 2002, s. 692). Holbach’ın materyalizme dair görüşlerinin yer aldığı ve *Système de la nature* (Doğanın Sistemi) adını taşıyan eseri materyalizmin kutsal kitabı olarak kabul edilmektedir. O, bu eserinde materyalizmi şematize edip sistemleştirmiştir (Ewald, 2013, s. 136). Holbach, eserinin ikinci kısmında Tanrı kavramına yönelik eleştirilerine yer vermektedir. O, Tanrı kavramının insanların bazı doğa olayları karşısında hissettiği korkudan ve bilgisizliklerinden doğduğunu ileri sürmektedir. Ona göre maddeyi aşan her şey kuruntudan ibarettir. Onun bu görüşü sadece Hristiyanlığa değil deizme de yönelik bir eleştiri niteliği taşımaktadır. O, dinî izler taşıdığı gerekçesiyle panteizmi de reddeder. Ona göre Tanrı inancı insanlığın perişanlığının ve bozukluğunun temel kaynağıdır. O; Tanrı kavramının karşına ateizmi yerleştirir ve onun nezdinde ateizm; insanı gereksiz korkulardan kurtarır, nedensiz vicdan azabından korur (Gökberk, 2017, s. 324). Holbach’ın bu görüşleri evreni yalnızca maddesel boyutuyla algıladığının kanıtı niteliğindedir. Onun madde kavramı ruhsal ve zihinsel olan her şeyi bünyesinde barındırır. Bu açıdan değerlendirildiğinde aslında onun görüşlerinde düalizme yaklaşan bir taraf sezilir (Ewald, 2013, s. 142). Ancak o, maddeyi ve ruhu gerçek kabul eden düalizmin aksine ruhun gerçekliğini reddetmektedir. Ona göre ruhsal olan sadece maddenin hareket biçimidir.

Holbach; materyalist düşüncesinin temel unsurları, madde, hareket ve nedenselliktir. O, bütün evrenin hareket halinde bulunan maddeden teşekkül ettiğini belirterek maddenin özünün eylem ve hareket olduğunu ileri sürmektedir. Varlığın ancak cisimsel olabileceği inancına sahip olan Holbach için ruhun ve Tanrı’nın varoluşu kabul edilebilir değildir

(Cevizci, 2002, s. 692). Holbach ve onun gibi düşünen çağdaşlarının din konusundaki bu tepkileri, mevcut yönetimin ve kilisenin dayatmalarının sonucu olarak değerlendirilebilir.

Fransa’da Aydınlanma düşüncesinin dine bakış açısının; Voltaire, Diderot ve Holbach’ın görüşleri çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Çünkü Voltaire’de, Aydınlanma üzerine az ya da çok kalem oynatan araştırmacıların deizmin Aydınlanma’nın dini olduğu yönündeki görüşlerinin yansıması bulunmaktadır. Diderot’nun düşünceleri de Aydınlanma süreci boyunca değişiklik gösteren Tanrı ve evren kavramlarını içermektedir. Holbach ve onun din konusunda öne sürdüğü fikirleri ise Aydınlanma’nın din anlayışı olarak kabul edilen deizme aykırıdır. Onun materyalist görüşlerinin onu ateizme götürdüğünü dile getirmek yanlış olmaz. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda o yüzyılda evreni yaratan bir Tanrı’nın var olduğunu kabul eden filozof ve düşünürlerin yanı sıra Tanrı’nın varlığını reddeden ve dini bilimsel gelişmelerin önündeki en büyük engel olarak nitelendirenlerin de var olduğu aşîkârdır.

Dini, kilisenin baskılarının etkisiyle bilimin ilerlemesinde engel addedenler, materyalist ve pozitivist görüşlere sahip düşünür ve filozoflardır. Fransa’da maddeyi tek gerçek olarak kabul eden materyalizmi Holbach’ın görüşleri şekillendirmiştir. Pozitivizm ise “bilim temeli üzerinde yükselen bir felsefe olup, bilimlerle birlikte, nesnelliği gözetir ve aktüel varoluş alanından, fenomenler düzeyinden öteye geçmenin meşru bir geçiş olmadığını öne sürerek, kendisine bilimlerin ulaştığı sonuçları sistematize etme ve bilimsel bir dünya görüşü oluşturma görevi yükler” (Cevizci 2002, s. 848). Pozitivizm, bilimin ortaya koyduğu kavramları açıklar ve temellendirir. Pozitivizm kelimesi, gelenekseli terk etmek anlamına karşılık olarak ilk kez XIX. yüzyılın ilk yarısında Auguste Comte (d. 1798, ö. 1857) tarafından kullanılmıştır. Comte, pozitivistin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Comte göre ilahiyatçı, metafizik ve pozitif felsefe olmak üzere üç çeşit felsefe vardır. Ancak insan zekâsının ulaşabileceği son felsefe pozitif felsefedir. Comte, “Pozitif felsefenin temel özelliği,

bütün olayları tabîi değişmez kanunlara bağlı olarak kabul etmesidir. Bütün çalışmalarımızın, çabalarımızın amacı bu kanunların keşfi ve onları mümkün olan en az sayıya indirmektir. İlk ve son sebeplerin araştırılması bizim için kesin olarak erişilmez ve anlamsız bir şeydir” sözleriyle pozitivistin sahip olması gereken temel özelliğe vurgu yapmaktadır (A. Comte, 1907, s. 8, Aktaran: Korlaelçi, 2002, s. 15). Comte göre, insan zekâsı varlıkların gerçek nedenlerini bilmek konusunda yetersizdir ve bilim süreklilik arzeden doğa kanunları kurmakla yetinmelidir. Pozitivistin amacı, felsefeyi bilimselleştirerek gerçek ilmi yaygınlaştırmak ve toplumsal yönetimi sistemleştirmektir. Pozitivizm için asıl olan bilgi pozitif bilgidir. Pozitif bilgi; olayı, kendi dışındaki bir nedenle değil, başka bir olayla açıklayan bilgidir. Pozitivizmde, tek bir olayın hiçbir değeri yoktur, onu ilim yapan başka bir olayla olan bağlantısıdır. Bilimler, ne kadar yalın olurlarsa o kadar pozitif olurlar. Pozitivizme göre ilimler daima izafidir. Çünkü ilimlerin ilerleyişi bireylere, bireylerin durumlarına, oluşumlarına bağlıdır. Ayrıca yeni olay ve kanunların keşfi her zaman için mümkündür. Bu sebeptir ki tamamlanmış bir ilimden söz edilemez (Korlaelçi, 2002, s. 17-19).

Pozitivistin din anlayışının kurucusu da Auguste Comte'dur. Comte, dinlerin tamamının işlevini yitirdiğini belirterek bu süreci, pozitivistin din anlayışı olan ‘İnsanlık Dini’ne geçiş için hazırlık aşaması olarak niteler. Pozitif dogmaya göre ‘İnsanlık’ beşerin tek ve hakiki yaratıcısıdır ve insanlık kelimesiyle de dünya tarihi boyunca insanlığa hizmet edenlerin tümü kastedilmektedir. Bu dinin esaslarını bilim yazacaktır. Pozitivizm önceki dinleri reddetmesine rağmen dinsiz olunamayacağının da altını çizer. Pozitivizm; dini, ahlaki disiplini, kuralları ve adaleti ikame ettirdiği gerekçesiyle toplumsal düzenin yegâne temeli addeder. Pozitivistin kurduğu yeni din, ilke olarak aşkı, temel olarak düzeni ve amaç olarak da ilerlemeyi benimser (Korlaelçi, 2002, s. 30-31).

Auguste Comte, pozitivistin tüm dünyaya yayılması için tek Tanrı inancına sahip devletlerin aktif rol alması gerekliliğinin elzem olduğunu dile getirmektedir. Batı bu amacını

gerçekleştirmek için bu devletlerde büyük elçilikler kurmak mecburiyetindedir. Comte, bu elçiliklere katolikliğin ve müslümanlığın etkisiyle aynı tarih sahnesinde rol alan medeniyetler arasındaki kardeşlik bağını geliştirmek vazifesini yükler. Ona göre ilk sırada da bu devletlerden Rusya ve Türkiye yer almalıdır. O, yenileşmiş müslümanların Afrika'yı pozitivist dine inandırmada Batılı havarilerden daha aktif rol oynayacağı gerekçesiyle Türkiye'nin pozitivizmin yayılmasındaki önemine dikkat çekmektedir. Comte bu amacını gerçekleştirmek için dönemin sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya bir mektup yazar (Korlaelçi, 2002, s. 26).

Auguste Comte, Mustafa Reşid Paşa'ya 4 Şubat 1853'te , Rus Çarı Nicolas'ya yazdığı mektuptan (20 Aralık 1852) yaklaşık bir yıl sonra mektup yazmıştır. Ancak mektuba Mustafa Reşid Paşa⁵ tarafından cevap yazılıp yazılmadığına dair bilgiler mevcut değildir. Mektubun giriş kısmı şu şekilde başlamaktadır:

Osmanlı İmparatorluğu'nun eski büyük veziri (Sadrazam) Excellence Reşid Paşaya

Asrımız, Avrupa'da Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arz ediyor. Toplumsal hareketleri idareden aciz hâle gelmiş batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddî düzenin derhâl korunmasında zarurî olmasına rağmen, devrim hâlini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerinin başında kalan doğulu şefler, her hükümetin “iyiliğe teşvik, kötülüğe mukavemet”le hülasa edebilen çift görevlerini yapmaya çaba sarfediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye’de Rusya’dakinden daha az belirgin değildir. Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir sultanın cesurane ilk defe yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor (Korlaelçi, 2002, s. 104-105)...

⁵ Mustafa Reşid Paşa (1800-1850): “Osmanlı sadrazamıdır ve Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamlarındandır.” Paşa, 3 Kasım 1839 tarihinde Osmanlı Devleti için yenileşme döneminin başlangıcı olarak kabul edilen Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesini sağlamıştır. Paşa, farklı dönemlerde birkaç kez Paris'e elçi olarak görevlendirilmiştir ve dönemin siyasi olayları karşısında verdiği tepkiler dolayısıyla belirli aralıklarla göreve tayin edildiği ve azledildiği için altı kez sadrazam olmuştur. Osmanlı'nın dış siyasetinin şekillenmesinde ve ana çizgisinin belirlenmesinde önemli görevler üstlenmiştir (Beydilli, 2006, s. 348-350). Paşa modernleşmenin ilk öncülerindendir. Ayrıca İbrâhîm Şinâsî'nin de hamisidir.

Auguste Comte; mektubunun girişinde, Doğu ve Batı dünyasının içinde bulunduğu toplumsal çerçeveyi genel olarak tasvir etmektedir. O, Batılı yöneticilerin ülkelerindeki toplumsal huzursuzlukları ve anarşiyi engellemek için baskı yaptığını belirtirken Doğulu yöneticilerin ise hükümet geleneğine yakışır şekilde halkını olması gerektiği gibi yönetmek için çabaladığının altını çizmektedir. Comte mektubunun giriş kısmını ‘zihinsel ve toplumsal bir yenileştirme’ olarak nitelediği pozitivist davetini arz ederek bitirmektedir. O, mektubuna doktrininin genel özetinin yer aldığı *Pozitivizmin İlmihali* ve görüşlerinin daha düzenli olarak ifadesini bulduğu *Pozitif Sistem* adlı iki kitabının kabul ve tasdikini ümit ettiğini ifade ederek devam ettirmektedir.

İnsanlığın yaşamakta olduğu tarihsel süreç, politeizmin milli inançları beslediğine monoteizmin ise ittihadı gerçekleştiremediğine tanıklık etmiştir. Bu nedenle Auguste Comte göre Doğu ve Batı aynı iştiaqla o ana kadar ulaşamadığı evrensel dini aramaktadır. Onun nezdinde bu durumun tek çaresi, ilahî olan her inancı göz ardı ederek toplumsal, insani ve ferdî varlığın tamamını pozitif bir inançla kuşatacak evrensel bir dini keşfetmektir. O, gençlik yıllarından beri farkında olduğu bu problemin çözümünü gerçekleştirmek için çaba sarfettiğini ifade etmektedir. Onun düşünce sisteminde yer alan üç felsefe (ilahiyatçı, metafizik ve pozitif)’nin aşamalar şeklinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu nedenle mektubunun sonunda İslam’ın metafizik geçişi gerçekleştireceğini ve müslümanların evrenselliği sistemleştiren pozitivistlere geçerek peygamberlerine özgü öğretilerini devam ettirmekte oldukları hislerini kaybetmeyeceklerinin altını çizer. O, Osmanlı toplumunun insanlık dinini tercih ederek İslam’ın ittihad ruhuna daha iyi ulaşacağını iddia ettiği cümlesiyle mektubuna son vermektedir (Korlaelçi, 2002, s. 104-107). Bu mektup, onun pozitivistin Doğu dünyasına yayılması için Türkiye’ye yüklediği ehemmiyetin delillerini barındırmaktadır.

Auguste Comte'un sistemleştirdiği pozitivizm, onun ölümünden sonra merkez haline getirilen evinde öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Öğrencilerinin faaliyetleri, pozitivizmin Fransa ve diğer devletlere yayılmasında rol oynamıştır (Korlaelçi, 2002, s. 68). Pozitivizmin Doğu dünyası üzerindeki yankısında Comte'un öğrencisi Ernest Renan (d. 1823, ö. 1892)'ın katkıları yadsınamaz. Ernest Renan'a göre pozitivizmin amacı, doğa üstü bulaşmış tüm inanç sistemlerini yıkmaktır. Bu amaç doğrultusunda Renan, ilk hedef olarak İslam'a işaret etmektedir:

İlk yıllarında bir din olarak henüz şöyle böyle teşekkül etmiş olan ve o zamandan beri garip bir alinyazısı ile durmadan yeni bir kuvvet ve kararlılık derecesi kazanan İslâmlık, yalnız Avrupa biliminin tesiri ile yok olacak ve tarih bu muazzam olayın sebeplerinin ortaya çıkmaya başladığı yüzyıl olarak bizim asrımızı gösterecektir. Doğu memleketlerinin gençliği Avrupa bilimini almak üzere Batı okullarına gelmekle, bu bilimin tabî ve ayrılmaz neticesi olan şeyi rasyonel metodu, tecrübe zihniyetini, gerçeklik duygusunu, her türlü tenkid dışında tasarlandıkları besbelli olan din masallarına inanmanın imkansızlığını beraberlerinde alıp götürecektir...Şüphe yok ki Batı'nın fikirleri modern metotlarla ülfet peyda eden zekâlarda Kur'an'dan daha fazla kuvvet bulmakta gecikmeyeceklerdir (1965, s. 59-60).

Ernest Renan'a göre din yaratmak, yaymak ve mistik bir boyut kazandırarak vahye dayanan bir kitap teşekkül etmek Sami ırkını mahsustur. Felsefenin vatanı Yunan ve Hint semaları altındadır. Sami ırkı, fikirlerini remizlerle ve muammalarla ifade eden, hakikati sır perdesiyle örten mabet bilimini benimsemektedir. Onun Doğu hakkındaki görüşleri de aynı niteliğe sahiptir:

Şark bize teşkilatlı büyük dinlerin tapınağı olarak görünür. Şark daima, mitlerin doğduğu psikolojik ruh haleti içinde yaşamıştır. O hiçbir zaman rasyonalizmi temsil eden tam bir şuur berraklığına ulaşmamıştır. Şark, hiçbir zaman mucizeye muhtac olmıyan gerçek felsefi büyüklüğü anlamamıştır. O, mucizesi olmıyan bir bilgeye ehemmiyet vermez. Kutsal kitap münhasıran bir Asya mahsulüdür. Avrupa bir tane bile kutsal kitap yaratmamıştır (1965, s. 43).

Doğu ve Sami ırkı konusunda bu görüşlere sahip olan Ernest Renan, İslam'ın bilime engel olduğuna dair fikirlerini de 1883 yılının Mart ayında Sorbonne'da verdiği konferansta söz konusu etmektedir. Bahsi geçen konferansta, müslüman memleketlerin inhitatını İslamla idare edilmelerine bağlamaktadır. O, gerçek bir müminin dar görüşlü olduğunu, kafasının fikre, bilime ve yeni bir şey öğrenmeye kapalı bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, on on iki yaşına gelmiş bir müslüman çocuğu dini terbiye almaya başladığında mutaassıplaşır, mutlak hakikat zannettiği şeye sahip olmanın verdiği aptalca gurura kapılır, kendini imtiyaz sahibi addederek diğer dinleri hor görmeye başlar. Dahası Allah'ın dilediği kişiye ikbal ve iktidarı verdiğine inandığı için öğrenime, bilime, Avrupa'nın fikirlerini teşkil eden her şeye karşı son derece katı bir tutum sergiler. Renan, aynı konuşmasında İslam medeniyetinin ilmî açıdan en parlak dönemi sayılan Abbasi asrındaki başarının arkasında yatan neden olarak Yunan ve İran kültürünü göstermektedir ve her alanda meydana gelen gelişmelerin iki kültürün ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, doğru düşüncenin ve bilginin yegâne kaynağı Yunanistan'dı ve Bağdat'ın bir dönem Batı'ya üstünlüğü, Yunan geleneğine yakından temas etmesinden ileri gelmektedir. O, İslam dininin Ortaçağ'ın başında felsefeye tahammül etmesini de insicamı sağlayamamış ve terör için henüz teşkilatlanmamış olmasına bağlamaktadır. O, İslam'ın zayıf zamanlarında liberal, kuvvetli zamanlarında ise haşin ve yıkıcı davrandığını aynı nefretle sözlerine eklemektedir. Renan, bu görüşüne dayanarak İslam dininin başlangıçta yıkamadığı bilim ve felsefenin onun için şeref sayılamayacağını da ifade etmekten çekinmemektedir (1946, s. 184-199). Renan'ın bu görüşleri müslümanların dönemin ilimlerine olan katkılarını göz ardı ettiğinin kanıtıdır. O; İslam'ı bilimin karşısında yer alan, felsefeye tamamen arkasını dönmüş, imar etmekten ziyade harap etmeyi kendisine ilke edinmiş bir din olarak tasvir etmektedir.

Ernest Renan'ın İslam dinini itham ettiği konferansı Journal des Débats (Münakaşa Gazetesi)'da yayımlandı. Konferansın yayınlanmasının ardından Hintli âlim Emir Ali (d.

1858, ö. 1919) *Spirit of Islam* (İslamın Ruhu) isimli eserinde, Namık Kemal (d. 1840, ö. 1888) *Renan Müdafaaanamesi* adını verdiği eserinde, Cemâleddin Efgânî (d. 1838, ö. 1897) *Journal des Débats*'da, Louis Massignon *Revue des études Islamiques* (İslami Tedkikler Mecmuası)'de ve Petersburglu İmam Bayezidov bu konferansa cevap verdiler (Hamidullah, 1958, s. 5). Renan'ın konferansına karşılık yazanlar arasında Mısır ve Türkiye modernleşme sürecinde Rifā'a Rāfī' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī ile birlikte önemli bir rol üstlenen Cemâleddin Efgânî ve Namık Kemal dikkat çekmektedir.

Ernest Renan'ın konferansına ilk cevap verenlerden biri Cemâleddin Efgânî'dir ve Efgânî'nin bu yazısı, Renan'ın karşılık vermeye gerek gördüğü tek makaledir. Efgânî'nin bu konferansa dair görüşlerine yer verdiği yazısı, o günlerde Paris'te yaşayan Jön Türklerden Halil Ganem'in haftalık ve Arapça olarak yayın hayatına hazırladığı *el-Başîr* gazetesinde 3 Mayıs 1883 tarihinde *el-İslām ve'l-İlm* başlığı ile yayımlanmıştır. Efgânî'ye ait olan bu metin Homa Pakdaman tarafından tanıtılarak *L'Islamisme et la Science* adıyla Fransızcaya çevrilmiştir. (Pakdaman, 1969: 290-291, Aktaran: Cündioğlu, 1996, s. 29,) Efgânî'nin bu makalesinin neşrinden 15 gün sonra Renan'ın konferans metninin de yayımlandığı *Journal des Débats* gazetesinde 18 Mayıs 1883 tarihinde Efgânî'ye ait bir yazı daha neşredilir (Cündioğlu, 1996, s. 30). Efgânî'nin bahsi geçen bu yazısı *Journal des Débats* gazetesinde aşağıdaki takdimle yayımlanır:

Malum olduğu üzere Şeyh ulema zümresindendir. Paris'e dilimizi öğrenmeğe, Avrupa medeniyet ve ilimlerini tahsil etmeye gelmiştir...Yine hatırlardadır ki, geçenlerde bir konferans vermiş, büyük bir alâka toplayan bu konferans ilk defa olarak gazetemizde yayımlanmıştı. Şeyh Cemâleddin bize bu vesile ile Arapça bir mektup yollamış Muharririmizin konferansı hakkında düşündüklerini yazıyor. Şeyhin mektubunu mümkün olduğu kadar sadakatle tercüme ettirdik. Doğu'da düşünce ve

medeniyetimizin nasıl anlaşıldığını göstermek için takdim ediyoruz⁶ (Meriç, 2017b, s. 70).

Cemâleddin Efgānî'nin bu yazıyı Arapça yazdığına dair tek kanıt bu takdim yazısıdır. Efgānî ve düşünce dünyası üzerine yapılmış pek çok çalışmada, Efgānî'nin Ernest Renan'a yazmış olduğu her iki yazısının da Arapça aslına ulaşılamadığı belirtilmektedir. Ne ilginçtir ki Efgānî'nin bahsi geçen bu yazılarının Almanca, İngilizce ve Fransızca çevirileri bulunmasına rağmen Arapça aslı şimdilik mevcut değildir. Gerek Batı dünyasında gerek de Doğu dünyasında Efgānî üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar, yazıların bu dillerdeki çevirilerine atıf yapmaktadırlar.⁷

Cemâleddin Efgānî'nin ilk yazısını daha çok siyasi bir amaçla kaleme aldığı ve yazısının içeriğini de Fransız ve İngilizlerin Doğu dünyası üzerinde tatbik ettikleri sömürgeciliğin mukayesesinin oluşturduğu belirtilmektedir. Ernest Renan'ın konferansına cevap niteliği taşıyan yazısı ikincisidir (Cündioğlu, 1996, s. 30). Efgānî, zamanının en büyük ve meşhur filozofu olarak nitelendirdiği Ernest Renan'ın verdiği konferanstan haberdar olduğunu belirterek mektubuna başlamaktadır. Efgānî, bu yazısını mektup olarak nitelendirir ve içeriğinin de Renan'ın konferansının kendisinde telkin ettiği görüşlerden oluştuğunu ifade eder. Gazetede yer verilmesini rica ederek mektubunun giriş kısmını tamamlar. Renan'ın konferansına dair genel bir değerlendirmede bulunduktan sonra bu konudaki kendi görüşlerini açıklar:

Bay Renan'ın nutku başlıca iki noktayı kapsamaktadır. Meşhur filozof, Müslümanlığın, aslında ilmin gelişmesine karşı olduğunu ve Arap halkının mîzâcî

⁶ Cemâleddin Efgānî'nin Renan'a yazdığı mektubu Cemil Meriç için Les Débats gazetesinden kopya eden kişi o vakitler Paris'te Doktora çalışmalarına devam eden Mahmut Ali Meriç'tir. Mahmut Ali Meriç, Cemil Meriç'in babasıdır.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Meriç, C. (2018). *Kültürden İrfana* (6. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 229.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan ve "Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı, *Divan*, 2, s. 1-94.

itibariyle, felsefeyi ve metafizik ilimleri sevmediğini isbat etmeğe çalışmaktadır. Bay Renan demek istiyor ki, bu değerli nebat, sahrada esen rüzgarın esintisinde kurumaktadır. Fakat, bu nutku okuduktan sonra, engellerin münhasıran İslâm dîninin bünyesinden mi yoksa, dünyada yayılış şeklinden ve bu dîni kabul eden milletlerin karakter, gelenek ve kâbiliyetlerinden veya bu dîni zorla kabule mecbur edilen milletlerden mi neş'et ettiğini sormaktan insan kendini alamamaktadır. Muhakkak ki, Bay Renan bu noktaları aydınlatacak zaman bulamamıştır. Fakat teşhis yerindedir (Yalçinkaya, 1995, s. 170).

Cemâleddin Efgānî, hastalığa benzettiği bu durumun sebeplerinin tespitinin, çaresinin temininin çetin bir iş olduğunu dile getirmektedir. O, bu konudaki görüşlerine bir milletin salt aklın rehberliği ile yetinemeyeceğini, iyiyi kötüden ayırmakta aciz kalacağını, nedenleri ve sonuçları idrak edemediği için tereddüt yaşayacağını ekleyerek devam eder. Ona göre, bunların sonucunda boşluk içine düşmüş olan millet tedirgin zihninin durulabileceği bir mecra arar. Bu arayış içinde olan milletin izleyeceği yol ve varacağı istikamet onun kaleminden şu şekilde tasvir edilmektedir:

İnsanoğlu için yorgun şuurunun huzur bulacağı sığınacak bir yer aramak zarûreti doğmuştur. İşte o zaman bir mürebbi zuhûr etmiş ve yukarıda söylediğim gibi, aklın ilhâmlarını izlemeye mecbur edecek kuvvete sahip olmadığı için, insanı meçhule itmiş ve hayâlin tatminini mümkün kılacak geniş ufuklar açmış ve bu ufuklarda insan, arzularının tam olarak tatmininden başka, en azından ümitlerinin gerçekleşmesi için sonsuz bir saha bulmuştur. Ve beşeriyet aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların nedenlerini gizli taraflarını bilmediği için, mürebbilerinin nasihat ve emirlerine uygun olarak hareket etmeye mecbur edilmişti (Yalçinkaya, 1995, s. 171).

Bu mecburiyet, beşeriyete en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, mürebbiler bütün olayların bu varlıktan kaynaklandığını kabul ediyorlar ve bu hususun yarar ve sakıncalarının tartışılmasına müsaade etmiyorlar. Bunun insan için en ağır ve en küçültücü bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat Müslüman, Hristiyan veya putperest olsun alınan bu dîni terbiye sayesinde, bütün milletler barbarlıktan kurtulup daha ileri bir medeniyet seviyesine doğru yürüdüklerini inkar etmek de mümkün değildir (Yalçinkaya, 1995, s. 171).

Bilimin gelişmesinde Müslümanlığın bir engel olduğu doğru ise, bu engelin, bir gün ortadan kalkmayacağını söylemek mümkün müdür? Müslümanlık bu bakımdan diğer dinlerden hangi noktada ayrılmaktadır (Yalçinkaya, 1995, s. 171)?

Cemâleddin Efgânî, bütün dinlerin müsahamasız olduğunu, Hristiyanlığın dinî vesayetten kurtularak özgürce bilim yolunda ilerlediğini buna karşın Müslüman topluluğun hâlâ dinî vesayet altında bulunduğunu ifade ettiği cümleleri ile bu konudaki fikirlerini izah etmeye devam eder. Onun nezdinde Hristiyanlığın bu safhayı aşmasının nedeni Müslümanlıktan daha önce takaddüm etmiş olmasıdır. Bu nedenle o, bir gün Müslümanlığın da vesayet bağlarını koparacağını, medeniyet ve Batı yolunda ilerleyeceğini ümit ettiğini sözlerine ekler. Kendisine yöneltilecek eleştirilere kapı aralayan savını da bu sözleri akabinde ileri sürer:

Ben burada, M. Renan'a karşı, Müslümanlığı değil, barbarlıkta ve cehâlette yaşamağa mecbur kalacak yüz milyonlarca insanı savunuyorum. Müslümanlığın, bilimi ve bilimsel ilerlemeleri yok etmek istediği bir gerçektir (Yalçinkaya, 1995, s. 172).

Felsefî ve daha geniş kültür çalışmalarını durdurmakta ve bilimsel gerçeklerin araştırılması faaliyetlerini saptırmakta başarı sağlamıştır. Buna benzer bir girişim, eğer aldanmıyorsam, Hristiyanlık tarafından da denenmiş ve Katolik Kilisesi'nin sayın ileri gelenleri, bildiğim kadarı ile bu durumu asla teskin edememişlerdir (Yalçinkaya, 1995, s. 172).

Cemâleddin Efgânî, Ernest Renan'ın Arap halkının mizacı gereği felsefeyi ve metafizik ilimleri sevmemesine karşı Arap halkının bir dönem sönmüş olan ilimleri canlandırıp geliştirmelerini kanıt göstererek onları müdafaa etmeye çalışmaktadır. Ayrıca ona göre geçmişte de olsa ilmi açıdan parlak bir dönem yaşayan Arapların ilmi sevmemeleri mümkün değildir. O; dinin insana iman ve inanç telkin etmesinden, felsefenin de insanı

tamamen ve kısmen dinden uzaklaştırmasından dolayı din ve felsefe arasında bir uzlaşmayı mümkün görmemektedir. Ona göre din üstün olduğunda felsefeyi saf dışı bırakmıştır, felsefe hakim olduğu zaman ise, aksi vuku bulmuştur. İnsanlık devam ettikçe de mezhep ile vicdan hürriyeti, din ile felsefe arasındaki mücadele bitmeyecektir (Yalçınkaya, 1995, s. 174-178).

Ernest Renan; Cemāleddin Efgānī'nin bu mektubuna, yayımlanmasının ertesi günü aynı gazetede karşılık vermiştir. Renan, yazısına 'münevver bir Asyalı zihniyet' sıfatıyla nitelendirdiği Efgānī'nin yazdıklarını ilgiyle okuduğunu belirterek başlamaktadır ve Efgānī'ni hakkındaki görüşlerini belirterek devam etmektedir:

Şeyh Cemaleddin, İslâmlığın peşin hükümlerinden tamamiyle kurtulmuş bir Efganlıdır; kendisi, resmî din olan İslâmlığın ince tabakası altında Arî ruhunun bütün kuvveti ile yaşadığı, Hindistan'a komşu olan İran yaylalarının o özlü ırklarına mensuptur, ve sık sık ilân ettiğimiz mütearifenin, yâni dinlerin onları tatbik eden ırklara göre değer kazandığının en iyi delilidir. Düşüncelerindeki serbestlik, asîl ve mert karakteri, kendisi ile konuştuğum sırada, eski ahbablarım olan İbni Sina ile İbni Rüşd'den birinin veya beş yüzyıl müddetle insan zekâsının geleneğini temsil etmiş olan o büyük imansızlardan birinin dirilip karşıma çıktığı hissini veriyordu...Şeyh Cemaleddin, din fetihlerine karşı ırk haklarının itirazını temsil eden ruhun en iyi bir örneğidir (1946, s. 206-208).

Cemāleddin Efgānī, mektubunda Ernest Renan'ın vahye dayalı dinlerin tamamının pozitif bilimlerin gelişmesine engel olduğu ve Hristiyanlığın da bu noktada İslam dininden geri kalmadığı fikrini yeteri kadar geliştirmemiş olmasını eleştirmektedir. Renan; Efgānī'nin eleştirilerine, bu konudaki düşüncelerinden herkesin malumat sahibi olmasından dolayı üzerinde durmadığını belirterek karşılık vermektedir. Renan, Müslümanların cahil olduklarını ve daima cahil kalacaklarını söylemediğine vurgu yaparak İslam dininin bilime zorluklar çıkardığını ve hakim olduğu memleketlerde bilimi ortadan kaldırmakta muvaffak olduğunu yeniden dile getirmektedir. Ona göre, Müslümanları kalkındıracak olan şey İslam dininin

zaafa düşmesidir. O, konferansında İslam dinine mensup olanlara karşı düşmanlık sezildiğini ancak bu şekilde düşünmediğini belirtmektedir. Onun nezdinde, Müslümanlar İslam dininin kurbanlarıdır ve onları dinlerinden kurtarmak onlara yapılabilecek en büyük hizmettir. O, yazısını Efgānī'nin kendi görüşlerine önemli deliller getirdiğini belirterek bitirmektedir (Renan, 1946, s. 210-212). Renan'ın bu fikirlerinden dolayı pek çok noktada Efgānī ile aynı görüşe sahip oldukları düşünülebilir.

Cemāleddin Efgānī ile Ernest Renan arasındaki bu karşılıklı yazışma, Doğu ve Batı dünyasında geniş bir yankı uyandırmıştır ve farklı araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Kimileri Efgānī'nin Renan'a verdiği cevabı İslam karşıtı söylem olarak değerlendirmiş ve bu konuda Renan'la aynı düşündüğünü belirterek onu İslam medeniyetinin karşısında yer almakla suçlamışlardır. Bazı araştırmacılar da Efgānī'nin fikirleri ile felsefesinin anlaşılamadığını ileri sürerek ve hayatını müslümanları Avrupa'nın emperyalist sömürgelerine karşı uyarmak için İslam coğrafyasını dolaşmakla geçirdiğini belirterek onu İslam önderi olarak nitelendirirler.

Cemil Meriç, Hareket dergisinin 1972 tarihli 83. sayısında neşredilen *Cemāleddin Efgānī Dosyası* adını verdiği yazısında Cemāleddin Efgānī'nin Ernest Renan'a yazdığı reddiyenin bir kısmını Türkçeye aktararak bu konudaki görüşlerini dile getirir (Cündioğlu, 1996, s. 34). Meriç'in bu yazısı *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinde de yer almaktadır. Meriç bu yazısında Efgānī'yi “girift ve tezatlarla dolu bir kişiliğe sahip bir politikacı” olarak nitelendirir. Onun Renan'a yazdığı yazısını da münakaşa değil musahabe olarak değerlendirir. Ona göre Efgānī'nin yazısını kimse okuma zahmetine katlanmadan onu İslam dininin müdafii addetmişlerdir. Oysaki Meriç'e göre onun Renan'a cevabı tam bir teslimiyettir. Meriç, Efgānī'yi dinleri insanlık tarihinde gereksiz görmesinden ve İslam dinini putperestlikle aynı

kefeye koymasından dolayı eleştirmektedir. Ona göre Efgānī, İslam dininin terakkiye mani olduğunu Renan’dan daha büyük bir imanla savunmaktadır. Meriç, Efgānī’nin Renan’ın Arap kavmi hakkındaki eleştirilerine karşılık müdafaasını da İslam medeniyetinin sadece Arapların katkılarıyla oluşturulmuş gibi sunularak bu medeniyetin meydana gelmesinde önemli paya sahip olan Türk milletinin anılmamış olmasının da hoş karşılanamayacağını ifade etmektedir⁸ (2017b, s. 66-77). Meriç bu yazısından yaklaşık 15 yıl sonra 1986 yılında *Kültürden İrfana* adlı eserinin *Le Bon mu, Renan mı?* bölümünde Cemâleddin Efgānī’yi “Türk yazarı” olarak vasıflandırır ve onun Renan’a yazdığı mektubunu bu sefer “taarruz ama açık kapı bırakan bir anlaşma taarruzu” olarak değerlendirir. Meriç’in Efgānī hakkında yazdığı ilk makalesine göre üslubunun yumuşamış olduğu hissedilir. Meriç, tavrındaki değişikliğe neyin neden olduğunu belirtmemiştir ama o, Efgānī’ye ilk yazısındaki kadar eleştirel bakmamaktadır. Ancak onun Efgānī hakkındaki görüşlerinin tamamen değiştiği de söylenemez⁹ (Meriç, 2018, s. 227-233).

Muhammed Hüseyn, *el-İslām ve'l-Ḥaḍāratu'l-Ġarbiyye* (İslam ve Batı Medeniyeti) adlı eserinin üçüncü bölümünü Cemâleddin Efgānī ve Muhammed ‘Abduh’a ayırmaktadır. Hüseyn’e göre Efgānī’ni hakkında insanı şüpheyne düşürecek ilk şey onun kimliğinin şaibeli olmasıdır. Hüseyn, kendi nezdinde Efgānī’yi güvenilirmez kılan nedenler arasında, onun bütün faaliyetlerini gizlice yürütmesini, Mısır’da Fransız Doğu Locasına bağlı bir Mason locası kurmasını, İran Şahı Nâsiruddîn’e düzenlenen suikastten sorumlu tutulmasını ve İngiliz politikacılarla olan samimiyetini saymaktadır. Hüseyn, Efgānī’nin İran, Afganistan, Hicaz, Mısır, Türkiye, Fransa, Avusturya, İngiltere ve Rusya gibi ülkelere rahatlıkla seyahat edebilmesine ve gittiği ülkelerin giyim kuşamına uyum sağlamasına anlam veremediğini de sözlerine ekleyerek bu durumun izahının ne olduğunu sorgulamaktadır. Hüseyn’e göre

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz:Meriç, C. (2017b). *Umrandan Uygarlığa* (25. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları. s.66-77.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz:Meriç, C. (2018). *Kültürden İrfana* (6. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları. s.227-233.

Efgānī, “İslam inancını tahrif etmeye çalışmış ve bu yolda İslam düşmanlarının desteğini görmüş kimsedir¹⁰” (Hüseyin, 1986, s. 83).

Türk düşünce tarihinin ve edebiyatının en önemli simalarından biri olan Mehmet Akif Ersoy da Cemāleddin Efgānī hakkında iki makale kaleme almış ve *Safahat* adlı eserinin *Asım* bölümünde onun hakkında birkaç mısraya yer vermiştir. Akif’e göre Efgānī, “şarkın yetiştirdiği fitratların en yükseği olmasa bile en yükseklerinden biri olduğu şüphe götürmeyen” bir şahsiyettir. Akif, Şināsi’nin millete en mühim hizmetini Namık Kemal’i yetiştirmekle ifa ettiği gibi, Efgānī’nin de İslam alemine en kıymetli eser olarak Muḥammed Abduh’u bıraktığını ifade etmektedir. Akif, Efgānī’nin İstanbul’a ilk gelişinde Daru’l-Funûn’un açılışında sanatlar ve sanayiye teşvik içerikli yaptığı konuşmasında peygamberlikle ilgili sözlerinin başta dönemin şeyhülislamı olmak üzere bazı kişilerce çarpıtıldığını ve onun mühlhit olmakla suçlanıldığını belirtmektedir. Bu nedenle Akif, makalesini “hazretin (Efgānī’nin) hatıra-i pâkine sürülmek istenilen bir lekeyi, bir levs-i bühtanı göstermek” amacıyla yazdığını ayrıca vurgulamaktadır¹¹ (Abdulkadiroğlu, 1987, s. 32-35).

Mehmet Akif Ersoy, Cemāleddin Efgānī hakkında yazdığı birinci makalesinden bir hafta sonra onun hakkında yeni bir makale daha yazar. Bu makalesinde ilkinde söz konusu ettiği aynı nedenden dolayı ahalinin onun hakkında şimdi de “Vahhabi” (Suudi Arabistan’ın resmi mezhebi) şayiasını çıkarttığını belirterek onun İslam dünyası için çabaladığının göz ardı

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin, M. (1979). *el-İslām ve'l-Ḥaḍāratu'l-Ġarbiyye*. Beyrūt: Dāru'l-furkân. s. 61-77.

Hüseyin, M. (1986). *Modernizmin İslām Dünyasına Girişi*. (Çev. Sezai Özel). İstanbul: İnsan Yayınları. s. 69-83.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Abdulkadiroğlu, A. , Abdulkadiroğlu, N. (1987). *(Sırat-ı Müstakim ve Sebili'r-Reşad Mecmuaları'nda Çıkan) Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 32-35.

edilmesini eleştirmektedir¹² (Abdulkadiroğlu, 1987, s. 36-39). Akif'in Efgānî hakkındaki görüşlerinin özeti niteliğinde olan mısraları ise şu şekildedir:

— Şimdi Asım, edebiyatı bırak, bir tarafa;

Daha ciddi işimiz var, geçelim başka lafa

Galiba söylediğim yoktu? Evet hiç yoktu:

Mısır'ın en muhteşem üstadı Muhammed Abduh,

Konuşurken neye dairse Cemaleddin'le;

Der ki tilmizine Afganlı:

“Muhammed dinle!

İnkılab istiyorum, başka değil, hem çabucak.

Önce bizler düşüp İslam'ı da kaldırmazsak,

Nazariyyat ile bir şeyler olur zannetme...

O berâhîni de artık yetişir, dinletme!

Çünkü muhtac-ı tezahür değil isti'dâdın...”

“— Şüphe yok, hakk-ı simûhîleri var üstadın...

Gidelim bir yere, hatta şu bizim Sûdan'a;

Yeni bir medrese te'sis edelim Urbana.

Daha üç beş de faziletli mücahid bulalım.

Nesli tehzîb ile, i'lâ ile meşgul olalım,

Çıkarıp gönderelim, hâsılı, şeyhim, yer yer,

Oradan alem-i İslama Cemaleddinler.”

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz: Abdulkadiroğlu, A. , Abdulkadiroğlu, N. a.g.e. s. 36-39.

“— Bu, fakat, yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum...”

Yirmi günlük işe bak sen!”

“— Kulunuz ma’zurum.” (Akif, 2008, s. 605-606).

Halil İbrahim Yenigün, *Cemaleddin Afgani: Mücadelesi ve Islah Mirası* adlı yazısında Efgānī hakkındaki görüşlerin genel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Yenigün’e göre Efgānī hakkında Türkiye’de yapılan çalışmalarda onun İslam aleyhine çalışan bir İngiliz ajanı olarak yaftalanmasının nedeni bu çalışmaları yapan araştırmacıların oryantalizmden beslenmeleridir. Bu oryantalistler arasında Nikki Keddie, Elie Kedourie ve Homa Pakdaman gibi isimleri saymaktadır. Yenigün, bu yazısında Efgānī hakkındaki yanlış görüşlerin oryantalizm kaynaklı olduğunu göstermeye çalışarak düşünür, aktivist yönü ön plana çıkan bir filozof olarak nitelendirdiği Efgānī’nin düşüncelerini ve felsefesini anlamaya çalışmanın daha önemli olduğunu vurgulamaktadır¹³ (2014, s.62-82).

Cemāleddin Efgānī hakkında Doğu ve Batı dünyasında pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁴ Efgānī hakkında yapılan bu çalışmaların bir kısmına yer verilerek Ernest Renan’ın konferans metninin yayımlanmasıyla Doğu dünyasına taşınan din-bilim çatışmalarının yankılarının izlerini sürmek amaçlanmıştır.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Yenigün, H. İ. (2014). Cemaleddin Afgani: Mücadelesi ve Islah Mirası. *Tasfiye*, 47, s. 62-82.

Halil İbrahim Yenigün tarafından Efgānī hakkında oryantalist bakış açısıyla yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olarak addedilen ve Alaeddin Yalçinkaya tarafından Türkçeye çevrilen eser için ayrıca bkz: Keddie, N. R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī”: A Political Biography*. Los Angeles: University of California Press. Yalçinkaya, A. (1995). *Cemāleddin Efgānī*. İstanbul: Sebil Yayınları.

¹⁴ Cemāleddin Efgānī hakkında yapılan diğer çalışmalar: Ahmady, E. (2012). *Cemaleddin Afgānī’nin Düşünce Dünyası*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. Hourani, A. (2014). *Çağdaş Arap Düşüncesi*. (Çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları. s. 125-152.

İnayet, H. (1991). *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. (Çev. Hicabi Kurlangıç). İstanbul: Yöneliş Yayınları. s. 95-133.

Hamidullah, M. (1958). Ernest Renan ve İslâmiyet. *İslam*, 2, s. 5-7.

Namık Kemal de Ernest Renan'ın İslam aleyhinde verdiği konferansa kayıtsız kalmayarak onun görüşlerini tenkit etmek amacıyla bir müdafaaname yazmıştır. Kemal'in bu müdafaanamesi Renan'ın görüşlerine mukabil ilk reddiyelerdendir ancak onun ölümünden 20 yıl sonra 1910 yılında yayımlanabilmiştir (Cündioğlu, 1996, s. 41). Kemal, müdafaanamesinde Renan'ın savunuculuğunu yaptığı davanın batıl, konferans metninin de çelişkilerle dolu olduğunu ve bu durumu kanıtlamak için kitaplara dahi ihtiyaç duyulmayacağını ifade ederken onun görüşlerinin dayanaksız olduğunu vurgulamaktadır:

İslâmiyet'in maârife mâni' değil, bil'akis mürebbî olduğunu ispat için, yanımda lüzumu kadar kitap mevcut olmadığına teessüf ederim. Maamâfih, sahib-i hutbe, kendi davasının butlanına yine kendi sözlerinde o kadar çok delil cem'etmiştir ki, şu cevabı yazabilmek için başka kitaplara müracaaat mecburiyeti sâkıt hükmüne girmiştir (Kemal, 2014, s. 65).

Namık Kemal, Ernest Renan'ın bilimle iştigal olan İslam büyüklerinin dinî değerlerden ve hassasiyetten yüz çevirmiş kişiler olduğu yönündeki iddialarına ve bir müslüman çocuğunun dinini diğer dinlerden şerefli ve üstün tutmasına dair eleştirilerine şu sözleriyle cevap vermektedir:

Risâle'sinden anlaşılan ve aşağıda mevzû-ı bahs edilecek olan fikrine bakılırsa, tabîiyyât ve riyaziyyâta müntesib olan, İslâm'a, bieyyihâlin, mübâlât-ı dîniyyeden müteberrî nazarıyla bakacaktır. Maamafih, biraz kendileriyle bahsetse, o Müslümanlar'ı herkesten ziyade diyânet-i râsiha'ya mâlik bulur. Çünkü fûnûn-ı riyâziyye ve tabîiyye ile iştigal eden Muhammedîler, o fûnûnun mebâhisinde

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ¹⁵

(وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا)¹⁶

(وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا)¹⁷

¹⁵ Yasin Suresi/38.

¹⁶ Nebe Suresi/14.

¹⁷ Nebe Suresi/8.

gibi âyât-ı kerîmeye bedîhiyyattan burhânlar görürler de imanlarında bir kat daha rüsûh hâsıl ederler (Kemal, 2014, s. 74)...

Acaba sâhib-i hutbe'nin itikatınca, dinini edyân-ı sâireden, milletini diğer milletlerden eşref bilmek yalnız müslümanlara mı münhasırdır? Hıristiyanlık'a, Yahudilik'e, Ateşperestlik'e, Putperestlik'e itikad edenlerin, kendi dinini başka dinlerden, kendi milletini başka milletlerden aşağı veya anlarla müsâvî tuttuklarını iddia etmek kabil midir? Elbette değildir. Ya, itikadınca dîn-i Hakk'a tâbi olduğu için kavmini akvâm-ı sâireden şerîf addetmek, neden dolayı İslâm'a göre sâir milletlerin dûnundan kalmağı mûcib olsun da, Hıristiyanlarca, Yahudiler'e filânlarca göre olmasın? "İslâmiyet'in maârifçe te'sîrâtı" kadar mühim bir mes'ele bu türlü istidlallerle mi hallolunacak (Kemal, 2014, s. 74-75)!...

Namık Kemal, Ernest Renan'ın İslam dininin ilme engel olduğuna dair iddialarını Kur'an-ı Kerim'den ilme ve öğrenmeye teşvik içeren "De ki: Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Zümer/ 9", "Ey Rabbim, benim ilmimi arttır' de! Taha/ 114" ayetleriyle ve "Bir âlimin ölmesi âlemin göçmesi gibidir", "Beşikten mezara kadar ilim taleb ediniz" gibi hadislerden örneklerle çürütmeye çalışmaktadır. Kemal'e göre inandığı din tarafından ilim ve hikmet tahsil etmekle yükümlü tutulan milletin fertlerinin dinî emir ve yasaklardan uzaklaşmadıkça ilim ve hikmete meyledemeyeceğini iddia etmek karanlığın zuhur etmesini güneşin batışına bağlamak kadar abes bir şeydir (Kemal, 2014, s. 83-84). Kemal; Renan'ın Arap felsefe ve bilimini onlar tarafından icat edilmediği için Araplara dayandırılmayacağı ve onların ilmî birikimini Yunanlılardan aldığını savunduğu görüşüne, Yunanlıların da kendilerinden önceki milletlerden miras aldıkları şeylerin bulunduğunu kanıt göstererek bilimin insanlığın ortak malı olduğunu gerekçeleriyle vurgulamaktadır. O, bu görüşleriyle bilimin ilerlemesinde Arap ve İslam topluluklarının katkılarının yok sayılmasına karşı çıkmaktadır.

İnsan aklının ürünü olarak nitelendirilen bilim ve din arasındaki çatışma XVI. yüzyılda başlamış sonrasında da Aydınlanma felsefesi filozoflarının görüşüyle çeşitlenerek devam etmiştir ve pozitivist düşünce ile doruk noktasına ulaşmıştır. XVIII. ve XIX. yüzyılda

Doğu'nun Batı özellikle de Fransa ile münasebeti artmıştır. Böylece Batı'da meydana gelen düşünce hareketleri Doğu dünyasında etkili olmaya başlamıştır. Ernest Renan, din-bilim çatışması konusunda İslam dinine getirdiği eleştirilerle bu çatışmayı İslam diniyle de ilişkilendirmiştir. Onun bu görüşleri dönemin aydınları tarafından çeşitli şekillerde karşılığını bulmuştur. Doğu dünyası, batıl inançlardan ve taassuptan tecrit edilmiş İslam dininin özüne uygun olarak ikame ettirilmesi gereken bir dini inancın kabulü yönünde davranış sergileyerek din ile bilim arasındaki çatışmada bu anlayışla şekillendirdikleri dinin tarafında yer almayı yeğlemişlerdir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, Aydınlanma felsefesinin şekillendirdiği Fransız toplumunu ve kültürünü Fransa'da bulunduğu süre zarfında yakından teneffüs etme ve tanıma şansı elde etmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin Fransa'da bulunduğu bu dönem, onun düşünce dünyasının imarında payı yadsınamayacak bir role sahiptir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin din konusundaki görüşleri hakkında bir değerlendirmede bulunulacak olunursa onun batıldan arındırılmış İslam dininin savunucusu olduğu söylenebilir. O, Fransa'da Aydınlanma felsefesinin şekillendirdiği din olgusunu Fransız toplumsal hayatının çeşitli yönlerine dair gözlemlerine yer verdiği *Taḥlīṣu'l-İbrāz fī Telḥīṣ-i Bārīz* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

Fransız halkının siyasette yeterli olduğunu gördüm, onların çoğunun dinleri farklı olsa bile yabancılara karşı güler yüzlü olduğunu, hatırlarını gözettiklerini fark ettim. Bu şehir halkının büyük bir çoğunluğunun sadece adı Hristiyan'dır, dini benimsemezler hatta onlara göre iyi ve kötü arasındaki farkı sadece akıl ayırtedebilir. Anarşistler, (serbest düşünürler), İslam dini ya da diğer dinlerden bahsedildiğinde bütün dinlerin iyiliği emrettiğini, kötülüğü menettiğini söylerler. Ancak, Ehl-i Kitâb'da tabiat ilimlerinin doğrulamadığı şeylerin ondan çıkarılması gerektiğini savunurlar" (2012, s. 31).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransızların sadece adlarının Hristiyan olduğunu ve dinî hassasiyetlerinin bulunmadığını belirterek Aydınlanma felsefesinin etkisiyle tahrip olmuş din olgusunun genel çerçevesini çizmektedir. Ona göre Fransızlar, ismen Hristiyan olmalarına rağmen uygulamada değillerdir, dinlerinin yasaklarına ve dinî ritüellere çok özen göstermezler ve her konuda akli mutlak güç olarak değerlendirirler. Fransızların din konusunda deizm anlayışını benimsedikleri eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin şu sözleriyle bir kez daha tescillenmektedir:

Fransızlar güzel ile çirkinin ayırt edilmesinde akli belirleyici güç olarak kabul ederler, olağanüstülükleri inkar ederler, doğa ötesinin mümkün olamayacağına inanırlar. Dinlerin insanları hayra yönlendirmek, kötülüklerden sakındırmak için geldiğini kabul ederler. Ancak onlara göre insanların edebiyat ve zarefette önde olduğu yerlerde dine gerek duyulmaz (...) Fransızların çoğu Allah’ın bütün mahlukatı yarattığına sonra ilginç bir düzen üzere nizama koyduğuna, kainatın bütünüyle alakalı olarak İlahi olan inayet ve muhafaza sıfatlarının da varlık aleminde hala bulunduğu ve bütün bunların dışında kainatın işleyişinde bazı kuralların var olduğuna inanırlar (2012, s. 89).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre bilimler, dört temel üzerine dayanmaktadır: dili düzeltmek için nahiv, bedenın sıhhati için tıp, yiğiti takdir etmek için hikaye(anlatı), yaşamı sağlamlaştırmak için tedbir. Ancak bütün bu ilimler, dini inancın kuvvetlendirilmesi, ve dine mensup kimselerin Kur’an-ı Kerim’in ifade ettiklerini ve hadislerin getirdiğı bilgileri gerçek manada bilmesinden sonra gelmelidir (2011, s. 222). Onun bu sözleri İslam dinine ait bilgileri, tüm bilimlerin temeli olarak addettiğinin kanıtıdır.

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, dini toplumun yaşam alanlarının temeline oturtmaktadır. O, Fransa’ya olan seyahatini de “İnsan, dininden emin olduğu müddetçe sefer etmesinde bir sakınca yoktur” sözüyle dini bir temele dayandırmaktadır (2012, s. 17). eṭ-Ṭaḥṭāwī,

eserlerinde toplumun evlilikten eğitime kadar hemen her alanıyla ilgili görüşlerine yer vermektedir. Onun bu görüşleri Mısır toplumunun ilerlemesi ve Batı medeniyetinin sahip olduğu ilmi gelişmişliğin ötesine geçmesi için yapılmasını tavsiye ettiği gerekçelerden ibarettir. O, bu görüşlerini daima İslam dininin çerçevesinde sunmaya çalışmaktadır. Ona göre birey, dini inancını sarsacak eylemlerde bulunmaktan kaçınmalıdır. Bu sava eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin "Fransızca felsefe kitaplarıyla meşgul olacak kişinin inancının sarsılmaması ve dalaletle düşmemesi için önce Kur'an-ı Kerim ve sünnete olan inanacını kuvvetlendirmesi gerekir" ikazı delil olarak gösterilebilir (Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 178). O, görüşlerini mutlaka Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle, hadislerle ya da İslam âlimlerinin sözlerinden örneklerle desteklemektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu şekilde davranmasının arkasında yatan sebep, ileri sürdüğü fikirlerin İslam dinine uygun olup olmadığına delilleriyle birlikte açıklama getirmektir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu minvalde davranması, her konuyu dinle ilişkilendirerek sunması, onun din-bilim çatışması çerçevesinde gelişen Aydınlanma felsefesinin etkilerinin en çok hissedililen Avrupa ülkelerinden biri olan Fransa'da bulunmasına ve Aydınlanma düşünürlerinin bazılarının eserlerini kendi dilinden okuma fırsatı bulmasına rağmen İslam dinine bağlılığını hayatı boyunca sürdürdüğü yönünde genel bir kanı oluşturmaktadır. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin İslam dinine olan sadakati, dini inancı konusunda aynı çizgide devam etmesi İslam kültürü içerisinde yetişmesiyle ve Ezher'de almış olduğu eğitimle açıklanabilir.

İbrāhīm Şināsī de Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī gibi Aydınlanma düşüncesinin yaşandığı Fransa'da bir dönem bulunmuştur. Şināsī'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde Fransa'da geçirdiği bu zamanın ehemmiyeti göz ardı edilemez. Şināsī'nin dini, gelenekselden farklı olarak yeni bir bakış açısıyla değerlendirmesinde Aydınlanma felsefesinin etkili olduğu söylenebilir. O, dine bakış tarzını değiştirerek kâinatı ve kâinat içinde Allah'ın varlığının delillerini terennüm etmektedir.

Hak-teâlâ azamet âleminin pâdişehi

Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 4)

Şinâsî, bu beyitinde azamet âleminin padişahı olarak nitelendirdiği Tanrı kavramını, o âlemden ayrı tutmaktadır. Şinâsî'ye göre kâinat Allah'ın eseridir ama O, varlık âleminin ötesindedir. Şinâsî, bu beyitle başladığı münacatına Allah'ın varlığının delillerini sıralayarak devam etmektedir:

İzzet ü şânını takdîs kılar cümle melek

Eğilir secde eder pîş-i celâlinde felek

Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket

Değişir tâzelenir mevsim-i feyz ü bereket

Pertev-i rahmetinin lem'asıdır ayla güneş

Tâb-ı hışmından alır alsa cehennem âteş

Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar

Anların şu'lesi gök kubbesini yalsızlar

Kimi sâbit kimi seyyâr be-takdîr-i Kadîr

Tanrı'nın varlığına her biri bürhân-ı münîr

Varlığın bilme ne hâcet kürre-i âlem ile

Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre bile (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 4)

İbrâhîm Şinâsî'nin münacatının bu beyitleri, Allah'ın varlığının ve azametinin delillerini barındırmaktadır. Bütün melekler onun ululuğunu ve şânını tenzih etmektedirler.

Felek ise O'nun yüceliği karşısında secde etmektedir. Kâinat gece gündüz O'nun emri üzere hareket etmekte mevsimler değişmektedir. Ay ve güneş O'nun rahmet ışığının parıltılarıdır. Işığı ile gök kubbeyi aydınlatan yıldızlar O'nun ulu heybetinin kıvılcımlarıdır. Kimi sabit kimi hareket eden bu varlıkların her biri O'nun varlığının parlak birer delilidir. Ancak Şinâsî, Tanrı'nın varlığının delillerini sıraladığı bu beyitlerinden sonra bütün bunları saymayı dahi gereksiz görerek yarattığı tek bir zerrenin bile O'nun mevcudiyetinin ispatı olarak yeterli olacağını ifade etmektedir.

Mehmet Kaplan, Şinâsî'nin münacatının bu beyitlerinde Allah ile kâinat arasındaki münasebeti konu edindiğini belirtmektedir. Kaplan'a göre eski Türk edebiyatı yokluğu, yeni Türk edebiyatı ise varlığı esas almaktadır. "Eski edebiyat, ahirete yönelen bir medeniyetin, yeni edebiyat ise dünyaya dönüşün bir ifadesidir" (Kaplan, 2016, s. 33). Kaplan'ın bu sözleri, Şinâsî'nin söz konusu beyitlerinde Allah'ın mevcudiyetinin ispatı olarak kâinatı göstermesinin gerekçesi olarak sunulabilir. Ayrıca bu beyitlerde Şinâsî'nin dünyadan hareketle Allah'ı kavraması, Aydınlanma düşüncesindeki muhteşem nizamla süreklilik arzeden alemin mutlaka bir yaratıcısının bulunması gerektiğini idrak etmeye yarayan akıl olgusunun etkileri görülmektedir.

Nûr-i rahmet neye güldürmeye rû-yi siyehim

Tanrı'nın mağfiretinden de büyük mü günehim

Bî-nihâye keremi âleme şâmil mi değil

Yoksa âlemde kulu âleme dâhil mi değil (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 5)

İbrâhîm Şinâsî'nin bu beyitleri, İslam inancına göre mağfiret sahibi ve rahmetiyle bütün kâinatı kuşattığına inanılan Tanrı inancını yansıtmaktadır. İslam dininin kitabı olan

Kur'an-ı Kerim'de yer alan “Umulur ki Allah bu kimseleri affeder. Allah çok affedici, çok bağışlayıcıdır 4/99” ayeti bağışlayıcı bir yaratıcının var olduğunun işaretidir (Yazır, 2011, s. 93). Şinâsî, bu beyitlerinde Allah'ın sonsuz kereminin bütün kâinatı kapsadığını belirterek günahları dolayısıyla O'ndan bağışlanma dilemektedir. Şinâsî, “İlâhî” adını verdiği bir başka şiirinin ilk iki beytinde de varlığı kendiliğinden olan, ezeli ve hakiki feyzi bahşeden, sonsuz bir Tanrı tasvir etmektedir. Şinâsî'ye göre O'nun yüce zatı varlık ve yokluğun sahibidir, nefes (yaşam) sahiplerine hayatı ve ölümü bağışlayandır. O, yaratıcı ki her şeye gücü yetendir.

Kâ'inâtı yaratan Hazret-i Hak azze ve cel

Kim anın vahdetidir mebde-i feyyâz-ı ezel

Pâdişâhânın odur pâdişeh-i lem yezeli

Saltanat sürmededir kendiliğinden ezelî

(...)

Zât-ı a'lâsı vücûd u ademin sâhibidir

Ehl-i enfâsa hayât ü ecelin vâhibidir

Zulemâtın arasından çıkarır nûr-ı latîf

Dahi envârın içinde yaratır zıll-i kesif (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 5-6)

İbrâhîm Şinâsî, “Tehlîl” adını verdiği şiirinde azamet sahibi olan Allah'ın ibadete layık olduğunu ifade etmektedir ve O'na ibadet etmek samimiyetle onu zikretmek ve tefekkür etmektir. O'na ibadet etmedeki amaç ise ne cehennem ateşinin korkusu ne de cennet zevkinin iştiyakıdır, O'nun tek ve bir olduğunun ikrar edilmesidir:

Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezâvâr-i ibâdetdir

İbâdet ana zikr ü fikr-i hâlisten ibâdetdir

Garaz bundan mücerred i'tirâf-ı zât-ı vahdettir

Ne havf-ı nâr-ı dûzahtır ne şevk-ı zevk-ı cennettir (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 6)

Varlığım Hâlik'ımın varlığına şâhittir

Gayri bürhân-ı kavî var ise de zâ'iddir (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 6)

İbrâhîm Şinâsî bu müfredinde insanı Allah'ın varlığının en güçlü delili addeder hatta kendi dışındaki burhanları da gereksiz bulur. Şinâsî kendisini O'nun mevcudiyetinin yegâne şahidi kabul eder. Onun bu beyti insanı bütün varlıkların göz bebeği, kâinatın özü olarak nitelendiren Şeyh Galip'in ünlü terci-i bendini hatıra getirmektedir:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen (Okcu, 2014, s. 228).

İbrâhîm Şinâsî'ye göre yanan bir mumun zıyasının cihanı kapsayamayacağı gibi insanın aklı da Allah'ın hikmetini idrak edemez. Şinâsî'nin bu anlama ihtiva eden beyti, Allah'ın mevcudiyetini kavramada insan aklının yetersiz kalacağının ifadesi olarak değerlendirilebilir:

Erer mi hikmet-i Mevlâ'ya aklı insânın

Cihânı şâmil olur mu fûrûğ-i şem'-i münîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 10)

İbrâhîm Şinâsî, hamisi Mustafa Reşid Paşa için yazdığı kasidelerinden birinde bireyin maksadının yıkmak ve yok etmek değil beşeriyetin ıslahı için çalışmak olması gerektiğini

belirtir. İnsanlığın ıslahının maksat olarak anlatımı bütün insanlığı kurtarmak amacı güden Auguste Comte'un pozitivist düşüncesini ve esaslarının bilim tarafından yazılacağı iddia edilen, pozitivist din anlayışı olan "İnsanlık Dini"ni akla getirmektedir. Şinâsî'nin Fransa'ya ikinci seyahatinde Comte'un öğrencisi Ernest Renan ile görüştüğü hatta aralarında bir dostluğun başladığı (Tanpınar, 2017, s. 194), hamisi Mustafa Reşid Paşa'ya Comte tarafından pozitivist davet için mektup yazıldığı ve Mustafa Reşid Paşa'nın pozitivist anlayışın Türkiye'ye yerleşmesinde oynadığı rol göz önünde bulundurulduğunda bu beyti pozitivist düşüncenin yansıması olarak değerlendirilebilir:

Mahv ü ifnâ değil ıslâh-ı beşerdir maksûd

Şem'i ıtfâ kolay ammâ ki ne güçtür iş'âl (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 7)

İbrâhîm Şinâsî, pozitivist düşüncenin etkisinin hissedildiği bir başka beytinde de, pozitivist bilimin süreklilik arzeden doğa kanunlarını kurmakla yetinmesini ve olayı kendi dışındaki bir nedenle değil başka bir olayla açıklayan pozitif bilginin pozitivist için temel teşkil etmesini terennüm etmektedir:

Tehâlûf üzre olurken anâsır u enfüs

Hemîşe birbirinin hâlini eder tağyîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 10)

Kitâbsız görülür sun'-ı sâni-i ezelî

Tutar hayâtını şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 10)

İbrâhîm Şinâsî'nin bu beyti deizmin izlerini taşımaktadır. Şinâsî'ye göre Allah'ın yarattığı bütün doğa kitapsız görünür. Gözü görmeyen biri Allah'ın varlığına kendi hayatını şahit tutar. Bu beyit, tıpkı deist inançta olduğu gibi Tanrı kavramına insanın başka bir şeyin rehberliğine gerek duymadan akli ile ulaşabileceğinin ifadesidir. Şinâsî üzerine ayrıntılı bir

çalışma yapan Bedri Mermutlu da onda yalnızca Tanrı inancına bağlı bir dindarlık düşüncesine ulaşılabileceğini belirtmekle birlikte onun din konusundaki görüşlerinin Voltaire'in deizminden etkilendiğini ve deist anlayışı benimsediğini ileri sürmektedir (2003, s. 196). Mermutlu, bu savını Şinâsî'nin Müntehabât-ı Eş'ârım adını verdiği eserinde naat bulunmamasını, Peygamber'in adının sadece ölüm tarihi düşülen şiirlerinde geçmesi ancak 1849 tarihinden yani Paris'ten döndükten sonra yazdığı şiirlerde Peygamber'in adına hiç yer vermemesi, "iman" kelimesini şiirlerinde hiç kullanmaması gibi yaptığı tespitlerle desteklemektedir. Hatta Mermutlu'ya göre, Şinâsî, eserinde naat türünde bir şiire yer vermemek için eserini divan/divançe dışında başka bir isimle adlandırmayı tercih etmiş olabilir (Mermutlu, 2003, s. 196-203). Şinâsî'nin Müntehabât-ı Eş'ârım adlı eserinin gerek şekil özellikleri gerekse muhtevası açısından değerlendirildiğinde, eserin klasik Türk edebiyatındaki divan niteliği taşımadığı söylenebilir.¹⁸ Şinâsî'nin bu eseri yenileşme döneminin ilk eserlerinden olması nedeniyle de geleneksel şiir anlayışından farklı olması normal karşılanmalıdır. O geleneği devam ettirme kaygısıyla eserini meydana getirmemiştir. Şinâsî'nin eserinin yeni bir edebî anlayışın izlerini taşıdığı muhakkaktır. Ancak onun bu eserini geleneksel şiir anlayışından tamamen bağımsız olarak değerlendirmek de doğru olmaz. Çünkü Şinâsî'nin söz konusu eseri, eski ile yeni arasında köprü görevi görmektedir ve edebî anlamda modernizmin başladığının habercisidir. Şüphesiz ki yazın dünyasındaki değişimler, süreç gerektirmektedir.

¹⁸ Klasik Türk edebiyatında "manzum sözlerin topluca yazıldığı kitaba "dîvan" denir. Küçük dîvanlarda "divançe" adını alır. Manzumelerin şâirler arasında muayyen bir usûl ile yazılmasına da dîvan tertibi adı verilir. Bu tarzda yazılmış şiir mecmualarına da "müretteb dîvan" yâhut "müretteb divançe" tesmiye olunur.

Dîvan tertibinde riâyet edilen usûl: Tevhid, münâcât, nâ't-ı şerif, medh-i ekâbir gibi şeylerin baş tarafa yazılması, onlardan sonra padişahların ve erkân-ı devletin sitâyîşine dâir kasidelerin tahrir olunması, doğum, ölüm ve sâire gibi şeylerin tevhirine dâir manzumelerin sıralanması, daha sonra gazellerin kafiyeleyi elifba harfleri sırasına göre derc olunması, daha sonra da muamma, şarkı, müfredât, rübâî, kıt'a, murabba', muhammes, müsedd'es, lügaz, mesnevî tarzındaki yazıların derciyle dîvanın tamamlanmasıdır" (Mevlevî, 1937, s. 35). Bu bilgiler göz önünde bulundurulursa, Şinâsî'nin eseri zaten divançe olarak nitelendirilemez. Bu nedenle naat türüne yer vermemesi, klasik Türk edebiyatı konuları dışında farklı konuları şiirlerinde işlemesi, üslubunun geleneksel edebî anlayıştan farklılık arzemesi normal karşılanmalıdır.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin batıl inançlara ve taassuba karşı tavır almasında Aydınlanma felsefesinin etkisi olduğu söylenebilir. Onun toplumsal hayatın hemen her alanıyla ilgili kaleme aldığı yazılarında Aydınlanma düşüncesinin etkileri hissedilir ancak o, bu görüşlerini Mısır toplumunun kültürel yapısına ve İslam dininin öğretilerine adapte etmeye çalışır. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin İslam dinine olan sadakati İbrāhīm Şināsī'ye göre daha belirgindir. Şināsī'nin dine bakış açısında ise bazen Aydınlanma felsefesinin etkileri gözlemlenebilir. Şināsī'nin eserlerinin sayıca az olması, dinî konudaki görüşlerini açıkça ifade ettiği herhangi bir eserinin bulunmaması sebebiyle az sayıdaki beyitlerinden hareketle bu konudaki görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bütün bu nedenlerden dolayı onun deist olduğunu söylemek ya da bu konuda kesin bir yargıda bulunmak ne kadar doğru olur tartışılır. Ancak deizmden etkilendiği söylenebilir.

2.1.2.Akıl

Akıl, insanı tüm varlıklardan farklı ve üstün kılan tek melekedir. Akıl, “genel olarak, insanda varolan soyutlama yapma, kavrama, bağlantı kurma, düşünme benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi” (Cevizci, 2002, s. 33) olarak tanımlanmaktadır. Akla dair bir başka tanımlama da Aydınlanma düşüncesi içerisinde kazandığı anlamı anımsatan “vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği, kavram oluşturma gücü” (Cevizci, 2002, s. 33) tanımlamasıdır. Akıl, tarih boyunca üzerinde en çok araştırma yapılan, irdelenen konulardan biridir. Akıl kavramı, XVIII. yüzyılda, XVI. yüzyıldan beri yaşanan tarihsel sürecin bir neticesi olarak tarihte hiç yüceltilmediği kadar yüceltilmiştir. Bu nedenle XVIII. yüzyılın ‘Aydınlanma Çağı’ nitelendirmesinde onun üstlendiği rolün paha biçilemez olduğunu söylemek yanlış olmaz. Aydınlanma, aklın süzgecinde tüm toplumsal kurumların sorgulanmasıdır. Akıl, Aydınlanma felsefesini farklı açılardan da yorumlanabilir kılmıştır:

Aydınlanma, aklın gücüne duyulan katışıksız inancın felsefî ve toplumsal meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir. Bu yoruma göre, aklın düzeniyle varolan toplumsal kurumların rasyonel bir eleştirisi mümkündür. Akıl insanları tarihsel olarak bir zamanlar malul oldukları bütün sorunlardan kurtarabilir, “sonsuz barışa”, “ütopyan yönetime” ve “eksiksiz bir topluma” götürebilirdi. Akılla görüntülerin ötesindeki gerçekliğe ulaşılabilir; tabiat ve toplumdaki işleyişin yasalarına gidilebilir ve insan ilişkilerinin “doğal” niteliği ortaya konulabilir, böylelikle insan türünün işleyişi için gerekli olan şartlar yaratılabilirdi. Akıl, tabiat ve ilerleme arasındaki ilişki, aklın varlığı nedeniyle kaçınılmaz ve tersine çevrilemez. Akıl bütün insanların kendi özel ve kendilerinin dışında kalan bütün insanları kapsayan genel ve ortak amaçlara varabilmeyi sağlayan, ilke olarak bütün bireylerin kullanabileceği bir yetidir, sadece ruhban sınıfının ya da aristokratların değil. Böylesi bir akıl kavramı, dedüktif bir metodla bilinebilecek her şeyi bilebilen, dolayısıyla kendine yeterli kılınan ve

kendinde ilahi olanın işaretini taşıyan skolastik bir akıl kavramından ve skolastik rasyonalizmden farklıydı. Akıl, diğer bütün verilerin biriktirildiği, ontolojik bir *datum*, ilahi bir aygıt ya da insana dışarıdan bahşedilen bir *organum* değil, açık “tabiat” ve “toplum” kitabını okuyabilen işlevsel bir araçtı (Çiğdem, 2017, s. 43-44).

Aydınlanma felsefesinde aklın bu hüviyeti kazanmasında, yapılan keşifler sonucunda kilisenin kontrolünde olan bilgiye güvenin sarsılması etkili olmuştur. Dinin temsilcisi ve ilahî bilginin kaynağı konumunda olan kilisenin yıllardır uyguladığı yanlış politikalar sebebiyle din olgusu sorgulanmaya ve kilise kaynaklı bilgiden şüphe edilmeye başlanılmıştır:

18. yüzyılda geçerli olan akıl kavramı, bir miras olmaktan çok kazanımdı; aracılığı ve etkileriyle kavranabilen bir tür enerji, olgusal her şeyi en yalın formlarına ve kamusal inançtaki köklerine kadar teşrihe çalışan ve bu teşrihi somut bir bütüne götüren bir analiz gücüydü. En önemlisi de akıl, Aydınlanma’nın devraldığı vahiy, gelenek ve otorite üçlemesinin temellendirdiği ve bu üçlüde temellenen her şeyi eleştirme ve sorgulama yetisini temsil ediyordu (Çiğdem, 2017, s. 22-23).

Aydınlanma düşüncesine göre; akılcılık ilkesi ise, insan aklını tek kılavuz olarak kabul eder ve başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duyulmayacağını dile getirir. Aydınlanma düşünürlerine göre akıl, doğru düşünmeyi ve doğru eylemi gerçekleştirmeyi sağlayacak olan yegâne kaynaktır. Aklın bu işleyişini gerektiği gibi ifa edebilmesi için kilise (tahribata uğramış dinî inançlar), devlet (toplumsal anlaşma ve hukuku gözardı eden devlet), batıl inançlar, usulsüzlük ve ön yargılardan tecrit edilmiş olması gerekmektedir. Bunun için de aklın aydınlanmasını engelleyecek unsurlar yok edilerek bilimsel bir çevre tertip edilmelidir (Çüçen, 2006, s. 31).

Akıl, Fransız Aydınlanma düşünürlerinin hepsi için farklı anlam taşımaktadır. Ancak ‘akıl’ kavramının genel çerçevesi, Voltaire ve Condillac’ın görüşlerine bağlı kalınarak açıklanmaya çalışılacaktır. Voltaire, deist bir Tanrı anlayışına göre evreni, devleti, toplumu ve insanı yeniden anlamlandırma çabası içerisine girer. Deizm, evreni yaratan ama evrenin

işleyişine müdahil olmayan bir Tanrı'nın varlığını kabul eden görüştür. Bundan dolayı insanlar kendi yaşamlarının sınırlarını belirlemede, toplum ve devlet düzenini sağlamada, bilim yapmada özgürdürler. İnsanlar bu faaliyetleri akılları ile yapabilecek kuvvete sahiptirler. Voltaire göre, insan düşünebilen ve özgür iradeye sahip tek varlıktır. Bu da insanın kendisine bilgisizliğini aşabilecek olanak sunar. O, bütün kötülüklerin kaynağında bilgisizlik içinde olan ve anlama yeteneğini kullanmayan bireyi görür. Bu durumda yapılması gereken bireyin bilgiye erişmesini sağlayarak aydınlanmasına yardımcı olmaktır. Bu sebeple o, bilginin halk kitlelerine ulaşması için çaba sarfetmiştir ve yaşamı boyunca toplumun ve bireyin aydınlanması için aklın ve bilimin öncülüğünü savunmuştur (Çüçen, 2006, s. 29). Ona göre akıl, insan doğasının özüdür. Tarih de aklın kendisini aşmasının ve gelişmesinin sürecidir. Akıl gelişim süreci boyunca bazı engeller ile karşılaşmıştır. Bu sebeple tarih için aklın bu engellerle savaşmasının, bunların üstesinden gelmesinin ve bunlara rağmen ilerlemesinin öyküsü de denilebilir. Bu ölçü ile tarihi değerlendiren Voltaire, yaşadığı çağı akılla aydınlanmanın klasik çağı addeder (Gökberk, 2017, s. 343).

Aydınlanma düşünürleri tarafından akıl olgusu üzerine yapılan çalışmalar ve ileri sürülen görüşler, aynı zamanda aklın bilgi edinme sürecinin doruk noktası olarak yorumlandığını göstermektedir. Başka bir deyişle 'akıl' kavramı bilgi edinme süreciyle ilişkilendirilmektedir. Fransız Aydınlanma düşüncesi içerisinde aklı bu manada yorumlayan ise Condillac'tır. Condillac'ın bilgi teorisi de büyük oranda İngiliz Aydınlanma düşüncesinin önemli simalarından Locke'un öğretilerine dayanmaktadır (Gökberk, 2017, s. 312). Bilgi kuramı, Condillac'ın felsefenin temelini oluşturmaktadır. "Bilgi, ona göre var olanı titizce analiz etme sayesinde ulaşılan tasnif ve düzenlemedir. Bir dünya imgesi peşinde hiç değildir; insanın hangi yolla böyle bir şeye ulaşabileceğini göstermekle yetinir." (Ewald, 2013, s. 31). Condillac, hocası Locke'un öğretisini değiştirerek duyu ve düşünme, dışla iç duyu arasındaki ikiliği ortadan kaldırmıştır. "Böylece Condillac, hedefi bütün ruhsal içerikleri en

karmaşıklarına kadar basit duyu unsurları olarak tanımak olan tutarlı bir duyu monizmine (tekcilik) varmıştır” (Ewald, 2013, s. 32).

Oscar Ewald, Condillac’ın *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine* adlı eserinde, hafıza ve hayal gücü arasındaki ayrıma dikkat çekerek insanın bilgi sürecine açıklık getirmesini şu şekilde ifade etmektedir:

Hafıza ve hayal gücü arasında ayrım yapar. Hayal gücü nesnenin gerçek imgesini verir. Hafızanın bu imgemsi ya da kopyamsı netliği yoktur, nesneyi yanındaki durumlarla, muğlak, bütüncül izlenimiyle bilince taşımak suretiyle daha çok sembolik tarzda tasvir eder. Bu süreçler de dikkat sayesinde harekete geçirilir. Hafıza ve düşünme işlevi için çok daha önemlisi işaret verme gerçeğidir. Belirtilerini üç aşamada tespit etmek mümkündür. Birincisi, tespit edilebilen nesneye dıştan, kural olarak rastlantısal bir ilişki içinde bulunan tali ya da tesadüfî fenomenler gibi; ikincisi konuşma tavırları, ses ve davranışlar gibi doğal fenomenler; üçüncüsü, yapma keyfi ya da resmî olarak belirlenmiş olanlar, mesela dil ve yazı. Condillac’ın kesinlikle inandığı bu üçüncü grup, insanı dış şartlardan bağımsız kılar ve onu kendisinin seçtiği işaretlerle ihtiyacı olan izlenimleri ortaya çıkaracak hale getirir. Bu işaret belirlemeyi doğru kullanmadadır insan bilgisinin sırrı (2013, s. 33).

Condillac’a göre derin düşünme bağımsız bir eylem değildir, duyuların oluşturduğu ikincil bir ilkedir yani aynı şeyin bir biçimidir; daha doğru bir ifade ile duyumun dıştan içe eriştiği yoldur. Doğuştan gelme düşünme faaliyetleri yoktur, sadece sonradan edinilmiş sezmek, istemek, fark etmek, hüküm vermek gibi düşünme edim ve yetenekleri vardır. Bunlar arasında vurgu dikkatin yoğunlaşmış olduklarında toplanır. Bu durumda dikkat vurgulanmış duyumsamanın bizzat kendisidir ve duyumsamanın yanında ikinci sırada yer alır (Ewald, 2013, s. 37).

Condillac, *Duyular Üzerine İnceleme* adlı eserinde ise, duyu içeriklerini iki ayrı grupta inceler. Birinci grup, koku, tat, işitme ve görmeyle duyularını kapsarken öteki dokunma duyusuyla temsil edilir. O, bu görüşünü bir heykel tasavvuru üzerinden örneklendirir. Onun

bu tasavvurunda dokunma nesnenin bilincini verirken koku, tat, işitme ve görme nesnenin varlığının çeşitlemeleri olarak sunulur. Dokunma duyusu, karşıdaki nesnenin varlığının iletilmesini sağlar. “Bu öğrenme mekânsal bir yön bulmayı mümkün kılan hareketler yoluyla gerçekleşir. Böylece ben ve ben olmayan hakkında söyleyeceklerimiz çeşitli tarzdaki ve çeşitli yöndeki algılamaların toplamıdır” (Ewald, 2013, s. 38).

Condillac; iç duyuşsal bilgiyi sağlayan bilinç organı olarak nitelendirdiği düşünmeyi, ‘ben’in olaylarının ve durumlarının dışı vurumunun aracı olarak görür. Aynı zamanda düşünmenin duygu ve irade gibi işlevlerin aslı olduğunu belirtir ve ona göre ruh, bu işlevleri algılamanın, tasavvurun ve kavramların bileşigi olarak tek başına gerçekleştirir. Onun bu görüşlerine dayanılarak düşünme, ruhun içten dışı açılması olarak nitelendirilirse dış ve iç duyunun algılama sürecinde bir bütünlük arzettiği dikkat çeker. Ona göre “beden ve ruh, dış dünya, iç dünya, nesne ve özne hazır, başından beri sabit ve içine bütün içeriklerin sokulmasına izin veren şeyler değildir, bunlar daha ziyade ancak deneyim süreci yoluyla zahmetle işlenirler” (Ewald, 2013, s. 39). Condillac’ın bu konudaki görüşlerinin özeti, “‘ruh’n, ‘ben’in bir duyular bütünü olduğudur. Ruhtaki bütün yetiler, formlar, hep duyuların işlenmesinden, işlenip kılık değiştirmelerinden oluşmuşlardır ve Condillac’a göre ruh, maddi değildir” (Gökberk, 2017, s. 313).

‘Akıl’ kavramının, Doğu dünyasında özellikle de İslam medeniyetinde de çeşitli disiplinlerde farklı kişilerce çok sayıda tanımlaması yapılmıştır. Bu tanımlamaların yanında İslamî literatürde ilim, irfan, marifet, hidayet ve hikmet kavramları da dikkat çekmektedir. Doğu dünyasında ‘akıl’ tanımlamalarının çoğu dinî kaynaklıdır. İslam aleminde akıl, çeşitli mefhumların karşılığı olarak kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de akıl, kelamda akıl, tasavvufta akıl ve Batı dünyasındaki kullanımına bağlı olarak aklın kazandığı tanımlamalar yer almaktadır. “Kur’an-ı Kerim’e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini

sağlayan akıl, bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bilgi olarak tarif edilmiştir” (Bolay, 1989, s. 238) Kelamcılar da akıllı genel olarak insanın fikir ve davranışlarını yönlendiren güç olarak kabul etmişlerdir. Akıl tasavvufta da, “hak ile bâtılı birbirinden ayırt etmeye yarayan nur, Allah’a ibadete ve cennete girmeye vasıta olan düşünce, kulluk yapmaya alet olan fikir, ibadetin yolunu gösteren ışıık” (Uludağ, 2012, s. 32-33) olarak tanımlanmaktadır.

İslamî literatürde söz konusu edilen bu tanımlamaların yanında İslam felsefesinde akla yüklenen anlamların sansüalizmi benimseyen filozofların görüşleriyle benzerlik göstermesi nedeniyle ele alınması gerekir. İslam felsefesine göre de “akıl insanın bilgi edinme sürecinin zirvesini oluşturur” (Kaya, 2017, s. 593). İslam filozoflarından Kindî, Eflâtun’un felsefesine yakın bir tanımlamayla “Nefis kendiliğinden hareket eden aklî (manevî) bir cevher olup birçok güce sahiptir” (Kaya, 2017, s. 575) şeklinde tanımladığı nefsi, akılla ilişkilendirir. Bu durumda nefsin genel olarak akıl etrafında tanımlandığı söylenebilir. Nefsin temel güçleri; beslenme, büyüme ve üremedir. Nefis, temel güçlerinin yanında dış ve iç idrak güçlerine de sahiptir. Nefsin dış güçleriyle beş duyu kastedilmektedir. Nefis bu duyuları aracılığıyla duyu objesini maddeden soyutlayarak mana yükler. Böylece obje yetkin bir seviyeye ulaşır. Ancak “duyu gücünde gerçekleşen soyutlamalar duyu objesinin maddî-ferdî ilişkilerini tamamen ortadan kaldırmaz. Duyu gücündeki sûretler hâlâ tikel ve ferdî anlamları bünyelerinde taşırlar. Aksi halde onların akledilir olup aklın konusu olması gerekecektir” (Kaya, 2017, s. 582). Böylece duyu idrakinde maddi suretler, manevi suretlere geçişin ilk aşamasını oluştururlar. Bu durumda duyu gücünün görevi, duyu objelerinin anlamlarını yetkinleştirmektir. Bunu sonucunda bilgi edinme süreci dış dünyadan hareketle duyu objeleriyle başlar ve duyularla devam eder (Kaya, 2017, s. 580-582).

Nefsin iç idrak güçleri ise İslam filozofları arasında bazı farklılıklara sahip olacak şekilde ele alınsa da İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün görüşleri çerçevesinde sunulabilir. İbn Sînâ

nefsin iç idrak güçlerini; ortak duyu, hayal veya musavvire, vehim, hafıza ve mütehayyile şeklinde sıralar. İbn Rüşd'ün sıralaması ise ortak duyu, mütehayyile, müfekkire ve hafıza şeklindedir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın vehim gücüne atfettiği işlevleri müfekkire ve hafıza güçlerine, hayal veya musavvire gücüne nispet ettiği fonksiyonları ise yine hafıza gücüne yükler (Kaya, 2017, s. 583-589). Nesneden duyulara, duyulardan idrak güçlerine, idrak güçlerinden bilgiye giden süreç İbn Rüşd'ün görüşleri üzerinden sunulmaya çalışılacaktır.

“İç idrak güçleriyle canlıda daha mânevî ve soyut güçler grubuna ulaşılmaktadır. Nesfin temel güçlerine ve dış idrak güçlerine nispetle bu güçlerin madde ve dış dünyadan etkilenmeleri daha alt düzeydedir” (Kaya, 2017, s. 583). Nefsin iç idrak güçlerini ilki olan ortak duyu, beş duyu ile iç idrak güçleri arasında köprü gibidir:

Bu idrak gücünün fiili, beş duyudan gelen verileri birleştirmek, ortak duyu objelerini idrak ve duyusal idrak fiilinin kendisini idrak etmektir. Ortak duyunun cevheri her ne kadar maddî olarak tespit edilse bile, onun sûreti fizikteki dört unsur ve birleşik cisimler gibi maddî sûretlerden farklı ve bir üst seviyededir. Kendisiyle farklı ve üstün bir sûrete ulaşılan bu gücün ontolojik statüsü, beş duyudan ayrıştırılmayıp, ortak duyu, beş duyuyu da kapsayan bir şekilde tasavvur edilir. Epistemolojik açıdan ise, ortak duyu bilgi oluşum sürecinin ilk kademesidir. Ortak duyu, beş duyu organını kullanmadan da işlevini gerçekleştirebilir (Kaya, 2017, s. 584).

İbn Rüşd'e göre nefsin ilk iç idrak gücü olan ortak duyudan sonra gelen güç mütehayyile gücüdür. Mütehayyile gücü, ortak duyuda bulunan suretleri işler hale getirir. “Ortak duyu yetkinliğini (*istikmâl*) beş duyudan gelen sûretlerle kazandığı gibi, mütehayyile gücü de yetkinliğini ortak duyudaki sûretlerle kazanır. Mütehayyilenin duyularla ve dış dünya ile olan ilişkisi, yetkinliğinin başlangıç noktasının dış dünyadaki objeler olması bakımından devam eder” (Kaya, 2017, s. 585). Başka bir deyişle, mütehayyile gücü eylemini gerçekleştirme konusunda duyulara muhtaçtır. Beş duyunun birleştiği nokta olarak kabul edilen ortak duyu da mütehayyile gücünün dayanağıdır. Mütehayyile gücünde meydana gelen

suretler, ortak duyudaki suretlerden ontolojik açıdan daha üstündür ve daha manevidir. İbn Rüşd'ün felsefesi bağlamında bu şekilde başlayan bilgi edinim süreci birbiriyle bağlantı içinde devam eder:

İç idrak güçlerine dair şimdiye kadar sunulan resme göre dış dünyadaki duyu objelerinin sûretleri, beş duyudan ortak duyuya, oradan da mütehayyile gücüne gitmekte, mütehayyile ise ortak duyudan gelen verilere dayanarak, duyu objesinin bir kopyasını çıkartmaktadır. İnsanın müfekkire gücüne (*el-kuvvetü'l-müfekkire*) olan ihtiyacı da bu noktada başlamaktadır. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre müfekkire gücü, söz konusu duyu objesinin kopyasıyla ilgili olarak cüz'î ve ferdî yargıları da içeren mânaları hazırlamaktadır. Müfekkire gücünün devreye girmesinden sonra, duyu objesi ile ilgili olarak iki unsur ortaya çıkar: a) duyu objesinin kopyası ve b) kopyanın mânası. Bu manalar insanın nesneler hakkındaki ferdî yargılarıyla oluşmaktadır (Kaya, 2017, s. 586).

“İbn Rüşd'e göre müfekkire gücünü mütehayyileden ayıran en önemli özellikler, ferdî yargıları taşıması ve ferdî şeyler arasındaki benzerlikleri tespit edip mukayese ve kıyaslar yapabilmesidir” (Kaya, 2017, s. 587). Müfekkirenin başka bir işlevi de, hafıza gücü belirli bir nesneyi anımsamak istediğinde, hayalî suret ile onun manası arasında ilişki kurarak hafıza gücüne sunmasıdır. Böylece insani bilgiye ilk müfekkire gücüyle ulaşıldığı söylenebilir. Müfekkire gücü, insanı diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılar çünkü insan, bu güç sayesinde kendine özgü bir bilgi türüne ulaşır. Bu gücü diğer güçlerden ayrıcalıklı kılan ferdî yargıları da içermesidir. Müfekkire gücü, mütehayyilenin içeriğini oluşturan hayalî suretleri benzerleriyle birleştirerek, farklı olanları ise ayırt ederek işler ve soyutlaştırır. Böylece dış dünya gerçekliğine ait objeler, müfekkire gücünün yargılarının oluşturduğu manaları da ihtiva ederler. (Kaya, 2017, s. 587). İç idrak güçleri, son raddede de hafızaya ulaşır:

İç idrak güçlerinin sonuncusu ve en mânevîsi olan hafıza (*el-kuvvetü'l-hâfıza, ez-zâkire, el-mütezezzekire*) objesini duyu ve tahayyülden sonra, onlar gibi cüz'î ve şahsî olarak idrak eder. Hafızaya gelinceye kadar sırasıyla duyu objesinin a) nefsin dışındaki

sûreti, b) insan nefsinde ortak duyudaki sûreti, c) mütehayyile gücündeki sûreti ve d) müfekkirede oluşan sûreti şeklinde dört aşamadan geçen sûret, hafızada ise tikel olarak sûretin en soyut ve en mânevî şekline kavuşur (Kaya, 2017, s. 588).

Her bir aşamadaki suret bir yandan ayrı bir varlık statüsüne delil iken aynı zamanda insan nefsinde bilginin meydana gelişinin kademelerine de işaret etmektedir. Hafıza gücü, epistemolojik olarak ele alınırsa ilk olarak belirtilmesi gereken husus, hafızada oluşan suretin de dış dünya kaynaklı olduğunu ifade etmek olmalıdır. Çünkü hafıza işlevini yerine getirmek için nefsin kendisinden önceki güçlerine ihtiyaç duyar. “Bu güç, objesini, ancak duyu organlarıyla algıladıktan ve tahayyül edildikten sonra duyu idrakine ve hayalî idrake konu olması bakımından tikel ve şahsî olarak idrak edilebilmektedir. Böylece insanî bilgi ferdî olması bakımından dış dünyada başlayıp hafıza gücünde sona ermektedir” (Kaya, 2017, s. 589).

İnsanî bilgiye ulaşma süreci, İslam filozofları tarafından bu şekilde ifade edilmektedir. Onlar, akıl olgusunu nefsin bu güçlerini tamamladıktan sonra ulaşılan raddede tamamlayıcı ve kapsayıcı özelliğiyle ön plana çıkarırlar ve onu tüm zamanlar için genelgeçer kılarlar:

“İster dayanağı olan beden ve mâna bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrık olsun; isterse dayanağı bakımından değil de, sadece mânası bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrâk ettiğimiz kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir” (Kaya, 2017, s. 593). Tikel idrak güçleri bireysel ve tikel objeleri idrak ederken akıl küllî olanı ve tümeli idrak eder. İlk olarak akıl idrak sürecinde objeyi maddeden ve maddî bağlantılardan tamamen soyutlayıp idrak eder ki buna kavramsallaştırma (*tasavvur*) adı verilir. Ardından akıl bunun ötesinde bu kavramlar arasında ilişkiler kurar ve son olarak da akıl eylem alanıyla ilgili iyi ve kötü, teorik alanla ilgili de doğru ve yanlış şeklinde yargılarda (*tasdîk*) bulunur. Akıl yargısının diğer tikel idrak güçlerinden en önemli farkı tümel karakterinden dolayı tüm zamanlar için geçerli oluşudur (Kaya, 2017, s. 594).

“İslam filozofları aklı, idrak ettiği akledilirlere göre iki kısma ayırırlar: Amelî (pratik) ve nazarî (teorik). Amelî akıl insanın eylemleriyle ilgili olup yaşanılan tecrübeler sonucu oluşur” (Kaya, 2017, s. 594). Bu nedenle insanın yaşam tecrübesi sonuncunda hafızasında oluşan hayalî suretler ve anlamlar amelî akıl için önem arzederler. Amelî aklın yetkinliği ise bu suretler ve anlamlar üzerinde bireyin tefekkür etmesi ve akıl yürütmesiyle gerçekleşir. Bu nedenle amelî akıl, insanlara göre farklılık gösterir. Nazari akıl ise bir fiili amaçlamaksızın yalnızca bilmeyi hedefler. “Nazarî aklın konusu olan nazarî akledilirler veya aklî sûretlerin var oluş tarzları diğer tikel maddî sûretlerin aksine sürekli bilfiil olup her türlü maddî özellikten arınmıştır. Akıl soyutlama yoluyla aklî sûrete ulaştığında veya bir akledilir hakkında yargıda bulunduğu sonsuz bir şekilde ilgili kavramın bütün bireylerini kuşatır” (Kaya, 2017, s. 595). Böylece insan denildiğinde insanlığın bütün bireyleri kastedilir. Teorik konuların anlamlandırılmasında akıl kavradığı obje (*ma’kul*) ile bir olup aynılaşır. İslam filozofları insanın akıl etme sürecini bu şekilde özetlemişlerdir ve bu sürece dair yeni kavramlar belirlemişlerdir:

İslam filozofları insanın akletme sürecini tasvir için *münfail*, *heyûlânî*, *bilkuvve*, *bilfiil*, *bilmeleke*, *müstefâd*, *kudsî*, *zâhir* veya *mükteseb akıl* şeklinde kavramsallaştırmalarda bulunurlar. İnsanın düşünme yetkinliğinin aşamalarına işaret eden bu kavramlardan *münfail*, *heyûlânî*, *bilkuvve* akıl kavramları akletme öncesi potansiyellik durumuna atıfta bulunurken *müstefâd* veya *mükteseb akıl* ise insanda faal akılla ikinci ittisâl sonrası oluşan yetkinlik durumuna atıfta bulunur. *Bilfiil*, *bilmeleke* *akıl* kavramsallaştırmaları ise bu ikisi arasındaki gelişim aşamalarını tasnif için kullanılır (Kaya, 2017, s. 595).

Meşşâî geleneği benimseyen İslam filozofları aklın insanda kuvve şeklinde bulunduğunu belirterek akıl etme sürecinde dış dünya kaynaklı hayalî suretlerin ve hareketi başlatan, sürekli eylem halinde olan faal aklın mevcudiyetini zorunlu görmüşlerdir. Faal akıl, akli pasif halden aktif hale geçirir ve bu durum aşkın ve içkin olmak üzere iki boyutta gerçekleşir. “İçkin boyut faal aklın insanın pasif halindeki akletme yetisini ittisâl ile aktif hale

getirmesidir” (Kaya, 2017, s. 595). Faal akıl, mütehayyile gücünde mevcut olan ferdî manaları akledilir hale dönüştürür. “İkinci ittisâl ve yetkinlik ise insanın teorik çalışmaları ve akıl yürütmeleri sonucu ortaya çıkar. Nazarî bilimlerde yetkinleşen kişi, ikinci ittisâlle faal aklı ve bir anlamda da evrenin bütün gerçekliğini idrak edebilir” (Kaya, 2017, s. 596). Faal akıl, epistemolojik olarak insanın tümellere ulaşmasına açıklık getirmek için gerekli görülmüştür. “İnsanın tikel bilgiden tümel bilgiye geçişi ancak *sürekli bilfiil akıl* ile (faal akıl) açıklanabilir. Faal akıl maddeye ve maddî sûretlere ihtiyaç duymayan, maddî hiçbir boyutu bulunmayan sürekli olarak akleden bir ilkedir” (Kaya, 2017, s. 596). Onda akıl ile akledilir her yönleriyle aynı ve tek bir şey olarak kabul edilir. Böylece o, heyûlânî aklın daima dayanağı ve eyleminin fail sebebi olur.

Batı ve Doğu felsefesinde akıl olgusunun genel çerçevesi bu şekilde sunulabilir. Bu bağlamda öncelikle Rifâ‘a Râfî‘ eṭ-Ṭaḥṭāwî’nin sonrasında da İbrâhîm Şinâsî’nin akla yükledikleri anlam, eserlerinde söz konusu ettikleri görüşleri üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır.

Rifâ‘a Râfî‘ eṭ-Ṭaḥṭāwî, Paris’e olan yolculuğunu anlattığı *Taḥlîṣu’l-İbrâz fî Telḥîṣ-i Bârîz* adlı eserinin giriş kısmında, “insanın doğuştan vicdani duyumsamalara sahip olmakla birlikte fitratının aslı gereği saf ve hiçbir şeyle donatılmamış olarak dünyaya geldiğini sonra daha önce bilmediği birtakım bilgilere ilham ve sezgi yoluyla keşfederek vakıf olduğunu” dile getirmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwî’nin giriş kısmının ilk cümlelerinden olan bu ifadesi onun Fransa’ya ilim öğrenmek amacıyla gitmesinin haklı gerekçesi olarak sunulmakla birlikte yaşam tecrübesi ve zamanla gelişen akıl kavramının söylemi olarak değerlendirilebilir. Yazar bu yargısını ispatlamak için insanın tesadüfler sonucu ateşi, boyayı nasıl keşfettiğini anlatan farklı örnekler sunar. eṭ-Ṭaḥṭāwî sanatların ve ilimlerin gelişmesini de zamanla ilişkilendirir ve insanlığın sanatta da ilimde de zamanla mükemmelliğe ulaşacağı üzerinde durur (Ṭaḥṭāwî,

2012, s. 13-14). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu görüşleri, aklın gelişimini sürece ve yaşam tecrübesine bağlayan Voltaire'in sözlerini anımsatmaktadır. Bu bağlamda eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin pozitif yani ilme olan katkısı açısından akla yüklediği değer, ampirizme (deneycilik) yakınlık arz etmektedir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, Avrupa ülkelerinin matematik, tıp, tabiat ve tabiat ötesi ilimlerinde son raddeye ulaştıklarını hatta bilginlerinden bazılarının 'Arap ilminin sırlarının incelikleri'ne de iştirak ettiklerini fakat doğruluk yolu olan hakiki dine ulaşamadıkları için hidayete eremediklerinin, kurtuluşa vasıl olamadıklarının altını çizerek bilim, hidayet ve ilim ayrımına dikkat çeker (Ṭaḥṭāwī, 2012,15). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu ifadelerinde göz ardı edilmemesi gereken Batı'nın somut bilimlerinin karşısında Doğu'nun hikmet ve ilimle müzdevic olmuş bilimine yapılan vurgudur.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, *el-Murşidu'l-Emîn li'l-Benāti ve'l-Benîn* adlı eserinin üçüncü bölümünün yedinci kısmında ruh, akıl ve mizaç konusundaki fikirlerine yer vermektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'ye göre akıl, kendisiyle eşyanın hakikatinin anlaşıldığı, bazı şeylerin diğerleri ile kıyas edildiği ruhani bir güçtür. O, gerekeni toplayan ve hakkında hüküm vermeyi gerektiren eşyalar arasında bazılarını diğerleri ile kıyaslayan ruhani bir güçtür. İnsandaki akıl bir miktar konuşma ve düşünmedir. Akıl, varlıkta olan apaçık görünmeyen ya da gerçeği zihinlerde olan şeyleri anlayan ruhani ve nurani bir kuvvetten ibarettir. Akıl karşılıklı konuşmalarda ve diyaloglardaki bütün ilişkileri ve farklılıkları idrak eder. Konuşan kişi, gönlündekini apaçık ifade ettiği zaman duyanın aklı, onun doğru mu sağlam mı yoksa yanlış mı olduğunu ilk seferde tasavvur eder. İnsanın anlayışı, etrafındaki yaratılmışlarla arasındaki alakayı ve kökenini kavrayabilmektedir. Aklın kalitesini bu idrak gücü belirler (2011, s. 184).

Rifā'a Rāfi' Ṭaḥṭāwī'nin bu görüşlerinde aklı; konuşma ve düşünme olarak nitelendirmesi, akla karşılıklı konuşmalardaki ilişkileri ve farklılıkları idrak etme işlevi

yüklemesi açısından Condillac'ın hafızayı düşünme işlevi için harekete geçiren işaretlere nispet ettiği aşamalardan; konuşma tavırları, ses ve davranışları içeren ikinci aşaması ile dil ve yazıyı kapsayan üçüncü aşamanın içeriği ile örtüşmektedir. Bir başka deyişle Condillac'ın bu işaretlerin doğru kullanılmasını, insanın bilgisinin sırrının ölçütü olarak belirlediği ve hafızayı harekete geçirecek işaretlere yüklediği anlamı, eṭ-Ṭaḥṭāwī akla nispet etmektedir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin akıllı, eşyanın hakikatinin anlaşılmasını ve bazı eşyaların diğerleri ile kıyas edilmesini sağlayan ruhani bir güç olarak nitelendirmesi de İslam felsefesinin özelde de İbn Rüşd'ün bilgi edinme sürecine dair görüşlerinin izlerini taşımaktadır. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin akla atfettiği bu anlam, İbn Rüşd'ün felsefesinde bilgiyi edinme süreçlerinden biri olarak değerlendirilen ve nefsin iç güçlerinden biri olan müfekkire gücüne nispet ettiği işleve denk düşmektedir. Bu bilgilerden hareketle eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu görüşlerinde Condillac'ın ve İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerini sentez etmiş ve akıllı anlamlandırmada onların felsefesinden etkilenmiş olabileceği söylenebilir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī, “Akıl, gerçekleri ince ve yalın yönleriyle tasavvur etme, onaylama ve ortaya çıkarmada tek vesiledir. Akıl keskin zekâ ve kavrayışlı olunca, icat eder, özgün şeyler üretir işte bu mizaçtır” sözleriyle aklın işlevlerini sıralarken, akıldan hareketle mizacın tanımını da yapmaktadır (2011, s. 184). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu sözlerinde akla yüklediği işlevler, İbn Rüşd'ün felsefesinde mütehayyile gücünün kapsamına girmektedir. O, aklın yeni bir şeyler keşfetmesini mizaç olarak adlandırır. Onun bu görüşündeki mizacın özgün şeyler üretmesinden kastettiği anlam, aklın genelgeçer bilgi üretmesi olarak yorumlanırsa onun mizaç tanımının İslam felsefesindeki akıl kavramına karşılık geldiği söylenebilir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin söz konusu edilen bölümde sezgiye dair görüşleri ise şu şekildedir: Geniş kapasiteli akıl eşyalar arasında sonradan ortaya çıkmış ilişkileri kavrar. İlk

bakışta onların dallarını ve kollarını kavrar, eşyanın nispet olduğu tek bir görüntüye, akla göre tek bir bilgiye dönüşene kadar bilgileri genel bir merkezde toplar ve akıl aynasında bilgileri ayıklayıp açık bir görüntüde bölümlendirir. Bu resmi anlayan şey sezgidir. Bu sadece sezgi olarak tanımlanmaz aynı zamanda aklın genişliği olarak da tanımlanır. Fakat insan bunu sezgi olarak değil, akıl genişliği olarak tanımlamıştır. Ancak bu ikisi de birbirinden farklıdır. Çünkü sezgi aktif, etkin, enerjiktir ve geniş bile olsa aklın tersine tasavvur oluşturmaz. Sezgi için, beşer aklının düşünebilme kudretinin en üstün derecesidir demek yanlış olmaz. Sezgi bu anlamda Allah'ın en yüce nimetidir. Çünkü insan bununla gerçekleri, incelikleri anlama melekesine sahip olur. Bununla ruhun kavradığı daha önce benzeri olmayan yeni ve ilginç görüntüleri, icatları ve yaratıcılıkları birbirine bağlar. Böylece sezgi dağınık duran imaj ve onayları burada bulunan ilişkileri kavrayışıyla bir araya getirir. Bu bir araya getirme işini tam bir tasarrufla yapar. Kısacası sezgi aklın cevheridir.

İlahi hikmet, insan dimağındaki aklı, sezgiyi yerin içindeki gömülü madenler gibi olsun diye tevdi etmeyi gerekli kılmıştır. Yerin altındaki madenler ne parlaktır ne de düzgün bir şekle sahiptir. Tam tersine ancak işlenerek temiz ve zarif bir hale getirilebilecek durumda yabancı maddelerle karmakarışık bir haldedir. Bilim ve sanat, madenleri saflaştırmak için onların üzerinde yabancı maddeleri ayırarak ne işlem yapıyorsa sezginin işlevi de aynıdır. Onun cevherinde bir şeyi arttırmıyor bilakis hikmeti ilahiyye ne murat etmişse onu açığa çıkarıyor (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 184-186).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin sezgi kavramına dair görüşleri ilk okunduğunda aklı da kapsayan bir olgu olduğu yönünde bir intiba oluşturmaktadır. Ancak onun bu konudaki düşüncelerinin satır aralarına nüfuz edildiğinde onun tasavvurundaki sezgi, İslam felsefesindeki bilgi oluşum sürecinin ilk kademesi olarak nitelendirilen ortak duyu gücünün karşılığı olarak değerlendirilebilir. Çünkü ona göre sezgi, eşyanın en doğru şekilde

anlamlandırılmasını sağlayan güçtür. İslam felsefesi çerçevesinde değerlendirilirse eṭ-Ṭaḥṭāwī'deki sezgi, nefsin dış güçleri olan beş duyunun yardımı ile eşyanın mahiyeti hakkında genel tasavvuru oluşturan, bilgi edinim sürecinin ilk ve temel aşaması niteliğini taşıyan ortak duyu gücüdür. Bu güç, bilgiyi sağlayan temel güç olarak kabul edilir. Nitekim eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin muhayyilesindeki sezgi de aklın cevheridir. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki eṭ-Ṭaḥṭāwī; sezgiye dair yer verilen görüşlerinde temel olarak aldığı bu gücü, aklın üstünde bir olgu olarak da tasvir eder. Bu durum, onun bu değere yüceltilmişlik atfetme tavrının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'ye göre ruh, hayatın ve hareketin temeli olduğu gibi duyguların, anlayışların ve isteklerin de temelidir. Ruh insana hareketlerinde, işlerinde ve sözlerinde yol göstermektedir. İnsan ruh ile diğer canlılardan farklılık kazanmaktadır. Başlı başına fitratın aslından olan ruh zeki bir olgudur. Cisimlerle iletişim, bağlantı kurduğu zaman istekler ve lezzetler ancak ve ancak ondan kaynaklanmaktadır. Sonra ruhun özünde göze çarpan hazır bulunuşlukları vardır. Ruh, insanoğlunun tam idrakinden uzak ve insanların hakikatini bilmediğidir. Ruh hakkında söylenen sözlerin amacı, onun cisimlerden ayrı ve farklı bir cevher olduğunu vurgulamaktır. Ruh, maddenin yapamadığı işleri gerçekleştirme becerisine sahiptir. Eşyanın yapısındaki benzerlik, problem, farklılık ve zıtlıkları idrak eden ruhtur. Fikir verir ve delil ile değerlendirir, ölçer, gerçek sonuçlara ulaşır ve işlerin nasıl sonuçlanacağını gösterir. Durumu değerlendirir ve hüküm de verir. Bu özellikler, cansız cisimlerde yoktur. Ruh, gerçekleştireceği eylemlere göre akıl ve mizaç ile ilgili olanlardan kendine uygun olanı seçer (Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 183-184).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī; insanların bilme duyularının dışında var olduğu düşünülen ancak tam olarak idrak edilemeyen bununla birlikte bireyin yaşama dair pek çok fonksiyonun da yegâne kaynağı durumunda olan bir olgu olarak tasvir ettiği ruha, aklın ve mizacın

üzerinde bir misyon yüklemektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin akıl tanımlaması, klasik İslam ve modern Batı felsefesinden izler taşımaktadır.

Akıl, İbrāhīm Şināsī'nin Türk edebiyatına yeni kazandırdığı kavramlardan sadece biridir. Şināsī, geleneksel şiir anlayışından farklı olarak Fransız kültür ve edebiyatının da etkisiyle şiirlerinde yeni kavramlara yer vermektedir.

Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl ü kalb ü lisân

Bu lûtfu etmelidir fikr ü şükr ü zikr insân (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 4)

İbrāhīm Şināsī'ye göre akıl, kalp ve dil Allah'ın bir lütfudur ve insan Allah'ın bu ihsanlarına tefekkür, şükür ve zikir ederek karşılık vermelidir. “Ona göre Allah'ın insana asıl armağanı akıl ve dildir” (Mermutlu, 2003, s. 192). Şināsī'nin bu beyitte ifadesini bulan fikirlerinde akılla birlikte dili öne çıkarması, Condilllac'ın hafızanın harekete geçirilmesinde dile kazandırdığı anlamın etkilerinin izlerini taşımaktadır. Şināsī'nin bu minvaldeki görüşleri şu beytinde de yer almaktadır:

Dilin irâdesini başta akl eder tadbîr

Ki tercümân-ı lisândır anı eden takrîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 10)

Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım

Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 5)

İbrāhīm Şināsī'nin bu beyti, Allah'ın mevcudiyetinin ancak akıl ile kavranabileceğinin ifadesidir. O, Allah'ın birliğinin deliller kılavuzluğunda akılla idrak edilebileceğini vurgulamaktadır. Onun nezdinde Allah'ın akıl ile varlığı ve birliği kavrandıktan sonra ancak

Allah’a gerektiği samimiyetle ibadet edilebilir. Şināsī’nin bu ifadeleri mutasavvıfların akla nispet ettikleri anlamla örtüşmektedir. Mutasavvıflar, Allah’ı kâinattaki binbir tecellisiyle görüp O’nu tespih yani zikir eder. Onlar, Allah’ın kâinattaki tecellilerinden hareketle acziyetlerini fark eder ve bu gerçeği, akıl ve idrakları ile kavrarlar (İz, 2014, s. 22-23). Ancak onlar, ilahî, ezeli ve edebî gerçeklere akıl yoluyla ulaşamaz. Marifet ve irfan adını verdikleri bilgi onların bu gerçeğe ulaşmasını sağlar. Mutasavvuflara göre marifet, “ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi, irfan”dır (Uludağ, 2012, s. 236).

Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur

Ki nûr-ı mihrdir elvânı eyleyen teşhîr (Müntehabât-ı Eş’ârım, 2005, s. 10)

İbrâhîm Şināsî’ye göre güneş, ışınlarıyla renkleri nasıl aşikâr ediyorsa akıl da sahip olduğu nurla iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmektedir. Şināsî, bu beyitinde akıllı ferdi yargıları belirleyen bir güç olarak tasvir etmektedir. İslam felsefesinde akla atfedilen bu işlev, nefsin iç güçlerinden müfekkire gücünün kapsamına girmektedir.

İbrâhîm Şināsî, akıl kılavuzluğunda doğruyu ve doğru yolu aramayı da sağduyu sahibi bireyin temel görevi olarak addeder. Ona göre bu amaçla yola çıkan insan, eylemlerinde Allah’ın rızasını gözeterek O’ndan yardım isterse Allah ona rehberlik eder yani Allah ondan yardımını esirgemez. Şināsî’nin bu görüşlerinin ifadesi onun şu beytinde karşılığını bulmaktadır:

Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selîme

Tevfikini isterse Hüdâ râh-ber eyler (Müntehabât-ı Eş’ârım, 2005, s. 17)

Âsafâ aklına dil-bestedir akl-ı fa'âl

Cevher-i hilkatine olmuş araz izz ü celâl (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 7)

İbrâhîm Şinâsî'nin bu beyti Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı kasidelerinden birinin ilk beytidir. Şair; bu beytinde Paşa'nın aklına, işleyen aklın gönül bağladığını, yücelik ve azametinin onun yaratılışının özünün nişanı olduğunu belirterek ona övgülerini dile getirmektedir. Ayrıca bu beyit, Paşa'nın akla dayalı pozitivist düşünceye sahip olduğunun vurgulanarak onun medhi olarak da değerlendirilebilir. Şinâsî'nin bu beytinde dikkat çeken bir başka husus da “faal akıl” a yapılan vurgudur. Burada Şinâsî'nin ‘faal akıl’ la kastetmek istediği kâinatı anlamaya çalışan, sorgulayan ve düşünce üreten bir akıldır. O, bu misyonları yüklediği aklın temsilcisi olarak da hamisi Musatafa Reşid Paşa'yı görmektedir.

İbrâhîm Şinâsî'nin bu beyti, Meşşâî geleneği benimseyen İslam filozoflarının akla kazandırdıkları anlamın izlerini de taşımaktadır. Onlar, aklın insanda kuvve şeklinde bulunduğunu belirterek dış dünya kaynaklı hayalî suretler aracılığıyla akli pasif halden aktif hale geçiren faal aklın varlığını zorunlu kılmışlardır. Faal akıl, mütehayyile gücünde mevcut olan ferdî manaları akledilir hale dönüştürerek insanın genelgeçer bilgilere ulaşmasını sağlar. Meşşâî geleneğinde olduğu gibi Şinâsî de bu beytinde maddeden bağımsız daima eylem halinde olan faal bir akıl tasvir etmektedir ve tasvir ettiği bu akli da hamisine nispet etmektedir.

Aydınlanma felsefesinde akıl, bilgi edinme süresinin son merhalesi olarak kabul edilmektedir ve akıl, kâinata dair edinilen yeni bilgiler çerçevesinde tabiatı ve toplumu bireyin iyi bir yaşam kalitesi ve huzur elde etmesi için daha iyi bir dünya tasavvurunun

oluşturulmasında temel güç olma mahiyeti kazanmıştır. Bu mahiyet akla, bireyin içinde yaşadığı çevreyi ve toplumsal kurumları sorgulama ve dayandığı öğretiler bağlamında yeniden inşa etme misyonunu yüklemiştir. Bir başka deyişle Aydınlanma felsefesinde aklın aktif yani ‘faal’ olarak kullanımı söz konusudur.

Hem Batı hem de Doęu felsefesine aşına olan Rifā‘a Rāfi‘ eť-Tahtāvi ve İbrāhīm řināsi akıl kavramını anlamlandırmada her iki felsefenin de imkanlarından faydalanmıştır. Her ikisinin eserlerinde de bazen İşlam filozoflarının akla yükledikleri anlam bazen de Aydınlanma filozoflarının etkilerini görmek mümkündür. Her iki sanatkâr-düşünürün geleneksel ve modern dönem arasında eserlerini teşekkül ettikleri düşünöldüğünde bu normal karşılanmalıdır.

2.1.3.Eğitim

Avrupa’da XVIII. yüzyıla kadar eğitim teolojik bir yapı arz etmekteydi. Aydınlanma Çağı’nda eğitim teolojik yapısından ayrılarak devlet kurumları tarafından yürütülen bir faaliyete dönüşmüştür. Aydınlanma felsefesi bağlamında eğitimin temel anlamından biraz farklı olarak bilginin halka ulaştırılması, halkın da bilgiye ulaşmasının kolaylaştırılması ve bu amaçla yapılan faaliyetleri kapsadığı söylenebilir. Bir başka deyişle Aydınlanma felsefesi için eğitim, bilginin meşrulaştırılmasının dayanağıdır. XVIII. yüzyıl ve öncesinde Katolik Avrupa’da insanların çoğunun okumayı öğrenme amacı, Latince yapılan ayini takip edebilmektir. Bu nedenle o dönem halkının yerel dilde akıcı bir şekilde okuma becerisine sahip olmadığı ileri sürülmüştür. Ancak elde bulunan veriler, XVIII. yüzyılda satın alınan ve basılan gazetelerin, risalelerin ve kitapların sayısında artış meydana geldiğini göstermektedir. Aynı zamanda Paris’te hem ticari amaçlı hem de resmî pek çok sayıda halk kütüphaneleri açılmıştır. Bunlar “yazılı malzemeyle tanışıklığın” toplumda yayıldığını göstergesidir (Outram, 2007, s. 33).

Avrupa’da XVIII. yüzyıl öncesinde insanların elinde sadece İncil ve dinî yayınlar gibi çok az sayıda kaynak vardı ve bunlar çoğu zaman tekrar tekrar hatta bazen aile bireylerine ve dostlara yüksek sesle okunurdu. Böylece okur-yazar olmayanlar da yazılı malzeme ile tanışmış oluyorlardı. Rolf Engelsing, “XVIII. yüzyılın sonlarına doğru insanların ‘yaygın’ bir şekilde okumaya başladıklarını ileri sürüyor; bununla, insanların birçok kitabı bir kez okuduğunu ve hemen bir başka yapıta geçtiklerini kastetmektedir.” Engelsing, ‘yaygın’ okuma ile birlikte insanların okuma eylemini toplumsal olmaktan çok bireysel olarak yapmaya başladıklarını belirtmektedir (Engelsing, 1969, s. 944-1002, Aktaran, Outram, 2005, s. 34). “Bu değişiklik toplumun alt tabakalarına nüfuz ettiği ölçüde, okur-yazar olmayanların yazılı malzemenin içerdiği fikir ve düşüncelere ulaşmalarını daha zor hale getirdi.” Bu

zorluğu aşma ve yeni fikirlere ulaşma isteği okuma yazma oranının artışında olumlu bir etki meydana getirmiştir ve artık XVIII. yüzyılın sonları, çok farklı niteliklere sahip okuma malzemesinin daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından heyecanla okunduğu bir dönem olmuştur. Okuma alışkanlığında yaşanan bu gelişmelerde, açılan kütüphanelerin ve müşterileri için kitap ve gazete bulunduran kahvehanelerin önemli bir payı vardır. “Yayımlanan kitapların özelliklerinin değişmesi de bu durumun gelişmesine katkıda bulundu. Yapıtları artık Latince yerine yaşayan dillerde yayımlamak, akıcı bir biçimde Latince okumak için gerekli olan klasik eğitimden yoksun birçok insanın, özellikle de kadınların okumayı öğrenmesine yol açtı.” XVIII. yüzyıl sonlarında Fransa’da dinî içerikli yapıtlar önemini yitirdiler. Bu dönemde tarih, biyografi, seyahat ile okurların yeni fikir ve düşüncelerle tanışmasını sağlayan roman türü gelişti ve bu türlere olan ilgi arttı. Fransa’da yazılı malzemenin niteliği artarken yeni okulların açıldığı ve okullaşma oranının arttığı da gözlemlenmektedir. (Outram, 2005, s. 34-35)

Jean Jacques Rousseau, XVIII. yüzyılda Fransa’da eğitim ve bilim alanında yaşanan gelişmelere aykırı fikirleriyle karşılık veren bir düşünür olarak dikkat çekmektedir. Onun bu konudaki aykırı fikirleri, 1750 yılında yayımlanan ve Dijon Akademisi’nin “Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?” sorusuna cevap vermek amacıyla kaleme aldığı *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinin içeriğini oluşturmaktadır (Çiğdem, 2017, s. 53). Rousseau, söz konusu eserinde insan bilgilerinin güzel bir kaynağı olmadığını öne sürmektedir:

Astronomi, boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik boş bir meraktan ve hepsi birden, hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki bilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü yanlarımızdır; iyi yanlarımızdan doğsalardı meziyetlerinden daha az şüphe ederdik.

Doğuşlarındaki kötülük, amaçlarına bakınca büsbütün ortaya çıkar. Lüks olmasaydı, lüksün beslediği sanatları ne yapardık? Haksızlık olmasaydı hukuk bilimi ne işimize yarardı? Zalim hükümdarlar, savaşlar, isyanlar olmasaydı tarih ne olurdu? Kısacası herkes yalnız insanlık görevlerini ve doğal ihtiyaçlarını düşünseydi, yalnız vatanını, mutsuz insanları ve sevdiklerini korumaya zaman bulsaydı, hayatını bu boş düşüncelere dalmakla geçirmek kimin aklına gelirdi (Rousseau, 2016a, s. 19-20)?

Jean Jacques Rousseau, bu ifadeleri dönemin atmosferine ve Aydınlanma felsefesine aykırı bir nitelik taşısa da olayları farklı bir açıdan değerlendirmesi nedeniyle önem arzetmektedir. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde insan bilgilerinin güzel bir kaynağa dayanmadığını belirttiği gibi sanatın insanları tekdüzeliğe sevk ettiğini belirtir.

Orta Çağ'da Doğu'da ve Batı'da devletler ve hükümetler laik olmadığı gibi eğitim de laik değildi. "Avrupa'da kiliseye bağlı prenslikler, krallıklar olduğu gibi, geleneksel Osmanlı tarihinde de ondan daha ileri bir durum vardı. Çünkü Osmanlı medreseleri Avrupa'daki papaz okullarının aynı değillerdi. Onlarda din konuları daha üstünlükte; Osmanlı'daki medreselerdeyse, dünyasal ders ve konular daha üstünlükteydi" (Berkes, 2017, s. 132). Fakat bu din konuları yoktu anlamında değerlendirilmemelidir. Geleneksel Osmanlı medreseleri tam anlamıyla ilahiyat okulları olmaktan ziyade hukuk ve tıp gibi bilimlerin de okutulduğu eğitim kurumlarıydı (Berkes, 2017, s. 132). Ancak XIX. yüzyıldan önce Osmanlı coğrafyasında sosyal bilimlerin seviyesi düşüktü ve Osmanlı; iktisat, istatistik, modern hukuk, etnografya, cemiyet ilmi gibi ilimlerden habersizdi. "Genel olarak felsefi düşünce, Orta Çağ İslam felsefesinin Gazali-İbn Rüşt tartışmasının bıraktığı yerde duruyordu" (Ülken, 2017, s. 45). Devletin çöküşe geçmesi sonucunda, Osmanlı coğrafyasında eğitimin modernleşme süreci özellikle askeri alanda olmak üzere yapılan ıslahatlar ve Batı ile olan ilişkilerin artması ile başlamıştır.

XIX. yüzyılda Batı'nın özelde de Fransa'nın bilimde İslam ülkelerinden önde olduğunu Rifā' a Rāfi' eṭ-Taḥṭāwī, o dönemin Fransa'nın toplumsal hayatını farklı yönleriyle ele aldığı *Taḥlīṣu'l-İbrīz fī Telḥīṣ-i Bārīz* adlı eserinde şu sözleriyle ifade etmektedir:

İslam ülkeleri aklî ve naklî ilimlerde üstün olabilirler ancak pozitif bilimleri ('Ulûmu'l-Hikemiyye) ihmal etmişlerdir bundan dolayı Batı ülkelerine gitmeye ihtiyaç duyarlar. Bu durumu Fransızlar, İslam âlimlerinin yalnızca şariatlarını ve kendi dillerini bildikleri şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca Fransızlar, diğer ilimlerde onların üstadları olduklarını ve bunun kendilerinin de bilincinde olduğunu belirtirler. (2012, s. 15).

Rifā' a Rāfi' eṭ-Taḥṭāwī, Fransızları akıl ve zekâları, ince düşünceleri, zihni derinlikleri yönünden Hrisyanların çoğundan ayırır. Ona göre Fransızlar, fıtratları gereği cehalete ve gaflete meyleden ve geleneğin esiri olan Hrisyan Kıptîler gibi değildir. Onlar bir şeyin aslının bilgisine ulaşmayı ve açıklamayı sever hatta Fransızların avam kısmı bile okuma yazmayı bilir, birbirleriyle derin müzakereler ederler. Bu ülkenin avamı bile çoğu ülkenin avamından farklıdır. Fransızları öğrenme ve eğitime verdikleri önem açısından bu şekilde tasvir eden eṭ-Taḥṭāwī, onların bu konudaki davranışlarını örneklendirmeye şu sözleri ile devam eder:

İlim ile sanatların çoğunda olduğu gibi sıradan zanaatlerde de zanaatkâr; zanaatini sağlam bir şekilde icra edebilmek için bilmeye, okuma ve yazmaya ihtiyaç duyar. Sanatkârların hemen hepsi, yeni bir şeyi icat etmeyi, başkasının eksik bıraktığını tamamlamayı sever. Bu topluluk, daha çok kazanmaya, gösteriş yapmaya, itibar elde etmeye, adının zikredilmesine ehemmiyet gösterir (2012, s. 82).

Fransa'da dil ile ilgili sanatlar, bütün ilimler ıstılahlarından alfabetik sözlük düzenlenecek kadar yüksek dereceye ulaşmıştır hatta aşçılık gibi önemsiz bir zanaatın bile okulu vardır. Fransızların çeşitli tutkuları olsa da her şeyin ayrıntılı bir şekilde

incelenmesine ayrıca önem gösterir. Erkekler de kadınlar da ilim tahsil etme konusunda eşittir. Kadınlar bir dilden diğer dile tercümeler yapar, büyük eserler meydana getirirler. Fransa’da kadını güzel kılan aklı ve bilgisidir (2012, s. 100).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransızların ilmi konudaki ilerlemişliğini medhettikten sonra insanların inkar edemeyeceği kadar zerafet ve bilgi ile dolu, onları cezbeden bir bayındırlıkla tezyin edilmiş olan Avrupa’daki bu şehir ve memleketlerin vahşet ve kabalıktan sonra olabildiği ölçüde medeniyete ulaşmış olduğunun bilindiğini de belirtmeden edemez. Ona göre Avrupalı milletler arasında Fransızları ayrıcalıklı kılan ise sanatlarla ve ilimlerle fazlasıyla ilgili olmalarıdır. Fransız belde ve köyleri bayındırlık bakımından diğer ülkelerden üstündür (2012, s. 119).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransızların balmumu, gazete ve kitaplarla dolu olan masalarını tasvir eder ve misafirlerini memnun etmek için masalarına yeni kitap ve gazeteler bıraktıklarını belirtir. Ṭaḥṭāwī’ye göre Fransızlar okuma ve yazmaya çok önem vermektedir. Hatta bu durumun şu dizelerle de ayrıca vurgusunu yapar:

ویدی خادمی، وحلمی ضجیعی

دفتری مؤنسی و فکری سمیری

ودواتی عیثی، ودرجی ربیعی

ولسانی سیفی، وبطشی قریضی

“Defterim aḥbabım, fıkrim arkadaşım ve elim hizmetkârım, hoşgörüm dostum

Dilim kılıcım, öfkem şiirim ve divitim hayatım, çekmecem ise baharım” (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 121).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin Fransız toplumunu ilmi gelişmişlik açısından değerlendirdiği bu görüşleri XIX. yüzyıl Fransa’sının eğitim konusunda katettiği yolu ve

gelişmişlik derecesini aşikâr etmektedir. Onun Fransa’da şahit olduğu bu manzara, ilme atfettiği anlamın mahiyetini de belirlemiştir ve onun nezdinde ilim, cehalet ve kusurlarla mücadele eden bir savaşçı hüviyetine bürünmüştür:

İlahî hikmet, varlıkları özellikle de insan aklını değişim ve dönüşüm üzere yaratmıştır. İnsan aklı, tarih boyunca karanlıkla savaşan bir nur ve zekâsının keskin kılıcıyla memleketini genişletmek için daima tecrit edilmiş acemi bir er gibidir. İlim cehalet ve kusurlarla harp eder. İlmin ışıkları bazen aydınlanır bazen söner. Eğer ilim kıymetini kaybederse mevcudiyetinin değerinin bilindiği ülkeye intikal eder (2011, s. 194).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, eğitimin iyileştirilmesinde, ilim ve sanatın gelişmesinde devlete ve devlet adamlarına önemli görevler düştüğü kanısındadır. eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre bir ülkede ilimlerin ve sanatların ilerlemesini belirleyen en önemli vesile, edipler ile âlimlerin ülkenin yöneticileri tarafından münasip mükafat ve hediyelerle teşvik edilmesidir. Bu teşvik rekabet ve kıyaslama meydana getirir. Böylece ülke, halkının durumunun düzeldiği, faziletli emirlerinin bulunduğu, devleti, vatanının menfaati ve halkının her bir ferdine yardım etmek için çaba harcayan adaletli sultanlarının olduğu, seyyahların uğradığı ilim merkezi hâline gelir. Şanını yüceltmek isteyen hükümdar, vatan sevgisinin delili olarak kanunlarını fazilet ehlini teşrif etmek üzerine kurar. İster yazar, yorumcu ister öğretmek ve öğrenmek isteyen isterse de kaşif olsun onların adları ve değerli eserleri kendilerinden sonra gelenler tarafından daima anılsın diye onları meşhur olana kadar mükâfatlandırır. Böylece onların vatanlarında gelecekte de ilmin verimli ürünleri hasat edilir, ülkede ilim denizi coşar, ilimler ile sanatların kaynakları güçlenir ve makaleler, şerhler, notlar ve metinlerin sayısı artar (2011, s. 193). eṭ-Ṭaḥṭāwī, bu sözlerine delil sunmak ve devletin ilimlerin gelişmesinde oynadığı rolün önemini vurgulamak için Abbasi dönemini örnek olarak gösterir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Abbasî halifeleri zamanında ilim ve sanatın gelişmiş olmasını, halifelerin âlimlere ve sanat erbablarına yardımcı olmalarına ve bizzat kendilerinin de ilim ve sanatla meşgul olmalarına bağlar. Bu

konuda da Abbasî halifesi Me‘mûn bin Hârûn Reşid’in güneş yörüngesinin ekvatora eğiminin 23 derece 35 dakika olarak hesapladığını, Abbasilerden Ca‘fer Mütevekkil’in de Yunanca yapılan çevirilere yardımcı olduğunu söz konusu ederek halifelerin ilimle ilgilerini örneklendirir ve devlet sahibi olan zatların asrındaki âlimlere yardım etmedikçe ilimlerin yayılamayacağını belirtir. “İnsanlar krallarının dini üzeredir.” atasözünü de yöneticilerin bu konuda örnek teşkil ettiklerini vurgulamak için kullanır (2012, s.16). eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin bu konuda örnek olarak işaret ettiği devlet adamlarından biri de dönemin Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa’dır. O, Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın Mısır’ın bayındır hâle gelmesi için uygulamaya koyduğu faaliyetlerinden bahsettikten sonra Mısır’da bilimin gelişmesi için Fransa’dan âlimleri getirtmesini ve oraya öğrenci göndermesini haklı çıkarmak istercesine “Hikmet müminin yitiğidir isteyen onu şirk ehlinde de olsa alır.” sözünü örnek vererek bilim öğrenmenin önemini vurgular. “İlim, Çin’de de olsa alınız.” hadisiyle de ilim elde etmek için sefere çıkmada bir sakınca olmadığını da altını çizerek II. Batlamyus’un da hikmetin önemini vurgulayan “İnciyi denizden, balığı fareden, altını taştan, hikmeti söyleyenden alınız.” sözüne yer verir (2012, s. 17).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre eğitim, insanın bilmediği bütün bilgileri kazanmasında en büyük vesiledir, kişi eğitimle bazı şeyler hakkındaki bilgisini de tamamlar. Eğitim, akli eğiten, zihni işleyen manevi terbiyenin bir parçasıdır. eṭ-Ṭaḥṭāwī, manevi terbiyeyi üç kısma ayırır:

Birinci kısım: Beşerin terbiyesi; insanın insani açıdan terbiye edilmesi yani maddi unsurlarının ve akli duyularının gelişmesi.

İkinci kısım: Bireylerin terbiyesi; yani millet ve ulusların eğitimi.

Üçüncü kısım: Genel terbiye; bütün insanların gönülden, hissi olarak eğitilmesi (2011, s. 131).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, eğitimi bu üç kısımda kısaca açıkladıktan sonra ayrıntılı olarak izah eder. Ona göre ilk aşama bir kişinin herhangi bir hedefi, yaşam ve ahiret kaygısı olmadan fakat fiziksel olarak gelişim gösterdiği çocukluk ve gençlik günleridir. Yani insanın fiziksel olarak geliştiği ve dünyayı algılamaya başladığı dönemdir. Bu yılların tasviri için İmam Şafi’nin şu beyitine yer vermektedir:

أَلَيْسَ مِنَ الْخُسْرَانِ أَنْ لَيْلِيَا تَمَرَ بِلَا عِلْمٍ وَ تُحْسَبُ مِنْ عُمْرِي

“Gecelerimin bilimsiz geçip de ömrümden sayılması bir kayıp değil mi?” (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 132).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, bireyin eğitimi adını verdiği ikinci kısmın dinin hükümlerinden bağımsız olamayacağını belirtmektedir. Bu kısımda, Allah’ın nimet olarak bahsettiği hidayet üzere olan insanların dinin hükümleri çerçevesinde medenileşmesi üzerinde durur.

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, üçüncü kısma genel eğitim adını vermektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin nazarında genel eğitim ise kızların ve erkeklerin okullarda ya da diğer ilim merkezlerinde birlikte aldıkları eğitimidir. O, genel eğitim olarak adlandırdığı bu kısmı da kendi içerisinde ilk eğitim; başlangıç, ikinci eğitim; hazırlık ve tamamlanmış eğitim; bitirme olmak üzere üç bölüme ayırır. Başlangıç olarak adlandırdığı eğitimin ilk basamağında belli dereceye kadar ülke halkının durumu ve meşguliyetleri hakkında temel bilgilerin öğretilmesi bunun yanında hesap, nahiv, Kur’an-ı Kerim ve hadis örneklerine yer verilmesi gerekliliğini belirtir. Temel düzeyde yazma ve okuma becerisinin kazandırılmasını da bu aşamaya dahil eder. Ona göre, yazma sadece İlahî olanın korunması için değil ilimlerin tedvin edilmesi, hükümlerin kaydedilmesi, dinin ve çok eski kitapların devamlılığı için de elzemdır. Yazı bütün bunların sürekliliğini ve sonraki zamanlara aktarımını sağlayan araçtır. Ancak onun nezdinde ilimlerin

evveli, dilin nizamını sağlayan nahivdir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu sözleri ve nahvi eğitimin temeline alması geleneksel dil öğretimini işaret etmektedir. O, nahvin önemine şu dizelerle de vurgu yapmaktadır:

كَلَامٌ بَلَا نَحْوٍ طَعَامٌ بَلَا مَلْحٌ وَنَحْوٌ بَلَا شِعْرِ ظَلَامٌ بَلَا صُبْحٌ

“Nahivsiz söz, tuzsuz yemektir ve nahivsiz şiir, sabahsız karanlıktır.” (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 135).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, ilk eğitimin bütün insanlar için ekmek ve su gibi temel ihtiyaçlardan olduğunu belirtir. İkinci eğitim ise ilkinde göre daha yüksek bir dereceye sahiptir, halkın yeteneklerine yöneliktir, toplumun uygarlaşmasında payı vardır ve halkın kültürel ve medeni açıdan ilerlemesine katkı sağlar. Eğitimin bu kısmı; matematik ve çeşitleri, coğrafya, tarih, mantık, doğa, kimya, ülke yönetimi ve ziraat gibi en önemli ilimleri içerir. Ülkenin erkekleri; bu ilimlerle ve vatani için faydalı olacak yabancı dillerle meşgul olmak zorundadır. İlimlerin yüksek derecesine gelince insan, özel bir ilimle meşgul olur ve tahsilinden sonra ilimlerin ilkelerinde bilgisini derinleştirir. Fakih, doktor, astronot, coğrafyacı ve tarihçi her bir ilmi yeterli derecede öğrenmeli ve ilim sahibi alanında uzman olana kadar ilmini tamamlamakla meşgul olmalıdır. O, bu sözleriyle ülkenin bireylerinin; memleketleri adına çalışan olmaları için bu ilimleri öğrenmeye hazırlanmalarını, kabiliyetleri nispetince ülkeleri tarafından nizam edilmiş eğitimi en son noktaya ulaştıracak şekilde tamamlamalarını kastettiğini belirtmektedir (2011, s. 137). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu görüşleri modern anlamda eğitimin nasıl olması gerektiğine dair önerileri barındırmaktadır.

Kızların okutulması, çok eşli evliliğin yasaklanması ve boşanmanın sınırlandırılması gibi konularda da ilk öneri sunan yine Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī'dir (Hüseyn, 1986, s. 23). O, toplumun temeli olarak nitelendirilen aile yapısının sağlam temeller üzerine kurulması, aile

saadetinin devamlılığının sürdürülebilmesi ve özellikle de kız çocuklarının toplumda fikirleriyle yer edinmesi için eğitim almalarını zorunlu görmektedir:

Çiftlerin arasındaki ilişkinin iyi olması için kızların ve erkeklerin eğitimi konusunda çaba sarfetmek gerekir. Kızların okuma, yazma, hesap gibi kazanımları edinmeleri gerekir. Böylece onlar edepçe ve akılcı gelişim gösterir, doğruyu ayırtedebilme yeteneği kazanır. Kazandıkları bilgileriyle söz söylemede ve görüş bildirmede erkeklere katılırlar. Bunun sonucunda onlar, erkeklerin kalbinde yücelir, cahil bir kadının durumundan kaynaklanan kararsızlık ve saçmalıklar yok olarak makamları artar. Ona göre gerektiğinde kadınlara da güçleri nispetinde meşgul olacakları işler verilmelidir. Eğer onlara iş verilmezse kendilerini uğraş alanı edinirler. Bu durumda da elleri iş tutmayan kadınların dilleri boş sözlerle, dedikodularla, kalpleri dine aykırı eğilimlerle iştigal eder. Oysaki iş, kadını uygun olmayan şeylerden korur ve fazilete yaklaştırır. Eğer erkeklerin işsizliği kınanıyorsa kadınların işsizliği konusunda daha büyük kınama olmalıdır zira işi olmayan kadın zamanını komşularla dedikodu yapmakla geçirir, yer, içer, giyinir ve süslenir. Kadınların okumasına gerek yoktur sözüne gelince o söz mekruhtur (2011, s. 143).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre kadınların fitratları gereği hilekâr, dâhi ve riyakâr olduklarına dair olan sözü göz ardı edilmelidir. Kadınların tam bir akıl sahibi olmadığı sözüne de inanılmaz. Kadınlar okuma-yazma öğrenirlerse mektup, şiir yazabilir. Allah isteseydi kadınları da erkeklerde bulunan akıl, bilinç, görüş ve fazilet sevgisine sahip olarak yaratabilirdi. Sanki Allah, kadınları evinin varlığını, neslinin devamlılığını koruyabilmek için yarattı. eṭ-Ṭaḥṭāwī, “söylenen bu sözler ve sıfatlar tüm kadınlar için geçerli değildir. Nice kitaplar vardır ki dünya sevgisini, sultanlara ve krallara yakınlığı, zengini kınamayı yasaklar. Bunlarda zarar olduğu muhakkaktır ancak kız çocuklarının eğitiminde ne zarar olabilir? Bu

nasıl olur? Peygamberin evli olduğu Ömer'in kızı Hafsa, Ebubekir'in kızı Ayşe okuyup yazan kişilerdi” (2011, s. 143) sözleriyle kızların okuması konusundaki haklı gerekçeleri sıralamaktadır. Onda kızların eğitimi konusunda bu kanaatlerin oluşmasında Fransa'daki eğitim sistemine ve kadınların hayatın pek çok alanın da faaliyet gösterdiklerine şahit olmasının payı vardır.

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāvi, kız çocuklarının eğitim almasının dinî açıdan da bir sakıncası olmadığını ve hadis kitaplarında da bu konuda çok sayıda hadis rivayet edildiğini belirterek bu konuyu dinî olarak temellendirmeye çalışır: “Peygamber zamanında Şifa gibi kadınlar okuma yazma biliyordu. Peygamber Şifa'ya dedi ki: Hafsa'ya okuma yazmayı öğrettiğin gibi “Ruḳnetu'n-Nemle”yi de öğret!” (eṭ-Ṭaḥṭāvi, 2011, s. 146).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāvi, eğitimi farklı yönleriyle tanımlamaya devam eder. Ona göre eğitim, pek çok ya da bir ilmi inceleme için aklın alıştırma yapmasıdır. Eğitim, öğretim ve kabiliyet tüm insanların kazanmak zorunda oldukları ortak erdemlerdendir. Kişi; cehaletin çirkinliklerini, marifeti elde edecek sürekli çalışma ve bilgiyi elde edecek çaba ile yok etmek için eğitime ihyiaç duyar. Ancak hayat, insanlığın bilgisinin yarısını elde etmeye yetmeyecek kadar kısadır; bu nedenle insanın gerekli olan ilimleri edinmesi gerekir. eṭ-Ṭaḥṭāvi, ilimlerin sonsuz insan ömrünün ise sınırlı olduğunu şairin şu dizeleriyle de vurgular:

لَا وَ لَوْ مَارَسَهُ أَلْفَ سَنَةٍ

مَا حَوَى الْعِلْمَ جَمِيعًا أَحَدٌ

فَخُذُوا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْسَنَهُ

إِنَّمَا الْعِلْمُ عَمِيقٌ بَحْرُهُ

“Bir kişi bin sene uğraşsa bile ilmin hepsini elde edemez. İlim denizi derindir öyleyse her şeyden iyi olanları alınız.” (eṭ-Ṭaḥṭāvi, 2011, s. 147).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, Arap ilminde “edebiyatın sanatları” adını verdiği edebî sanatları ve türleri akli veya naklî ilimlerin aktarılmasında gerçek birer araç olarak nitelendirerek edebiyat ile bilim arasındaki bağların birbirini tamamlayıcı olduğunu ifade eder. eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre, edebiyat ve ilim birbirinden faydalanır. O, bu duruma hikmet, ilim ve edebiyatın faziletlerinin bir arada bulunduğu Yunan dönemini ve Atina’yı örnek gösterir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Doğu ve Batı ülkelerinde halifelerin zamanında edebî, akli ve naklî ilimlerin ilerlediğini, halifelerin Yunan kitaplarının fasih Arapçaya tercüme edilmesi konusunda çaba sarfettiğini, edebiyat ve ilimlerin İslam halifeleri döneminde aynı çizgide gelişim göstermeye devam ettiğini belirtir. Ona göre ilim, edebiyat ve tarih; İslam âlimlerinin yeteneklerinin sonucu olarak, parlak akıllarının ürünleri eklenerek ve onların yaptığı sınıflandırmalarla ilerlemiştir:

Arap ilimlerinde edebiyatın sanatları; nahiv, sarf, beyân, meanî, bedî, hat, aruz, kafiye, şiir yazma, inşâ, hitap ve özellikle de dil olarak isimlendirilir. Bunların hepsi bilimsel ifadelerin güzelleştirilmesinde belirleyicidir ve bunlar akli veya naklî gerçek ilimlerin araçlarındandır. Bir kişi edebiyatın sanatlarını, gönüldekilerin en güzel şekilde ve açıklayarak ifade edilmesi olarak değerlendirebilir ve edebiyatın sanatları ile bilimsel ifadeleri hâlin gerektirdiği şekilde özetletleyerek veya açıklayarak kullanabilme yetisini elde eder. Böylece edebiyat bilgisinin ve gerçek ilimlerin arasındaki münasebetin ve bağların birbirini bütünleyici olduğu anlaşılır, her ikisi de bir diğerini tamamlar. Eğer önceden bilimsel ilerlemelerin olduğu Yunan, Roma ve İslam ülkeleri gibi medeni ülkelere bakarsak gerçek ilimlerin eğitiminin güzelleştirdiği Asya, Roma, Bağdat, Mısır ve diğerlerinin şehirlerinde edebiyat eğitiminin verildiğini görürüz. Gerçek ilimlerin öğretimi, edebiyat bilgisini, saf coşku hissini kapsar, güzelliği ve bütünleyiciliği artırır (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 187-188).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre edebiyatın sanatları, diğer bilimler için sağlam aletlerdendir ve ilimlerde olgunluğa erişmiş olmak, vatanlarda yayılması için araçların, gereçlerin kolaylaştırılmasına ihtiyaç duyar ve beraberinde en büyük erdemleri, bilgi

mükemmelliğini çeker getirir. O, edebiyatın sanatlarını en büyük fazilet ve bilginin tamamlayıcısı vasıflarıyla nitelendirir. İlim ve edebi sanatlar arasındaki ilişkiyi de şiirle örneklendirir:

إِذَا مَا الْفِكْرُ وَلَدَ حُسْنَ لَفْظٍ وَأَسْلَمَهُ الْوُجُودُ إِلَى الْعِيَانِ
وَوَشَاهُ فَنَمْنَمُهُ مَجِيدٌ فَصِيحٌ فِي الْمَقَالِ وَفِي اللِّسَانِ
تَرَى حُلَّالَ الْبَيَانَ مُنْشَرَاتٍ تَجَلَّى بَيْنَهَا صُورُ الْمَعَانِي

“Fikir güzel lafzı doğurursa varlık onu açıklığa kavuşturur

Ve onu nakşeder, lisanı iyi kullanan sözde olsun dilde olsun onu süsler

Ve beyan elbiselerinin aralarında mana şekilleri ortaya çıkmış halde yayıldığını görürsün.”

(eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 191).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin ilimlerin yayılmasında ve daha doğru bir şekilde ifade edilmesinde edebiyata yüklediği rol, fikirleri Aydınlanma felsefesine aykırı olarak nitelendirilen Jean Jacques Rousseau’nun edebiyata ve sanata nispet ettiği rolle çelişmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, gerçek ilimlerin öğretildiği, edebiyat eğitiminin verildiği ve bilimsel ilerlemelerin yaşandığı medenî ülkelere örnek olarak Yunan, Roma ve İslam ülkerlerini vermektedir. Rousseau da eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin aksine toplumun ahlaken yozlaşmasında edebiyat, sanat ve bilimin payları olduğunu, bilim ve sanatlar geliştikçe ruhların bozulduğunu ileri sürerek Eski Mısır’ın; bilimin, felsefenin ve güzel sanatların merkezi konumuna geldikten sonra Keykavus’un Yunanlıların, Romalıların, Arapların ve Türklerin eline düşmesini, Roma’nın edebiyatının gelişmesinin akabinde yıkılmasını, Bizans’ın Avrupa’nın bilim ve sanatının sığınağı olduktan sonra ahlaksızlıkların artması neticesinde yıkıma giden sürecini bu savını desteklemek için kanıt olarak sunmaktadır (Rousseau, 2016a, s. 11-12).

İbrāhīm Şināsī de Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Taḥṭāvī gibi Fransa’da bulunduğu süre zarfında Fransız toplumunun eğitim konusundaki ilerlemişliğini yakından görüp gözlemleme fırsatı elde etmiştir ve ülkesine döndükten sonra eğitim kurumlarında görev aldığı gibi çıkardığı gazeteler aracılığıyla da halkı bu konuda teşvik etmeye çalışmıştır. Şināsī’nin *Tasvir-i Efkâr*’ın 62 numaralı sayısında, 9 Şaban 1279 tarihinde yazdığı “*Darü’l-Fünûn Dersleri*” başlıklı yazısı Darü’l-Fünûn’da halka açık verilen derslerin ilgiyle karşılandığını belirterek yeni derslerin de başlayacağını müjdesini vermektedir (Mermutlu, 2003, s. 242):

Hikmet-i tabiiyye’nin ameliyatı gayet müferrih ve müfid olduğundan, nazariyyatını tahsil için dahi hâhişi mucib olduğu mezkûr dersin küşâdından beri halkın kemâl-i izdiham ile istima‘ eylemeleri delâletiyle sâbit olur. Bu nazariyyatın künhünü anlamak ise mebâdî-i ulûm-ı riyaziyyeyi bilmeğe mevkuf olarak, riyaziyâta dair bir ders küşad olunacağı işitilmekle, aynı isabet olacağı derkârdır. Bundan başka ileride yine müşârünlehy Hazretleri Kimya fennini dahi tâlim edeceği gibi, Meclis-i tahkik Reisi saadetlû Salih Efendi Hazretleri Tarih-i tabiiyye ve Müneccimbaşı faziletlû Osman Sâib Efendi Hazretleri İlm-i hey’ete ve ashab-ı maariftin bir zat dahi Hikmet-i ameliyye’ye dair bir ders küşad edecekleri suret-i sahihadâ mervîdir¹⁹ (Tasvir-i Efkâr, 2005, s. 152).

İbrāhīm Şināsī; ilimleri, ilim öğrenmeyi bireyin ve toplumun ilerlemesi için gerekli görmektedir. O, bilimlerin doğanın keşfedilmesine aracılık ettiğini ve bu bilgileri edinmek için çaba harcayan insana güç katacağını vurgulamaktadır. Onun bu sözleri, “ulûm ve fûnun”un bireyin ve toplumun var olması için çağın en önemli gereksinimleri haline geldiğinin ifadesidir:

¹⁹ “Fizik ilminin uygulaması gayet rahat ve faydalı olduğundan, teorilerini öğrenmek için de istekli olmak gerektiğinden adı geçen dersin açıldığından beri halkın büyük bir çoğunluğunun dinlediği ispatlanmıştır. Bu teorinin aslını anlamak ise matematik ilminin temel ilkerini bilmeye bağlı olduğu için matematiğe dair bir dersin açılacağı işitilmekle, aynı şekilde çok yerinde olacağı aşikârdır. Bundan başka ileride adı geçen saygıdeğer hoca kimya ilmini de öğreteceği gibi, Araştırma Meclisi başkanı muhterem Salih Efendi, doğal ilimler ve müneccimbaşı kıymetli Osman Sâib Efendi astronomi ve bilginlerden bir kişinin de pratik bilgilere dair bir ders açacakları gerçek şekilde rivayet edilmektedir.”

Ehl-i fenne göre gerek ferdin ve gerek cemiyetin terakkî ve kemal bulması servet-i zatiye ve kuvve-i maliyesinin tezayüdüne mevkuf olduğundan, her hâlde bunun husulüne ve belki husulünden sonra beka ve istimrarına medâr olacak kavânin-i tabiiyye bilinip, ana tevfik-i hareket olunması derece-i vücubtadır; çünkü dünyada sebepsiz hiçbir şey olmadığı ve ulûm ve fûnun-ı mütedâvilenin kâffesi şu kavânin-i tabiiyyenin keşf ve tavzihine alet olduğundan, ıttıla'ına tâlip olanlara menâfii müstelzem olduğu bedihîdir ki insan bu vasıtalar ile kuvvet ve miknetini artırır ve ömrü oldukça çalışılsa zor ve akı ile yapamayacağı bir işi, az vakit zarfında pek suhuletle kuvveden fiile getirir²⁰ (Tasvir-i Efkâr, 2005, s. 172).

Nakl ü kitâb kâ'il-i takdîr eder bizi

Akl ü hisâb mâil-i tadbîr eder bizi (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 25)

İbrâhîm Şinâsî, bu beytinde kitap ve yorumlamaya dayalı devam eden geleneksel bilim anlayışının karşısına tedbire meyl ettiren akıl ve hesabı yerleştirerek geleneği ve teslimiyeti kırmanın “akl ü hisâb” aracılığıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bedri Mermutlu, onun bu beyitte ifadesini bulan bu görüşünü, *Şair Evlenmesi* adlı tiyatro eserinde Hikmet Efendi ve Ebüllâklâka tiplerini üzerinden okuyucuya yansıttığını ifade etmektedir:

Pratik hayattan seçilmiş iki tip, Hikmet Efendi ve Ebüllâklâka; biri, akl ü hesabı; öbürü, nalk ü kitabı somutlaştırır. Ebüllâklâka, şekilciliği ve yaygarasıyla karşıdakini yargılarına teslim olmaya zorlarken akl ü hesap tipi *Hikmet* Efendi ince düşüncesiyle ve sessizce uyguladığı *tadbir* le kendilerine dayatılmak istenen *kader* i aşar (Mermutlu, 2003, s. 239).

²⁰ “İlim ehline göre gerek bireyin gerek toplumun ilerlemesi ve olgunlaşması kendisine has varlığı ve maliye gücünün artmasına bağlı olduğundan, her durumda bunun meydana gelmesine ve belki meydana gelmesinden sonra devamlılık ve sürekliliğine yardımcı olacak doğal kuralların bilinip, ona uygun duruma getirilmesi gereklidir; çünkü dünyada sebepsiz hiçbir şey olmadığı ve ilim ile bilimlerin tedavi edenlerinin hepsi doğal kuralların keşfedilmesine ve açıkça ifade edilmesine aracılık ettiğinden, bilgisini isteyenlere yararları olacağı aşîkârdır ki insan bu vasıtalar ile kuvvet ve gücünü artırır ve ömrü oldukça çalışırsa zor ve akı ile yapamayacağı bir işi, az vakit zarfında kolaylıkla fikirden eyleme dönüştürür.”

Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr

Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 9)

İbrâhîm Şinâsî, hamisi Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı kasidelerinden birinde medeniyeti inşa edeceğini düşündüğü fikirleri onun şahsına nispet ederek terennüm etmektedir. Kendilerini zulüm ve tutsaklık sebebi olarak nitelendirdiği cehaletten Mustafa Reşid Paşa'nın kurtardığını belirtmektedir. O, bir başka beytinde de pozitivist düşüncelerin temsilcisi konumunda gördüğü Paşa'yı yücelterek “medeniyet resûlü” olarak nitelendirir:

Aceb midir medeniyet resûlü dense sana

Vücûd-ı mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 11)

Rifâ'a Râfî' e-Şahtâvî ve İbrâhîm Şinâsî, dönemin gelişmiş Avrupa medeniyetinin temsilcisi Fransa'nın eğitim konusundaki ilerlemişliğini yakından gözlemlemiştir ve ülkelerinin geri kalmışlığının nedenleri üzerinde kafa yorarak çözüm arayışı içerisine girmiştir. Onların eğitim konusundaki çabaları bu çözüm arayışının dışı vurumudur. Her iki sanatkâr-düşünür de ülkelerine döndükten sonra hem eğitim kurumlarında görev almış hem de eğitim konusunda halkın tenvir edilmesinde önemli roller üstlenmiştir. e-Şahtâvî, Mehmet Ali Paşa'nın onayını alarak 1836 yılında *Medresetu'l Elsun* (Dilller Okulu)'u açmıştır. e-Şahtâvî'nin idaresini üstlendiği bu okulda Arapça, Fransızca, Türkçe, Farsça öğretilmiş, daha sonra bu dillere İtalyanca ve İngilizce de eklenmiştir. *Medresetu'l Elsun*'da bu dillerin yanında tarih, coğrafya, İslami bilimler dersleri de verilmiştir (Rafî'î, 1989: 427-430). e-Şahtâvî gerek fikirleriyle gerek idaresini üstlendiği bu kurumla Mısır'da eğitimin modernleşmesinde aktif olarak rol almıştır. Şinâsî de Mustafa Reşid Paşa'nın himayesinde “açılması düşünülen Darül Fünun'da okunması istenen kitapları yazdırmak maksadıyla” (Ülken, 2017, s. 49) kurulan *Encümen-i Daniş*'te üye olarak yer almıştır. Şinâsî, gazetadaki

yazılarıyla da hem Batı'daki ilmi gelişmelerden halkı haberdar etmiş hem de gazetesinde eğitim konusundaki haberlere yer vermiştir (Mermutlu, 2003, s. 248). eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī ülkelerinin ilerlemesi için farklı alanlarda gayret etmiştir, bu alanlardan biri de 'eğitim'dir.

2.1.4. Kamusal Alan ve Kitle İletişim Araçları

Aydınlanma felsefesinin Fransa’da halk hareketine dönüşerek ihtilale giden süreçte tetikleyici rolü üstlenmesi “kamu” sözcüğünde saklıdır. Kamu sözcüğü XVII. yüzyıldan itibaren devlet otoritesinin nüfuz alanı dışında farklı bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır ve XVIII. yüzyılda onun bu yöndeki anlamının çerçevesi kesinlik kazanmıştır. “Kamu” sözcüğü artık “okudukları, izledikleri ya da başka şekilde deneyimledikleri şey hakkında yargıda bulunan özel bireyler olarak kitlelere işaret ediyordu. Yeni yeni doğan matbaa kültürü bu kitlenin kanaat bildirmesini sağlayan bir araç niteliğindeydi; kafeler, salonlar ve mason locaları gibi yeni ya da genişleyen sosyalleşme alanları da bir diğer araçtı.” Ulus devletlerin ortaya çıkması ve toplum ile devlet arasındaki bağın kopması sonucu “burjuva kamusal” alanının oluşması da kamu alanının genişlemesinde etkili olmuştur (Melton, 2011, s. 11-16). Aydınlanma, ‘kamusal alan’ adı verilen kitlesel gücün yaratıcısı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda “Aydınlanma bilginin bir meta olarak kalmaya devam ettiği ama eleştiri yoluyla özgür kılma yeteneğini koruduğu bir dünya olarak yeniden yorumlanmıştır” (Outram, 2007, s. 24).

Aydınlanma, yazılı malzeme aracılığıyla fikirlerin üretiminde ve ulaşılabilirliğinde önemli değişmelerin meydana geldiği bir dönemdi. Bu dönemde, toplumsal ve siyasal statünün belirleyici olmadığı sadece fikir alışverişi yapmak amacına hizmet eden yeni toplumsal kurumlar kuruldu. “Bilgi ile halk içinde fikir tartışmaları yapma yeteneği, seçkin aristokratlar olarak doğmamış insanlar için statü kazanma yollarından biri olmaya başladı. Aynı zamanda dünya çapında kitap, gazete ve risale gibi taşınabilir kültür ürünlerini içeren tüketim malları ticareti başladı. Kültür giderek metalaştı.” Geniş kitlelerin bilgiye ulaşabilmeleri önem kazandı ve onlara bu olanağı sağlamak önemli bir iş kolu haline geldi. “Görsel sunumlar ve sahne sanatları da fikirleri toplumun seçkin tabakası dışındaki geniş

kitlelere taşıdı. Bütün bunlar ‘kamuoyu’nun önemsenmesi gereken bir güç olarak ortaya çıkmasına neden oldu” (Outram, 2007, s. 45).

Fransız Aydınlanması’nda mekân olarak salonlar, localar ve kafeler önemli bir yere sahiptir. “Salonun kökenleri XVI. yüzyıl Rönesans sarayında saklıdır.” VIII. Henry’nin altıncı eşi olan Catherine Parr’ın etrafındaki edebiyat çevresine ev sahipliği yaptığı saray toplantıları bir prototipti. Salonlar Fransız kültüründe XVII. yüzyılda görülmeye başlandı (Melton, 2011, s. 225). Fransa’daki bu salonlar, “önemli aristokrat ya da burjuva ama “saraya yakın” ya da toplumsal prestij sahibi kadınlar” tarafından işletilmekteydi (Çiğdem, 2017, 37). “Aydınlanma salonları genelde haftada bir ya da iki kez toplanır ve genellikle akşam yemeğinin ardından bir konuşma-tartışma bölümü olurdu.” Salon sadece belli kişilere hizmet vermekteydi. Üyelerin misafir getirmesine izin verilse de dışardan katılmak isteyen birinin, salonun tanıdığı ve güvendiği bir kişiden aldığı tavsiye mektubunu sunması gerekiyordu. Ancak salon içinde rütbe, sınıf ve milliyet ayrımı yapılmıyordu. Salonun ihtiyaçlarını karşılamak salon sahibesinin göreviydi hatta durumu iyi olan mekânın sahibi zor durumdaki yazar ve sanatçılara da hamilik yapabiliyordu. Salonun her şeyinden sorumlu bu sahibeler aynı zamanda salondaki söylemin hazırlanışından ve konuşmanın standartlarına kadar her konuda sorumluluk sahibiydi. Tartışmanın gündemini belirlemek, sivrilen sesler arasında uzlaşmayı sağlamak da salon sahibesinin göreviydi. Bir kadın bir salona giderek ve sahibelik yaparak dönemin akademi ve kolejlerinde alamayacağı türde bir eğitim alabiliyordu. Bu salonlarda yazarlara ve sanatçılara ait eserler elden ele dolaştırılıyor, sesli olarak okunuyor ve ileri sürülen fikirler tartışılıyordu. Böylece bu uygulama yazarlara yayın öncesi değerlendirme fırsatı sunuyordu. Bu faaliyetlerin gerçekleştirildiği Fransız salonları, 1780’lere gelindiğinde localar, kahvehaneler ve kafeler gibi alternatif mekânların artışıyla birlikte önemini yitirmeye başladı (Melton, 2011, s. 225-237). Bu salonların Aydınlanma düşüncesinin toplumun geniş kesimlerine yayılmasında üstlendiği misyon göz ardı edilemez.

Fransa’da XVII. yüzyılda görülmeye başlanan salon kültürünün kökeni edebiyat çevresi için hazırlanan saray toplantılarına dayandırılmaktadır. Ancak edebî amaçla yapılan bu toplantılar, Fransız kültürüne has bir uygulama değildir. Doğu dünyasında da edebî meclislerin yapıldığı bilinmektedir. Bu duruma Abbasi döneminde şairleri ve edipleri teşvik etmek için edebiyat meclislerinin tesis edilmesi (Demirayak, 1998, s.17) örnek olarak gösterilebilir. Abbasi saraylarında düzenlenen bu meclislerin benzerleri Osmanlı saraylarında da düzenlenmektedir. Osmanlı döneminin edebî muhitleri arasında padişah sarayları, devlet büyüklerinin konakları, şura meclisleri, meyhaneler ve bazı şairlerin geçimini sağlayabilmek için işlettikleri dükkânlar sayılabilir. Bu dükkânlar içerisinde en tanınmış Zati’nin Bayezid Camii avlusundaki remelci dükkanıdır ve bu mekân aynı zamanda döneminin şairlerinin yetişmesine de vesile olmuştur (İpekten, 1996, 238-242). Bu noktada Aydınlanma’nın mekânı olarak nitelendirilen salonlar ile edebî meclislerin işlevselliği üzerinde durmak gerekmektedir. Edebî meclislerin yalnızca sanatsal faaliyetler için yani edebî sohbet yapmak, şairlerin şiirlerini okumasına imkan sağlamak ve eğlence amacıyla tertip edilirken salonlar dönemin fikir hayatına yön veren filozof ya da düşünürlerin görüşlerinin tartışıldığı mekânlar olarak daha çok toplumsal kaygılarla teşekkül edilmiştir. Bundan dolayı Fransa’da siyasi söylemin mekânı olarak da nitelendirilebilecek olan bu salonlar, kamuoyunun oluşmasında ve şekillenmesinde etkili olmuştur.

Aydınlanma felsefesinin halka iletilmesinde gazete ve risalelerin de katkısı yadsınamaz. XVIII. yüzyılda okur-yazar oranının artması okunan malzemenin niteliğinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur ve farklı fikirlere birlikte yer vermesi gazetelere olan ilgiyi artırmıştır. Gazetelerin konu çeşitliliği özellikle de dönemin politik olaylarına ya da savaşlara dair haberleri içermesi ve daha kısa sürede, sayıca fazla kişiye ulaşması gazeteyi kamuoyunun oluşmasında vazgeçilmez kılmıştır. (Melton, 2011, s. 109).

XVIII. yüzyılda Fransa’da Aydınlanma düşüncesinin en somut ürünlerinden biri ansiklopedidir. “Ansiklopedi, Ephraim Chambers’in iki ciltlik Cyclopaedia; or Universal Dictionary Of Arts and Science’ın (1728) Fransızcaya çevrilmesi düşüncesinden doğuyordu; ama Diderot ve d’Alembert’in katkılarıyla normal bir tercüme etkinliğini aşarak, Aydınlanma’nın temel ilkelerinin ortaya konulduğu bir metinler toplamı olma özelliğini kazandı.” Ansiklopedi yazarları arasında Diderot, d’Alembert, Helvétius, Turgot, Voltaire ve Montesquieu gibi önemli Aydınlanma filozofları vardı. Bu nedenle ansiklopedinin belirli bir ‘aydınlatma’ misyonu dışında, Ansiklopedi yazarları, herhangi bir konuda ortak bir görüşe sahip değillerdi. Ansiklopedide yer verilen konuların amacı kamuoyu aydınlatmaktır. “Kamuoyunun giderek önemli bir organa dönüşmesi ve filozofların kamuoyunu etkilemede önemli birer aracı durumuna gelmeleri, Fransız Aydınlanması’nın önemli bir özelliğidir” (Çiğdem, 2017, s. 44-45). Kamuoyunu aydınlatma amacı güden bu ansiklopedilerin ve üslubunun izleri Fransa’yı ziyaret eden Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī’nin eserler üzerinde görülmektedir.

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransız toplumunda gazetelerin toplumsal anlamda yüklendikleri misyona ve o dönemde adalet kurumları nezdinde hakkında işlem yapılmasını sağlayacak bilgiler sunan önemli bir kaynak olarak değerlendirilmesine;

‘bir kişi iyi veya kötü bir iş yaparsa, o kişinin yaptığı güzel işi takdir etmek, makbul olmayan işini ayıplamak ve halkı bu durumdan haberdar etmek amacıyla gazetelerde yer verilir. Aynı şekilde zalimin mazluma olan zulmüne de yer verilir. Bu durumu halk öğrendiği gibi hakimlerde bundan malumat sahibi olur. Böylece de kanunlara göre hüküm verilir’ sözleriyle dikkat çekmektedir (2012, s. 115).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī; Fransa’da insanların ifade özgürlüğünü, gazetelerin dönemin önemli bir bilgi kaynağı hüviyeti taşıdığını Fransız anayasasının “Fransa’da kanunlara zarar

vermemesi şartıyla insanların görüşlerini yazması engellenemez.” maddesi çerçevesinde açıklamaktadır:

Fransa’da tüm insanlar, sahip oldukları görüşlerini, bilgilerini ve akıllarına gelen her şeyi diğerlerine zarar vermemesi koşuluyla yazabilirler. Böylece tüm insanlar da bu bilgileri özellikle de jurnaller ve gazeteler aracılığıyla öğrenirler. Her ne kadar bu iletişim araçları sayısız yalan ihtiva etse de insanların içerde ve dışarda meydana gelen olaylar, herhangi bir memlekete dair yeni haberler hakkında malumat sahibi olmalarına olanak sağlar. Bununla birlikte insanı ilme yönlendiren yeni gerçekleşmiş ilmi meseleleri, yararlı uyarıları, faydalı öğütleri de içerirler. Bilgi sahibi olanların ya da bilgisiz insanların ortaya koydukları eşit derecede ilgi görür çünkü bilenin aklına gelmeyen bilmeyenin aklına gelebilir. Bazılarının söylediği şu söz de olduğu gibi: Hakir bir insanın keşfettiği güzel görüşü küçümseme zira inci de derinliklerde teşekkül eder (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 115).

Aydınlanma felsefesinin diğer alanlarında olduğu gibi tiyatro için de kamu yeni bir anlam kazanmıştı. Fransa’da tiyatro binalarının koltuk sayısı artırılmıştı. “XVIII. yüzyıl siyasal söyleminde çok yaygın olan yüce mahkeme olarak kamu metaforu, tiyatroya atıfta da sık sık kullanılıyordu.” Tiyatroyu yargılayan yegâne jüri olarak ‘kamu’ kabul ediliyordu. (Melton, 2011, s. 183-184). Tiyatronun kamunun yani Fransızların nezdinde ihtiva ettiği anlam Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin de dikkatini çekmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, o dönemde Fransa’da tiyatronun toplumsal yaşamda nasıl bir yere sahip olduğunu, Fransızların tiyatroya nispet ettikleri sıfatları belirtirken tiyatro binalarının fiziki koşullarını da ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir:

Fransızlar; yaşamlarını ikame etmek için meşgul oldukları işlerin dışında, salih amel işlemek yerine sanat haline gelmiş oyun, eğlence gibi fani işlerle vakitlerini geçirirler. Şaka, ciddi, oyun ve hakikati içinde barındıran bütün her şeyin taklit edildiği ve tiyatro olarak isimlendirilen eğlence mekanları vardır. Böylece insan, tiyatroda gördüğü

yüceltilen değerlerden ve zemmedilen kötülüklerden ibret alır. Bu konuda Fransızlar şöyle söylemektedirler: Komedi ve dramı içinde barındıran tiyatro, insan ahlakını terbiye eder ve kötülüklerden arındırır. Oyundan sonra inen perdenin üzerinde Arapça “Huylar oyunla ıslah edilebilir.” anlamına gelen Latince ibare yazılıdır. Paris’teki tiyatro binaları çok büyüktür ve kubbeli olan bu binalar, sayısız salon içermektedirler. Ortaları pencerelerle aydınlatılmış geniş meydanın bulunduğu bu salonlarda oyunlar icra edilir (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 132).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre Fransızlar nezdinde tiyatro okul gibidir, orada âlim ya da cahil herkes bir şeyler öğrenir (2012, s. 134). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransızlar için tiyatronun sadece bir eğlence aracı olmadığını, Aydınlanma felsefesinin ruhuna uygun olarak halkı tenvir etme işlevinin de bulunduğunu ifade etmektedir:

Fransızlar tiyatroda garip ilimlerden ve meselelerden bahsederler öyle ki oyuncular hatta küçücük çocukları âlimlerden zannedersin, bunu da tabiat ilimlerinden ve gramerlerinden önemli deliller göstererek yaparlar. Sonra müzik aletleri eşliğinde oyuna başlarlar. Gösterimi yapılan oyun, gazetelere yazılır ve şehrin duvarlarına asılır. Böylelikle geceleri icra edilen oyunlardan herkes günlük haberdar edilir (2012, s.134).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī gibi İbrāhīm Şināsī de Fransa’da oluşan kamu kavramının, kamuya bilgi akışını sağlayan kitle iletişim araçlarının ve bilginin etkileşim haline geldiği mekânların sahip olduğu önemin farkındadır. Bu farkındalığına ülkesine döndükten sonra gerçekleştirdiği gazetecilik faaliyetleri delil olarak gösterilebilir. Şināsī, 1860 yılında Âgâh Efendi ile birlikte ülkenin ilk özel gazetesi *Tercümân-ı Ahvâl*’i çıkarırlar. “Bu gazete Osmanlı yönetimini memnun etmediğinden, kapatılan ilk gazete olacaktır. Ayrıca bu gazete Türk ideologlar için de bir yetişme mekânı olmuştu” (Mardin, 2017, s. 288-289). Şināsī, bu gazetenin ilk sayısına yazdığı mukaddimede dışardan ve içerden haberlerle birlikte eğitime ve

başka meselelere dair bilgilerin de yer alacağını belirterek *Tercümân-ı Ahvâl* olarak adlandırılmasının nedenlerini açıklamaktadır:

(...) İşbu gazete ahvâl-i dâhiliye ve hâriciyyeden müntehap bazı havâdisi ve maârif-i mütenevvîa ile sâir mevâdd-ı nâfiaya dâir mebâhisi neşr ü beyâna vâsıta olacağından nâşî, *Tercümân-ı Ahvâl* unvânı ile tesmiye olunmak münâsîp görüldü²¹ (*Tercümân-ı Ahvâl*, 2005, s. 166).

İbrâhîm Şinâsî'nin nezdinde gazete medeniyetin göstergesidir. Ona göre medeni milletler faydalı gördükleri fikirlerin gazeteler aracılığıyla daha çok kişiye ulaşmasını sağlarlar. Şinâsî, bu düşünceler çerçevesinde bir iletişim aracı olarak gazetenin taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Şinâsî, çıkardığı gazetelerle Osmanlı toplumunda gazetecilik kültürünün yerleşmesine öncülük etmiştir. O, *Tercümân-ı Ahvâl*'den ayrıldıktan kısa bir süre sonra 1862 yılında *Tasvîr-i Efkar* adını verdiği gazeteyi tek başına kurmuştur. Şinâsî'nin bu gazetesi de dönemin yeni yetişen gençleri için bir “mektep” görevi görmüştür. Bu “mektep”in daha önce söz konusu edilen Fransız salonlarıyla aynı işleve sahip olduğu söylenebilir. Şinâsî'nin gazetesinde yetişenler arasında en tanınmış simalardan biri olarak Namık Kemal'in adı zikredilebilir (Parlatır, 2014, s. 46-47). Şinâsî, *Tasvîr-i Efkar* gazetesine yazdığı mukaddimede gazetecilik konusunda başarılı olduğunun altını çizerek şevkle bu gazeteyi kurmaya teşebbüs ettiğini belirtmektedir:

(...) Bir hâl-i medeniyette bulunan halk ise kendi menâfi'inin husûlü hakkına ne sûretle sarf-ı zihin eylediği, tercümân-ı efkârı olan gazeteleri lisanından malûm olur.

Bu mütâlâaya mebnî, herbir memleket-i mütemeddine için elzem olan o türlü varakanın, Millet-i muazzama-i Osmaniyye miyânında peydâ olmasına mukaddemleri

²¹ (...) İşte bu gazete içerdeki ve dışardaki hallerden seçilmiş bazı haberleri ve çeşitli eğitimler ile başka faydalı meselelere dair tartışma konularının yayımlanmasına ve açıklanmasına vesile olacağından dolayı *Tercümân-ı Ahvâl* adı ile adlandırılması uygun görüldü.

sâi ve muvaffak olduğum misillû, teksîr-i idâdı emeli ile bu def'a dahi bâ-ruhsat-ı seniyye havâdis ve maârifeye dâir işbu *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin te'sîsine teşebbüs eyledim²² (Tasvir-i Efkâr, 2005, s. 142).

Rifâ'a Râfi' eṭ-Ṭaḥṭāwî ve İbrâhîm Şinâsî'nin bu konudaki görüşleri Fransa'da kamu sözcüğünün ifade ettiği anlamın ve kamunun gücünün yadsınamaz olduğunun delili niteliğindedir. Her iki düşünürün halklarını tenvir etmek için yaptıkları her şey bir kamuoyu oluşturma çabasının sonucu olduğu söylenebilir. eṭ-Ṭaḥṭāwî, Mısır halkının bilinçli bir kamuoyu olarak oluşumunu sağlamak için dönemin Fransa'sında var olan farklı bilim dallarına ait eserleri kuruculuğunu üstlendiği *Medresetu'l-Elsun* (Diller Okulu)'da Arapçaya tercüme ederek halkı bu bilimlerden haberdar ediyordu (Rafî'î, 1989: 427-430). Onun halkı tenvir etme amacıyla hareket ettiği tercüme edilen eserlerin niteliği aşikâr etmektedir. O, roman gibi kurgusal eserlerden ziyade daha çok bilgi ağırlıklı tarih, coğrafya, hukuk ve mantık gibi konuları içeren eserlerin tercüme edilmesi konusunda çaba harcamıştır. Halkın aydınlatılmasında gazetelerin sahip olduğu önemin de farkındadır. eṭ-Ṭaḥṭāwî, bu farkındalıkla Hidiv İsmail'in izniyle Mısır'da 17 Nisan 1870 yılında *Ravdatu'l-Medâris* gazetesini kurmuştur. Bu gazete edebiyata önem veren ilk resmi gazetedir ve gazetede edebiyatın farklı türdeki metinlerine, Batı dillerinden yapılan çevirilere yer verilmiştir (Er, 1997: 14). Böylece Mısır toplumu o dönemde çıkarılan gazeteler aracılığıyla Batı edebi türlerini ve düşüncesini yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. Şinâsî de *Tercümân-ı Ahvâl* ve *Tasvîr-i Efkâr* gazetelerinin kurulmasında ve yayın hayatına devam etmesinde sorumluluk almıştır. Onun özellikle tek başına tesis ettiği *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin, tohumlarını attığı modernizmin

²² (...) Bir medeniyete sahip olan halkın kendi menfaatlerinin ne şekilde meydana geldiği konusunda zihin yordduğu fikirler, düşüncelerinin tercümanı olan gazetelerinin anlatım tarzından anlaşılır.

Bu düşünceye dayanarak, her bir medenî ülke için gerekli olan o çeşit bir gazetenin, yüce Osmanlı milletin arasında meydana gelmesine öncekilerinde gayret ettiğim ve başarılı olduğum gibi, artan arzularım ile bir kez daha yüksek müsaade ile haberlere ve eğitime dair olan işte bu *Tasvîr-i Efkâr* gazetesini kurmaya teşebbüs ettim.

sorumluluğunu ve devamlılığını yüklenerek Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi dönemin genç aydınlarının yetişmesindeki katkısı yadsınımaz. Onun gazetesinde iç ve dış dünyaya dair haberler bulunmakla birlikte eğitim konusundaki haberler de önemli bir yere sahiptir. Her iki düşünür de Aydınlanma felsefesinin kamuya atfettiği görevlerin bilincinde hareket etmiştir ve toplumlarında ilerlemenin meydana gelmesi için kitle iletişim araçlarının sunduğu imkanlardan faydalanmıştır.

2.1.5. Siyasi Söylem

Aydınlanma'nın en genel tanımının aklın süzgecinde tüm toplumsal kurumların sorgulanması şeklinde yapılabileceği daha önce belirtilmişti. Aklın eleştirilerinin ilk hedeflerinden biri de tüm kurumları ve kavramları bünyesinde barındıran 'devlet'tir. Devlet ile Aydınlanma'nın ilişkilendirilmesinin nedeni Aydınlanma felsefesinin "kralların toplumsal ve siyasi manevra sürecine müdahale eden 'kamuoyu' gibi yeni önemli etmenlerin ortaya çıkmasına" zemin hazırlamış olmasıdır. "Aydınlanma halkın gözünü yeni hedeflere çevirmesine ve krallardan yeni ve farklı şeyler beklemelerine yol açtı." Böylece "Aydınlanma ile 'despotluğun' veya kralın mutlak gücünün yan yana gelmesi" zorlaştı (Outram, 2007, 64-65). Dolayısıyla yönetim biçiminin temelleri sorgulanmaya başlandı. Fransa'da yönetimin sorgulanmasına neden olan siyasi söylemi Jean Jacques Rousseau ve Montesquieu'nün fikirleri şekillendirmiştir.

Jean Jacques Rousseau'nun devlet, egemen güç, mülkiyet, yasa ve yönetim biçimlerine dair fikirleri *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde yer almaktadır. Rousseau, bu eserinde toplumsal bir varlık olarak insanı yönetim biçimi içerisindeki konumu ile, yönetim şeklini de toplum karşısındaki sorumluluklarıyla ele almaktadır. Rousseau'ya göre "insan özgür doğar ama bir yerde zincire vurulmuştur." Özgür doğan insan toplumsal bir varlık olarak değerlendirildiğinde hakları sözleşmelere dayalıdır:

Bir halk boyun eğmeye zorlanırsa ve boyun eğerse doğru bir iş yapmış olur; boyunduruğunu kırıp atarsa daha da iyi bir iş yapmış olur. Çünkü özgürlüğü elinden hangi hukuka dayanılarak alınmışsa gene o hukuka dayanarak geri almak istemesiyle ya haklıdır ya da bu özgürlüğü elinden alanlar haksızdılar. Ama toplum düzeni kutsal bir haktır ve öteki hakların temelidir; bununla birlikte bu hakkın kökeni doğa değildir, sözleşmelere dayanır bu hak (Rousseau, 2016b, s. 57).

Jean Jacques Rousseau, kölelik ve hakkın çelişkili kavramlar olduğunu belirtmektedir. Rousseau'ya göre kölelik tek yönlü bir anlaşmadır. Rousseau, bir yığına boyun eğdirmekle bir toplumu yönetmenin farklı şeyler olduğunun altını çizmektedir. Rousseau'nun nezdinde kalabalıklar bir kişinin boyunduruğu altına girdiklerinde halk ve yöneteni değil köleleri ve efendiyi meydana getirirler. Meydana gelen bu yığına topluluk denilebilir ama toplum denilemez. “Burada kamusal bir yarar da yoktur, siyasal topluluktan da söz edilemez” (Rousseau, 2016b, s. 65-66). Rousseau'nun bu görüşleri, halkın toplum olarak var olması için yönetimde söz sahibi olması gerektiğinin ifadesidir. Rousseau'ya göre insanın belirli gereksinimlerini can ve mal güvenliği gibi karşılayan ve savunan “bir toplum biçiminin bulunması gerekir ki, bu toplumda her birey hem herkesle bir olduğu halde sadece kendine itaat etsin ve eskisi kadar da özgür olsun. Toplum sözleşmesinin çözüm getirdiği temel sorun budur...” (2016b, s. 67). Rousseau, toplumsal anlaşmanın kısa bir özetini sunarak oluşturduğu kavramsal çerçeveye de yer verir:

Toplumsal anlaşma (...) şu şekilde özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna veririz ve her bireyi bütünün bölünmez parçası kabul ederiz.

Bu birlik sözleşmesi, sözleşmeyi yapanların bireysel varlıkları yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütünlük oluşturur; bu bütünlük ortak *ben*'ini, yaşamını ve iradesini bu sözleşmeden alır. Tüm öteki bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan bu tüzel kişiye eskiden *site* denirdi; günümüzde ise *cumhuriyet* ya da *siyasal topluluk* deniyor. Bireyleri ona edilgin olduğunda *devlet*, etkin olduğunda *egemen güç*, öteki devletler karşısında da *egemenlik* diyorlar. Ortaklık içinde olanlar ise kolektif olarak *halk*, egemen otoritenin bireyleri olarak *yurttaş*, devletin yasalarına itaat eden kişiler olarak da *uyruk* adını alıyorlar (2012, s. 68-69).

Jean Jacques Rousseau; cumhuriyetçi, demokratik bir yönetim biçimini benimsemektedir. Rousseau'ya göre halk devletin nesnesi değil öznesidir (Gökberk, 2017, s. 342). İnsanlar arasında hakları ödevlerle uzlaştırmak ve adaleti amacına yöneltmek için

sözleşmeler ve yasalar gereklidir. Ancak yasaların yurttaşları bir bütün, eylemleri de soyut olarak ele alması gerekir. Yasalar bireylere ayrıcalık tanıyamaz. Kral belirlemek ya da seçmek gibi bireysel hiçbir amaç yasa ile ilgili olamaz. Ona göre, “hangi yönetim altında olursa olsun yasalarla yönetilen her devlet cumhuriyettir” (Rousseau, 2016b, s. 90-92). Rousseau’nun siyasi fikirlerinin temelinde halk kavramı vardır. O, devletin ve yönetim şeklinin temeline halkı yerleştirir. Bundan dolayı ona göre cumhuriyet dışında bir yönetim biçimi düşünülemez. Rousseau, dönemin kanun kitabı niteliğinde olan söz konusu eserinde bu konulardaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir.

Aydınlanma’nın siyasi fikirlerinin bir diğer temsilcisi de Montesquieu’dür. Montesquieu’nün bu konudaki görüşleri, *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinin içeriğini oluşturmaktadır. Montesquieu kanunlar konusunda yasaları insanlar arasında hakları ödevlerle uzlaştırmak ve adaleti amacına yöneltmek için gerekli gören Jean Jacques Rousseau’dan farklı düşünmektedir. Montesquieu’ye göre “kanunlar nesnelerin doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir ve bu anlamda tüm varlıkların kendi kanunları vardır” (2017a, s. 3). Montesquieu, kanunları doğa ve müspet kanunlar olmak üzere ikiye ayırır. İnsanın ihtiyaç duygusuyla ekmek bulmaya iten kanun, barış kanunu ve toplum içinde yaşama arzusu gibi insanın temel ve zorunlu ihtiyaçlarına yönelik kanunları doğa kanunu olarak nitelendirmektedir. Montesquieu’nün müspet kanunlarının içeriğini ise uluslararası hukuk, siyasi ve medeni hukuk oluşturmaktadır. Montesquieu, söz konusu eserinin girişinde kanun kavramı ve içeriği konusunda fikirlerini aktardıktan sonra yönetim biçiminden aileye kadar toplumsal yasaların değerlendirmesini yapmaktadır (2017a, s. 6-10).

Rifā‘ a Rāfi‘ eṭ-Taḥṭāwī, *Taḥlīṣu’l-İbrīz fī Telḥīs-i Bārīz* adlı eserinin “Üçüncü Makāle” olarak adlandırdığı üçüncü bölümünün “*Fransa’nın Devlet Yönetimi*” alt başlığını verdiği üçüncü kısmında Fransız anayasasının 74 maddesini Arapçaya tercüme etmiştir. Anayasanın

Arapçaya tercümesinin yer aldığı bu bölümde, eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bazı maddeler hakkındaki kendi yorumları da yer almaktadır. Fransız anayasasının ilk maddesi: “Kanun önünde bütün Fransızlar eşittir.” O, anayasasının ilk maddesini Fransızların adaleti uygulamak ve muhafaza etmek için gösterdikleri önemin bir nişanı olarak addeder. Onun ‘özlü bir söz’ olarak nitelendirdiği bu madde, adaletin ve insafın yüksek dereceye ulaştığının delilidir (2012: 113).

eṭ-Ṭaḥṭāwī, yönetim, hak, hukuk konularında yaptığı bu çeviriler aracılığıyla Fransız İhtilali sonucunda oluşan siyasi kavramları Doğu dünyasına taşımıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin Fransız kanunlarının bir kısmını tercüme etmesi, bu konuda Fransa'nın örnek alınması gerektiğine dair bir mesaj olarak algılanabilir. Ancak onun bu çevirileri Fransız kanunlarının Mısır toplumuna da uyarlanması gerektiğine dair bir mesaj olarak algılanmamalıdır. Çünkü o, “kanunlar uygulandıkları halkla öyle özdeşleşmelidir ki, bir ulusun kanunlarının başka bir ulusa uygun düşmesi ancak çok büyük bir tesadüf olabilir, kanunlar ülkenin fiziki yapısıyla; dondurucu, yakıcı veya ılık iklimiyle; toprağının niteliğiyle, konumuyla, büyüklüğüyle; çiftçi olsun, avcı olsun, çoban olsun halkların meşguliyetleriyle ilişkili ve kanunların devlet yapısının kaldırabileceği özgürlük derecesine, ülke sakinlerinin dinine, onların eğilimlerine, zenginliklerine, nüfusuna, ticaretine, ahlâk kurallarına, davranışlarına uygun olmalıdır” sözleriyle kanunların sahip olması gereken nitelikleri belirleyen Montesquieu'nün fikirlerinden haberdârdır (Montesquieu, 2017a, 9-10). Nitekim eṭ-Ṭaḥṭāwī, söz konusu eserinde Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinin iki bölümünü okuduğunu (2012: 220) belirtmekle birlikte Hidiv İsmail döneminde anayasanın oluşturulmasında görev almıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin anayasa ve kanun üzerine yazdıkları ve yaptığı araştırmalar Mısır tarihinde önemli bir yeniliktir. Onun bu yazdıkları Mısır'da anayasa araştırmalarına öncülük etmiştir (er-Rafī'ī, 1989, s. 434). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin Fransız kanununu Arapçalaştırması Mısır kanununun teşekkül edilmesinde ve ilerlemesinde önemli rol oynamıştır. Hidiv İsmail

döneminde Fransız kanunları Arapçalaştırıldı. Bu görev Fransız hukuku ve İslam hukukunun genişliği göz önünde bulundurulacak olursa üzerinde uzun uzun düşünülmesi gereken zor bir görevdi zira Fransız kanununda fikhî terimlerle bağdaşacak terimleri bulmak da zordu. Aynı zamanda Fransızca ve Arapçanın sırlarına hakim olmak derin bir bilgi gerektirmekteydi. Hükümet bu iş için eṭ-Ṭaḥṭāwī ve öğrencileri dışında kimseyi bulamadı. Dolayısıyla Tahtavi ve Abdullah Beg es-Seyyid birlikte Fransız medeni kanunu tercüme etti. Bu ikisine Abdusselam Efendi Ahmet ve Ahmet Efendi Hilmi de katılmıştır. (er-Rafīʿī, 1989, s. 447). Böylece eṭ-Ṭaḥṭāwī, Mısır toplumunu anayasa ve kanun kavramlarıyla tanıştırdığı gibi Mısır anayasasının oluşum aşamasında da önemli bir rol oynamıştır.

Rifāʿa Rāfiʿ eṭ-Ṭaḥṭāwī'ye göre yeni şeyler icat etmeye, yeniliklere ve değişikliklere alışkın olan Fransızlar, ciddi konular söz konusu olduğunda aynı tavrı takınmazlar. Fransızların önem arz eden işlerinde ve özellikle de siyasette değişikliğe karşı tutumları katıdır (2012, s. 84). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransızların siyasi işleri ile ilgili kanunlara Fransız Hukuku adını verirdiklerini ve bunların semavî kitaplara da dayanmadığını belirtmektedir (2012, s. 118). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransız kanunlarının özelliklerini kısaca belirttikten sonra Fransız kanunlarının sayısız amaçları olduğunu da vurgulamaktadır. Ona göre Fransız kanunlarının amaçları şunlardır: Birinci amacı umumi hukuku, ikincisi devlet yönetiminin durumunu, üçüncüsü Ayan Meclisini, dördüncüsü reaya üyelerinin temsil edildiği Reaya Meclisini, beşincisi bakanları, altıncısı yargıçların derecelerini ve hükümlerini, yedincisi reayanın haklarını içerir (2012, s. 102). Amaçlarını bu şekilde sıralayan eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin Arapçaya tercüme ettiği Fransız kanunlarından birkaç tanesi aşağıdaki gibidir:

Fransız Hukuku Üzerine

Birinci Madde: Kanun önünde bütün Fransızlar eşittir.

İkinci Madde: İmtiyaz sahibi olmayanların dışındaki servet sahibi tüm insanlar, belirlenen vergiyi vermek zorundadırlar.

Beşinci Madde: Fransa'daki her insan kendi dinine tabidir, bu konuda özgürdür kimse ona karışamaz, onu engellemeye çalışana da müdahale edilir.

Yedinci Madde: Katolik ve diğer Hristiyan kiliselerinin tamiri için gerekli olan ödeme yapılır ancak diğer dinlere ait mabetler için herhangi bir bütçe ayrılmaz.

Sekizinci Madde: Fransa'da kanunlara zarar vermemesi şartıyla insanların görüşlerini yazması engellenemez (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 106-107).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī'ye göre millet, siyasi literatürde tek bir ülkede yaşayan, tek bir dili konuşan aynı ahlaki ilkelere sahip, aynı hükümlere ve tek devlete bağlı bir insanlar topluluğudur. Halk ve tebaa aynı cinstir ve vatanın evlatları olarak adlandırılırlar. Bu isimle adlandırılmayı hak eden milletin vakur, zeki, onurlu olmaya ve gurur duymaya meyilli, namus ve şeref sahibi, özgürlüğüne sevdalı, ülkesinin kanunlarına ve politikalarına bağlı olması gerekir (2011, s. 211). eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin ayrımcılık gözetmeyen millet kavramı, Jean Jacques Rousseau'nun yasaların yurttaşları bir bütün eylemleri de soyut olarak değerlendirmesi gerektiğine dair görüşünün etkilerini taşımaktadır. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bir bireyin vatanın evladı olarak adlandırılması ve millet olmayı hak etmesi için gerekli gördüğü ülkesinin kanunlarına ve politikalarına bağlı olma şartı da Rousseau'nun kutsal bir hak olarak nitelendirdiği toplum düzeni kavramının içeriğiyle örtüşmektedir. Rousseau sözleşmelere dayandırdığı toplum düzenini diğer hakların temeli olarak görmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bireyin ülkesinin kanunlarına ve politikalarına bağlı olmasını belirtmesi Rousseau'nun görüşleri çerçevesinde başka bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde sözleşmelere riayet edilmesi gerekliliğinin vurgusu olarak kabul edilebilir.

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, bir milletin iyi bir siyaset yapacak ve milletin çıkarlarını gözetecek bir başkan olmadan yaşamasının, haklarını elde etmesinin, başkansız malını, canını ve namusunu da korumasının mümkün olamayacağını belirtmektedir. Ona göre devlet tarafından kendisine hangi unvan verilirse verilsin başkan, kanunları ve hükümleri yerine getirmekle, dini ve şeriatı korumakla yükümlüdür (2011, s. 211). eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin devlet başkanının sorumluluğuna bıraktığı bu görevleri, Jean Jacques Rousseau yönetim biçiminin gereklilikleri olarak değerlendirmektedir.

Aydınlanma filozoflarının siyasi söyleminin unsurlarından biri olan vatan kavramını Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, insanın üzerinde doğduğu ve yetiştiği bir yuva olarak tanımlamaktadır. eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre insan vatanında meydana gelir, orası ailesinin bir araya geldiği yerdir ve mutluluğunun bir parçasıdır. Vatan, insanın üzerinde büyüdüğü topraktır, onun gıdası ve havasıdır. Ilık ılık esen rüzgarıdır. Üzerinde yerleştiği içi tılsım dolu olan yerdir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, bu görüşlerini daha vurgulu hâle getirmek için Ebu ‘ Amru bin el-‘ Alā’i’nin sözlerine yer vermektedir: “Bir adamın hürriyetinin, seçkinliğinin, sezgisinin delaleti onun vatanına olan şevki ve özlemidir. Kardeşlerine olan kavuşma arzusudur. Geçen zamana ağlamasıdır” (2011, s. 211).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, vatan konusundaki düşünce ve duygularını “Şerefli kimse sevdiklerinin özlemini çeker tıpkı aslanın ormanın özlemini çektiği gibi. Zeki insan vatanını özler tıpkı asil bir kimsenin sarayını özlediği gibi. Hür bir insan memleketini başka bir memlekete tercih etmez. Ondan ayrılmaya asla dayanamaz.” sözleriyle ifade etmeye devam eder. eṭ-Ṭaḥṭāwī, bu düşünce ve duygularını da şiirlerle desteklemektedir:

بِلَادِهَا نِيْطُتْ عَلَيَّ تَمَائِمِي وَأَوَّلُ أَرْضِ مَسِّ جِلْدِي تَرَابُهَا

Bir memleket ki tılsımlarımın asılı olduğu tenimin toprağına değdiği ilk yerdir.

Başka bir şair de şöyle demiştir:

بَلَدٌ صَحِبْتُ بِهَا الشَّيْبَةَ وَالصَّبَا وَلَبِسْتُ ثَوْبَ الْعَيْشِ وَهُوَ جَدِيدُ
فَإِذَا تَمَثَّلَ فِي الضَّمِيرِ رَأْيُهُ وَعَلَيْهِ أَثْوَابُ الشَّبَابِ تَمِيدُ

Memleketim öyle bir memleket ki orada gençliğim ve çocukluğum geçti. Yaşam elbisesini daha yeni-yeni orada giydim.

Gönülde belirince üzerinde gençlik elbisesiyle salınırken onu gördüm. (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 199-200).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, insanın vatanından ayrı kaldığında ona özlem duyacağını belirtmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre kalplerin kendisine meyketmesini ve ruhların özlemesini en çok hak eden Mısır’dır. Hiç şüphe yok ki Mısır şerefli bir vatandır. Mısır daima şerefli ve yüce bir topraktır. Kur’an-ı Kerim’de onun faziletleri ile ilgili nice ayetler geçmektedir. Onun hakkında nice olaylar, eserler ve sözler vardır. Sanki Mısır, yeryüzünde ilahî hikmetin eliyle nakşedilmiş sonsuz cennetten bir manzaradır (2011, s. 201). eṭ-Ṭaḥṭāwī, Mısır’ın tarih boyunca medeniyetlere ev sahipliği yaptığını, insanlığa bilgilerin ve ilimlerin ışığını yaydığını, nice ilimlerin orada meydana geldiğini belirterek övgülerini devam ettirir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre Mısır, güzellikleriyle iftihar edilmesi gereken bir mekândır. O, memleketi konusunda coşkunluğa ulaşan bu duygularını Mısır’a yazılmış bir şiirle son raddeye ulaştırır:

وَكِنَانَةُ اللَّهِ الَّتِي كَمَ فَوْقَ مِنْهَا وَإِنْ بَعْدَ الْعَدُوِّ سِهَامُ
وَقَدِيمَةُ شَابِ الزَّمَانِ وَحُسْنُهَا بَاقٍ وَلَمْ تَهْرَمْ لَهَا أَهْرَامُ
وَإِذَا سَطَا حَرُّ الْهَجِيرِ فَمَاوَهَا وَهَوَاوَهَا بَرْدَ بِهِ وَسَلَامُ
وَعَنِيَّةٌ بِالنَّيْلِ عَنْ نَيْلِ الْحَيَا وَلَهُ أَيْادٍ فِي الْوَفُودِ جِسَامُ

وَعَنِ الْمَطِيِّ الْمُثْقَلَاتِ وَحَمْلِهَا
بِالْمُنْشَاتِ كَأَنَّهَا أَعْلَامُ
مِنْ كُلِّ بَاسِطَةِ الْجَنَاحِ كَأَنَّهَا
لَمَّا تَسِيرُ بِالرِّيَاحِ غَمَامُ
تَسْرِي بِمَنْ فِيهَا وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ
وَكَذَا لِيَالِي الدَّهْرِ وَالْأَيَّامِ
وَعَزِيزَ مَصْرَ عَلَى السَّرِيرِ تَهَابُهُ الدُّ
نْيَا وَلَمْ يَبْعُدْ عَلَيْهِ مَرَامُ

Oklar düşmanı uzaklaştırsa da orası nicelerinin üzerine geçmiş Allah'ın sadağıdır.

Onun güzelliği öyle eskidir ki zaman orada yaşlandı, piramitler bile onu ihtiyarlatamadı.

Hararetili sıcak ona saldırırsa bile onun suyu ve havası serin ve selamettir.

O Nil ile zengindir, onun benzersiz öyle nimetleri vardır ki ona başka bir şey gerekmez.

Onun öyle yüklü ağır develere de ihtiyacı yoktur, taşıma bayraklar gibi dalgalanan yelkenleri ile gemilerle yapılır.

Her türlü gemi sanki rüzgarla yürüyen bir bulut gibidir.

İçindekileri neşe içinde, bütün dertlerden uzak bir şekilde götürürler. Aynı şekilde zamanın geceleri ve gündüzleri de böyle geçip gider.

Mısır'ın değerlisi tahtında oturmaktadır, dünya ondan çekinir, ona hiçbir arzu uzak değildir (eṭ-Ṭaḥṭāwī, 2011, s. 203-204).

Rifā'a Rāfī' eṭ-Ṭaḥṭāwī'de olduğu gibi İbrāhīm Şināsī'de de Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde kanun, adalet, medeniyet ve vatan kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Şināsī, bu kavramları hem dönemin yenileşme hareketlerinin siyasi lideri konumunda bulunan hem de kendisinin hamisi olan Mustafa Reşid Paşa'nın kişiliği üzerinden örneklendirir ve onun pozitivist görüşleri ve modernist kimliği üzerinden anlamlandırır. Şināsī'nin Paşa'yı

methetmek amacıyla yazdığı kasideleri bu kavramlar etrafında şekillenir. Paşa için yazdığı kasidelerinin birinde, Paşa'nın hak ve adalete uygun davranarak kan dökmeden kanunları elde ettiğini belirtmektedir. Şinâsî'ye göre Paşa bu şekilde davranarak alçak celladın temelsiz işini hükümsüz kılmıştır. Şinâsî, bu beytinde 'cellâd-ı le'îmin' ile dönemin yönetimini kastediyor olabilir. Paşa'nın elde ettiği bu kanun, yeniden devlete ve mülke devamlılık, saltanata gelecek verecek sonsuz bir kanundur. Şinâsî'nin bu beyitlerinde Tanzimata atıf vardır:

Hakk u insâf ile kan etmeden ettin kânûn

Oldu bâtil işi cellâd-ı le'îmin battâl

Öyle kanûn-ı müebbed ki verir ez-ser-i nev

Devlet ü mülke bekâ saltanata istiklâl (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 7)

İbrâhîm Şinâsî, aynı minvaldeki bir başka beytinde Mustafa Reşid Paşa'nın Tanzimat fermanının ilanında üstlendiği role istinaden Tanzimatla birlikte elde edilen kanunları özgürlük belgesi olarak nitelendirerek Sultan'a haddini bildiren kanunlardan övgüyle söz etmektedir. Ayrıca onun bu beytinde söz konusu ettiği görüşleri Jean Jacques Rousseau'nun kölelik ve hakları çelişkili bulduğu, boyunduruk altındaki toplulukların toplumu değil köleleri ve efendileri meydana getirdiğini belirttiği görüşlerinin yansıması olarak değerlendirilebilir. Rousseau'ya göre bu durumun çözümü toplum sözleşmesidir bir başka deyişle yönetimde söz alması gereken halkın haklarının kanunla koruma altına alınmasıdır. Şinâsî'de beytinde köleliğin azledicisi sıfatını nispet ettiği kanunu vurgulamaktadır:

Bir ıtık-nâmedir insâna senin kanûnun

Bildirir haddini Sultân'a senin kanûnun (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 9)

İbrāhīm Şināsī, bir başka beytinde de aklın tüm alanlara sirayetinin ifadesi olarak değerlendirebilecek şekilde kanunların da akıl temelli olarak oluşturulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Şināsī'ye göre aklın ürünü olan kanunlar adalet ve hak olarak yorumlanmalıdır ve kanunlar zulmü menetmek için vardır:

Bu cebri men' için akl-ı beşer kodu kanun

Ki etdiler ana hükmünce adl ü hak ta' bîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 10)

İbrāhīm Şināsī adalet ve hak kavramlarını farklı bir bakış açısıyla değerlendirdiği beytinde, adaletin ve hakkın düşmanı olarak insanı işaret etmektedir. Şināsī'ye göre adaletin ve hakkın düşmanı insan iken koruyucusu kalem ve kılıçtır. Şināsī, burada kalem ile kanunları, kılıç ile de kanunları uygulamak ve güvenliği sağlamakla görevli olan devletin kolluk kuvvetlerini kastediyor olabilir. Onun bu beyti bu anlam çerçevesinde değerlendirildiğinde Jean Jacques Rousseau'nun kutsal bir hak olan toplum düzenine aykırı hareket eden bireyin toplum düzenini bozması durumunda hak ihlalinin meydana geleceğini belirttiği fikirlerinin etkisi altında kaldığı söylenebilir:

Bu adl ü hakkın adûsu yine beşerdendir

Olur muhâfızı ammâ ki hâme vü şemşîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 11)

İbrāhīm Şināsī, beytinde adalet ve hikmetle görüş bildirip tedbir almayı Mustafa Reşid Paşa'nın bir özelliği olarak addederken bu özelliğinden dolayı onun savaşmadan kahraman sıfatını hak ettiğini de dile getirir:

Adl ü hikmetle eden sen gibi re'y ü tedbîr

Kahramândır ne kadar etmese de ceng ü cidâl (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 7)

İbrāhīm Şināsī'nin medeniyet kavramı da hamisi Mustafa Reşid Paşa'nın kimliğinde anlam kazanmaktadır ve o, Paşa'yı “medeniyet resulü” olarak nitelendirmektedir. “Medeniyet, insan içindir; insanlığın müreffeh yaşaması içindir; insan hayatının erdemi; insanoğlunun hayırlı, mutlu ve kutlu bir hayat sürmesi içindir. Medeniyeti halkı, tebaası için düşünen ve yaymaya çalışan bir insan, peygamber gibi övülmeye layıktır” (Parlatır, 2014, s. 34). Şināsī'nin Paşa'ya övgüsünde medeniyet kavramı bu bağlamda değerlendirilebilir:

Aceb midir medeniyet resûlû dense sana

Vücûd-ı mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 11)

İbrāhīm Şināsī'nin Paris'te kaleme aldığı şiirinde vatan hasretini terennüm edişi işitilmektedir. Şināsī'nin bu şiirinde duygusal bağlılığın aksettiği bir vatan kavramını tasavvur ettiği söylenebilir:

Ne gam uçup vatanımdan ba'îd düştümse

Yapar garîb kuşun âşiyânını Allah

Ümmîd ederim vaslını gurbetde dem-â-dem

Dağ dağa kavuşmaz kavuşur âdeme âdem (Müntehabât-ı Eş'ârım, 2005, s. 29)

Rifā'a Rāfi' eţ-Tahtâvî ve İbrāhīm Şināsī'nin eserlerinde Aydınlanma'nın siyasi söyleminin etkileri belirgin bir şekilde görülmektedir. Onlar Aydınlanma'nın siyasi fikirlerinin bayraktarlığını yapan Jean Jacques Rousseau ve Montesquieu'nün görüşlerinden haberdârdır. eţ-Tahtâvî, kanun kavramını Fransız Hukuku üzerinden örneklendirmeye çalışırken Şināsī Tanzimat fermanının ilan edilmesinde rol oynayan hamisi Mustafa Reşid

Paşa için yazdığı övgü içerikli şiirleri aracılığıyla dile getirmeye çalışmaktadır. Her iki sanatkar-düşünürün de kanun kavramına nispet ettikleri anlamların Rousseau'nun görüşlerinin izlerini taşıdığı söylenebilir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, millet kavramını siyasi bir kavram olarak ele almaktadır. Şināsī ise “Milletim nev-i beşerdir vatanım rû-yı zemîn” sözünde olduğu gibi millet kavramını bütün insanlığı kapsayacak şekilde genişletmiştir (Parlatır, 2014, s. 39). eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī'nin vatan kavramı vatana duyulan hasret yönüyle benzerlik göstermektedir. Ancak eṭ-Ṭaḥṭāwī vatan kavramını siyasi yönüyle de değerlendirmektedir. Bununla birlikte eṭ-Ṭaḥṭāwī, vatan kavramını genel olarak romantik bir üslupla dile getirmektedir. Bu tavrı, onun vataniyle kurduğu ünsiyet bağının neticesi olarak sunulabileceği gibi Aydınlanma felsefesinin ve Fransız İhtilali'nin tetiklediği milliyetçilik akımının sonucu olarak da değerlendirilebilir. Vatan kavramı konusunda şu noktaya da dikkat çekmek gerekir; geleneksel anlatılarda vatan kavramı sevgilinin bulunduğu mekândan ibaretken artık siyasi bir hüviyet kazanmıştır. eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī'nin kavram dünyasına yavaş yavaş modernist izlerin girmeye başladığı görülmektedir. XVIII. yüzyılda Fransız İhtilali'nin etkisiyle medeniyet, millet, ulus, cumhuriyet, hürriyet ve yasa gibi kavramların yanı sıra ulusal sınırlarla belirlenmiş toprak parçasının tanımı olarak vatan kavramı da siyasi bir nitelik kazanmıştır. Sonuç olarak denilebilir ki artık gelenekselin değil modernizmin dinamiklerinin şekillendirdiği kavram dünyası oluşmaya başlamıştır.

2.2. Edebiyat-Felsefe İlişkisi ve Edebiyatta ‘Baba’nın Rolü

Aydınlanma felsefesinin din, akıl, eğitim, kamusal alan ve kitle iletişim araçları, siyasi söylem üzerinden incelendiği ilk bölümden sonra edebiyat ile Aydınlanma felsefesi arasındaki ilişki üzerinde de durmak gerekir. Aydınlanma düşüncesinin edebiyatta yansıma biçimi nedir? Bu felsefi anlayışın edebiyatçıların poetikasını belirlemedeki rolü nasıldır? Bu anlatılar edebî-felsefi olarak değerlendirilebilir mi? Edebî metinlerin üslubundan, çevrilecek edebiyat metinlerine kadar bu felsefi anlayışın bir etkisi var mıdır sorularına cevap arayarak bu bölüm oluşturulacaktır.

İlk bölümde Aydınlanma felsefesinin temel kavramlarının başta edebî metinler olmak üzere çeşitli eserler üzerinden nasıl görünür olduğunun örnekleri verilmişti. Fakat bunların edebî niteliğinin nasıl olduğu sorusu üzerinde durulmamıştı. Bu incelenen eserler içerisinde özellikle edebî metinlerin dikkat çekici özelliğinin estetik olanın ihmal edilmesi ve didaktik bir tavrın öne çıkması olduğu görülmüştü. Temelde ideolojik görüşlerin anlatım aracı olarak edebiyatın 'kullanıldığı' dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu eserlerde edebiyat ve felsefenin imkân alanları buluşmuş olsa da bu edebî metinlerin "edebî-felsefi form" (Gürsoy, 2014, s. 165) olarak değerlendirilmesinin sorunlu olacağı fikri kuvvetlidir.

Edebiyat ve felsefenin imkânlarını bünyesinde toplamış olan edebî-felsefi form kavramı Kenan Gürsoy tarafından ortaya konulan özgün bir adlandırmadır. İki alanın bütünleşmesi üzerinde duran Gürsoy; burada ne edebîlik uğruna felsefi olanın ihmalinin ne de felsefe adına edebî formun kendini inkârının söz konusu olmaması gereği üzerinde durur (Tek, 2016, s. 387-388). Gürsoy'a göre;

Edebî-felsefi bir formun var olduğuna dikkat çekmek, onun kendi içinde bir anlam taşıması demektir. Ne sadece edebî, ne de sadece felsefi; ama bir bütünlük ya da bir yapı olarak kendi içinde farklı bir anlam taşımalıdır. Bir taraftan hayatın içine, onu

anlatan ifadelerin içine çekeceksiniz. O hayatı yaşayan; mesela o hayatın çilesini çeken, o hayatta farklı davranışlar gösteren, kendisiyle bütünleşen, kendisine ihanet eden, kendisini düşünen, kendisini seven, kendisinden nefret eden ama kendisini düzeltmeye çalışan, başka insanlarla münasebetinde hüsrana uğrayan, bir insanı anlatmış olacaksınız. Ama bir diğer taraftan da öyle bir şey hissettireceksiniz ki, işte bütün bunlardan bir metafizik anlam çıkartmak mümkün olabilecek. Başka bir deyişle bunlardan hareketle bir metafiziğe doğru yükselmek söz konusu olabilecek (Gürsoy, 2014a, s. 166).

Kenan Gürsoy, iki alanın bütünleşmesinde birtakım şartların olması üzerinde durur. Ona göre; felsefe tarihi içinde değerlendirilebilir olmak, felsefe sorusunu ele alıyormuş gibi düşünmek, ele aldığını fark etmek, bir felsefe sorusunu, felsefecileri tatmin edecek şekilde ortaya koymak, kendisinden sonra çıkabilecek tefekkür sorularının var olduğunu hissettirmek, o eseri daha çok felsefî kılan şeylerdir (Gürsoy, 2014a, s. 167). Gürsoy, sanat ve felsefenin iki ayrı alana tekabül ettiğinin bilincinde olduğunu ama bu "iki farklı türün -kendi içlerinde yine kendilerine yabancılaşmaksızın- nasıl uzlaşabilecekleri problematiğini" ele aldığını belirtmektedir (Gürsoy, 2014b, s. 45; Tek 2016, s. 388). Dolayısıyla bir yazınsal metnin edebî felsefî olarak değerlendirilmesi için iki türün de kendine ait nitelikleri koruması gerektiği anlaşılır. Çünkü Gürsoy'a göre edebiyat, "bir iletişim, bir telkin aracı olarak" felsefenin hizmetine verilmemelidir. Edebiyat güzel sanatların bir branşı olarak kendisine yabancılaştırılmamalıdır. Güzel sanatların hasbî; estetik zevkle ilgili olduğunu belirten Gürsoy, edebiyatın herhangi bir görüşün propaganda aracı olmaması, sanatkârın da bir propagandist veya bir vaiz rolünü üstlenmemesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca ona göre "rasyonel yapı ve sistematik izah arayan" felsefî bilginin de edebiyat gibi duygu yüklü bir anlatım aracına zorunlu bir ihtiyacı söz konusu değildir (2014b, s. 47-48; Tek 2016, s. 392). Bu bakımdan bir edebî eser içerisinde felsefî fikirlerin yer almasından onun edebî-felsefî

olarak değerlendirilmesine yetmeyeceği anlaşılr. İki alanın bütünleşmesi ancak kendilerine yabancılaşmamasıyla mümkündür.

Kenan Gürsoy'un edebiyat ve felsefenin bütünleşmesinden doğacak yeni bir tür için belirlediği nitelikler, Rifā'a Rāfi' eṭ-Taḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī'nin eserleri için ne kadar uygundur? Aydınlanma felsefesinin temel kavramlarını edebî eserlerinde işleyen iki sanatkârın da metinlerinde felsefi olanın varlık kazandığı görülür. Ancak burada 'felsefecileri tatmin edecek' meseleler üzerinde durulduğu hâlde edebî metnin niteliği meselesi sorunludur. Çünkü Gürsoy'un da ikaz ettiği üzere bu eserlerde edebiyat felsefenin hizmetine indirgenmiş gibidir. Esas olanın belirli bir fikrin propagandasını dile getirmek olduğu görülür. Çünkü modernleşmenin ilk döneminde olan iki sanatkâr da 'baba' rolünü üstlenerek, felsefi olanı edebî olanın önünde tutmuştur. İki sanatkâr için de halkı aydınlatma amacı, telkin gayesi edebî metnin estetik bütünlüğünden daha önemlidir. Modernleşme sürecinde bu kişilerin temel özelliği 'sanatkâr-düşünür' olmaları değil, 'düşünür-sanatkâr' olmalarıdır.

Yenileşme döneminde kaleme alınan eserlerde felsefenin edebiyata galebe çaldığı belirtilmişti. Bu durumda cevaplandırılması gereken bir diğer soruda bu eserlerin dayandığı epistemolojinin ne olduğu sorusudur. Yenileşme döneminin karakteristiği Doğu ve Batı medeniyetinin arasında gerçekleştirilen toplumsal bir hareket olmasıdır. Ne tam anlamıyla Doğu kültürünün ürünü ne de tam bir Batı'ya yönelişin ifadesidir. Bu nedenle Osmanlı toplumunda yenileşme dönemi olarak kabul edilen ve 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle başlayan Tanzimat dönemi “Doğu ve Batı normlarının oluşturduğu “ikilemli bir kültür” olarak damgalandı.” Ancak Tanzimat'ı bu şekilde nitelendirmek yerine Orhan Okay'ın “mülemma” saptaması daha isabetli olur. Okay'a göre, “Tanzimat devrinin hususiyetlerinden biri de Doğu ve Batı medeniyetinin, adetlerinin, kültürlerinin birbirine karışmasıdır. Buna bir sentezden ziyade eski tabiriyle “mülemma” demek daha yakışır. Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçememek fakat bir

terkibe ulaşamamak. İşte Tanzimat'ın mülemması budur" (1975, s. 358; Parla, 2011, s. 12). Mülemma ise, edebî bir terim olarak her dizesi farklı bir dilde yazılmış manzume (Mevlevî, 1973, s. 106) karşılığında kullanılırken sıvanmış, bulaşmış anlamları da vardır. Parla'ya göre Tanzimat'la var olan Doğu ve Batı böylesine rastlantısal bir karışım da meydana getirmemiştir. "Sentez hiç değildir; ama bu karışımdan doğan yeniliğe mülemma denilecekse bunun bir mantığı vardır: Egemen bir İslâm kültürünün şemsiyesi altında sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batı'ya yönelişin mantığı. Sınırlar, yenilikçilerin söyleminde, yapıtlarında, tartışmalarında, tepkilerinde tekrar ve tekrar çiziliyordu." Bu nedenle Tanzimat'ın "yenilik fikrinin ardında biçimlendirici, yoğurucu, belirleyici bir Osmanlı kültürünün mutlak egemenliği vardı. Üstelik bu kültürün üstünde yükseldiği epistemolojik temel, adapte edilecek Batı kültürünün üzerinde yükseldiği epistemolojik temele taban tabana zıttı" (Parla, 2011, s. 12-13).

Jale Parla'ya göre yenileşme dönemi olarak adlandırılan Tanzimat dönemi romancılarının "çelişik ve tutarsız görünen anlatı tekniği" romancıların üslubunu belirleyen epistemolojinin doğal bir gereğidir. Nitekim Tanzimat romancılarının her biri "gerçeği evrensel, değişmez, soyut ve sorgulanamaz olarak belirlenen bu epistemolojinin" bekçisiydi. "Bu bekçiliğin her zamankinden daha gerekli olduğu hissediliyordu çünkü yazarlığa atıldıkları bu yıllarda egemen bilgi kuramında, kültür ve dünya görüşünde kökten bir değişiklik olmamış, buna karşılık, başta mutlak hükümdarın geleneksel kudreti olmak üzere Osmanlı kurumlarında, yenileşme zorunluluğundan kaynaklanan meşruiyet boşlukları doğmuştu." Osmanlı Devleti'nin yönetiminde de Tanzimat'ı desteklemeye çalışan ve babaya gereksinim duyan on altı yaşındaki Abdülmecid bulunuyordu. "Başka bir deyişle, Osmanlı'nın kültür normları sisteminde, bu normların mutlaklığını destekleyen kurumsal otorite zaafa düşmüştü. Gerek edebî, gerekse edebiyat dışı metinleri biçimlendiren epistemolojik kuram, mutlakçı bir epistemolojik kuramdı." Bu kuram, Kuran'ın

sorgulanamazlığına, Aristo'nun tümdengelimci mantığının üstünlüğüne, iyi ile kötünün kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı bir dünya görüşüne, mistik geleneğin meydana getirdiği soyut bir idealizme, şariat ve fıkıhın çerçevesinde teşekkül etmiş bir hukuka ve kelama dayalı bilgilenme yönteminde oluşmuştu. Ancak padişah ve devletin önde gelen kurumları “bu epistemolojik temeli eskisi gibi koruyacak yerde, Batı kural ve kurumlarına yenik düşebilme olasılıkları ilk romancıların işini çok güçleştiriyor, bir bakıma onları ve metinlerini ‘baba otoritesinin’ koruyuculuğundan yoksun bırakmış oluyordu.” O dönem yazarları için babaya hissedilen bu gereksinimden kurtulmak yalnızca kökten bir epistemolojik değişim geçirmekle mümkündü ki bu da henüz gerçekleşmemişti. “Batılılaşma programını belirli kısıtlamalarla yönlendirmeye çalışan Osmanlı aydınları kaygan ve korumasız bir zemindeydiler. Artık mutlakçı ve ataerkil bir sultanın otoritesine eskisi gibi yaslanamayan mutlakçı bir kültür, simgesel babasını arıyordu. Metinler yetimdiler” (2011, s. 15).

Jale Parla, Tanzimat ya da Osmanlı Devleti'nin yenileşme dönemi olarak adlandırılan dönemde meydana getirilen eserlerde özellikle de yeni bir tür olan romanın doğuşunda belirleyici olan bilgi kuramını babalar ve oğullar metaforu çerçevesinde incelemektedir. Onun babalar ve oğullar metaforunda Tanzimat yazarlarının poetikasını belirleyen düşünsel arka plan şu şekilde özetlenebilir:

Yenileşme hareketinin temelini Doğu'nun ahlâki ve kültürel boyutlarıyla Doğu'nun dünya görüşü oluşturmalıdır; bu dünya görüşünün bekçisi toplum düzeyinde padişah, aile düzeyinde baba, edebiyat düzeyinde yazardır. Tanzimat gibi, mutlak otoritelerin zaafa düştüğü süreçlerde, dünya görüşü hâlâ mutlakçı olmakta devam ediyorsa, yazara babalık görevi düşer. Her Tanzimat yazarının içinde bir “mürebbi-i efkâr” gizlidir; her satır “nazende tıfl”ın terakkisi içindir.

Baba otoritesini sarsacak en büyük tehlike ve baba rehberliğinin yokluğunda oğulları baştan çıkaracak şeytan ise Batı'dan fen ve teknik değil, duyusallık ya da Tanzimat deyimiyle “şehvilik”tir. Tanzimat romanında ruh ve beden yalnızca birbirinden ayrı varlıklar değil, birbirine karşıt varlıklardır. Bedensel olan her duyuya

kuşkuyla bakılır. Shakespeare çevirilerinde duyularla beslenen imgelerin tümü sansür edilmiş ve yerlerine düşünsel imgeler konmuştur. Tüm romanlarda aşk, şehvîlik ve sevgi diye ikiye ayrılır; kadın kahramanlar da erkeklere olan bağlılıkları ruhani bir sevgi mi yoksa duyusal bir şehvet mi olduğuna göre melek ya da şeytan olarak sınıflandırılır. (2011, s. 19).

Jale Parla'nın bu şekilde özetlediği ve modernleşme dönemi anlatılarını dayandırdığı epistemolojinin Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ile İbrāhīm Şināsī'nin poetikasında da belirleyici olduğu görülmektedir. Nitekim her iki düşünür-sanatkârın da yenileşmede öncü konumda oldukları göz önünde bulundurulduğunda bu yargıya varmamak için hiçbir neden yoktur. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransız toplumsal hayatının her yönünden kesitler sunduğu eseri *Taḥlîṣu'l-İbrîz fî Telḥîṣ-i Bārîz* adlı eserinde nankörlük kavramı ve evladın babaya sadakati konusunda görüşlerini dile getirmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin bu düşünceleri Parla'nın babalar ve oğullar eğretilmesi çerçevesinde yorumlanabilir. eṭ-Ṭaḥṭāwī'ye göre nankörlük diğer milletlerde olduğu gibi Fransızlarda da insanın kötü sıfatlarından ve nimetlere şükretmeyi de bir vazife olarak addederler. Eğer bireyler bu iki özelliği kaybederlerse insanlıklarından çıkar. Fıtrî olan bu durum her ne kadar bütün ulus ve milletlerde farklılık gösterse de babanın evladına şefkati, evladın babaya sadakatinde de geçerlidir. “Babanın evladına şefkati, evladın babasına ihsanı değişikliğe uğrarsa; nefsi hazlarda, şeytanî şehvetlerde, oyun ve eğlencelerde sarfedilen malların miktarı hesaba gelmez” (1992, s. 98, ak. Çiftçi) eṭ-Ṭaḥṭāwī, bu düşüncelerinin şiirle daha güzel bir şekilde ifade edilebileceğini belirtir:

هَبِ الْبَعْثَ لَمْ يَأْتَنَا نَذْرُهُ وَأَنْ لِّظَى النَّارِ لَمْ تَضُرْمِ

أَلَيْسَ بِكَافٍ لَذِي فِكْرَةٍ حَيَاةَ الْمَسِيءِ مِنَ الْمَنْعَمِ

Farzet ki bize diriliş uyarısı gelmedi, ateşin alevleri de yakmadı.

Düşünen birisine lüks içinde yaşayanın hayatındansa bedbahtın hayatını görmesi kafi değil mi? ” (Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 85-86).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, bu ifadelerinde babanın oğluna olan sadakatının sarsılmasının oğul için nasıl bir felakete yol açabileceğine vurgu yapmaktadır. Ṭaḥṭāwī, şiirle daha etkileyici kılmaya çalıştığı bu fikirlerini “Nankörlük fitratın kötülüğünden ve dinin bozukluğundandır, şükür nimetin belirleyicisidir, şükrü ifa etmek ahireti ıslah etmektir, ihanet emaneti zedeler.” sözlerine yer vererek temellendirir (2012, s. 85). Burada dikkati çeken; Jale Parla’nın Osmanlı modernleşmesinin edebî metinler üzerinden epistemolojik arka planını değerlendirdiği *Babalar ve Oğullar/ Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* adlı eserinde, Ṭaḥṭāwī’nin yer verdiği bu sözlerin karşılığını bulmasıdır. Parla, eserinde dönemin anlatılarında iyi yetişmiş olmanın tek koşulu olarak İslami terbiyenin temel alındığını belirtir (2011, s. 30). Burada üzerinde durduğu bir başka hususta, İslâm kültürünün Batı kültürüne üstünlüğünü bir an bile gözardı etmemek aksi takdirde bunu idrak edemeyen kişiler için yeni fikirlerin büyük bir tehlike oluşturacağını kaçınılmaz olduğudur (2011, s. 34). Parla’nın bu söylemleri, Ṭaḥṭāwī’nin emsal gösterdiği “Nankörlük fitratın kötülüğünden ve dinin bozukluğundandır.” sözünün delili olarak kabul edilebilir. Osmanlı’da Tanzimat bir diğer adlandırmayla modernleşme dönemi metinlerinde, baba-oğul ilişkisi kuşak çatışması değil devamlılık ilişkisidir (Parla, 2011, s. 21). Bu dönem yazarları bunun bilincindedir ve eserlerini bu farkındalıkla meydana getirmişlerdir.

Mısır’da roman türünün gelişim aşamasına bakıldığında Tanzimat dönemi yazarlarının ele aldıkları konularla benzerlik ve farklılıklar olmakla birlikte paralel bir gelişim gösterdiği dikkat çekmektedir. Mısır romanının gelişim aşamasını inceleyen Rahmi Er’in tespitleriyle Tanzimat romanının dayandığı epistemolojik temelleri irdeleyen Jale Parla’nın tespitleri benzerdir. Er, o dönem eserlerinin öğretmek ve eğlendirmek amacıyla yazıldığını

belirtmektedir (1997, s. 44). Nitekim o dönemde yazarlar, öğretme ve eğitme amacını daima ön planda tutmuştur. Er, bu dönem romanlarında kahramanların ya tamamen iyi ya da tamamen kötü olduğunu belirtmektedir (1997, s. 65). Parla'ya göre bu durumun sebebi edebî metinleri biçimlendiren epistemolojik kuramın iyi ile kötünün kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı bir dünya görüşüne dayanıyor olmasıdır.

Rahmi Er, bu dönem romanlarında işlenen konulardan birinin de aşk olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bu eserlerde konu edilen aşk, iyi iki sevgili tipi arasında temiz, edepli, sınırlı ve örnek bir ilişkidir. “Bedensel ilişkiler ise, kötü tipleri ortaya koymak için sergilenmektedir.” Eserlerinden bu tür sahnelere yer veren yazarlar, araya girerek müdahale eder ve nasihatta bulunur. Yazarların okuyucuya alması gereken dersleri doğrudan aktarması bu dönem romanlarında görülen bir özelliktir. Er, yazarların bu yola başvurmalarının en önemli sebebi olarak o dönemde Mısır'ın bu tür aşk maceralarından söz edilmesine tahammülsüzlüğünü ve o dönem yazarlarının bu tür ilişkileri kaleme almaya tam olarak hazır olmamalarını göstermektedir (1997, s. 66). Aynı durum Tanzimat dönemi yazarlarının eserleri için de söz konusudur. Tanzimat dönemi romanlarında da konu aşk ise ruhsal ve bedensel olmak üzere iki boyutlu olarak ele alınmaktadır. Jale Parla ise bu durumun arkasında yatan sebepleri şu şekilde sıralamaktadır:

Tanzimat romanında baba otoritesinin en kesin ve yasaklayıcı olduğu alan materyalizmdi. Materyalizm, dini yadsımasıyla İslâm kültürüne, bilginin maddeden kaynaklandığını savunmasıyla İslâmi epistemolojiye, davranışları biyolojik ve fizyolojik formüllerle açıkladığı için de İslâm kültür ve epistemolojisine bağlı ahlâk normlarına aykırı görülüyordu. Böyle görülmesi de çok doğaldı. Tanzimat yazarları maddiyatçılığı iki alanda şiddetle reddettiler: Menfaat-i şehvaniye ve menfaat-i nakdiye. İki yadsıma boyutunun da Tanzimat romanının yazılmasında belirleyici etkileri oldu.

Menfaat-i şehvaniye, Tanzimat romancıları için Batı kültürünün bir ögesi olup, Batı'dan gelecek en büyük tehlikelerden biriydi. Bu tehlikeye kapılan oğullar, babasız

ya da rehbersiz kaldıklarında, bekleneceği üzere ‘lezaiz-i süfliyye’nin tadına varıp, ‘ezvak-ı ulviyye’den uzaklaşıyor ve ondan sonra da içki, kumar, kadına kapılarak kötü yola düşüp haneyi yıkıyorlardı. Lezaiz-i süfliyye şeytanın verdiği hazdı; bunu tadan mahçup, terbiyeli delikanlılar bir anda arsızlaşıyor ve ondan sonra da artık onları kurtarmak mümkün olmuyordu. “Mahcubiyet” genç bir erkekte hâlâ babaya yani ahlâka, dine, geleneklere, üst-bene bağlılığın göstergesiydi (2011, s. 79-80).

O dönem romanlarında İslam kültüründen uzaklaşıp materyalist Batı kültürüyle hemhâl olan kahraman; bedbaht olur, sefalet içinde perişan bir yaşama sürüklenir. Fransa’ya gidip Batı kültürünü benimseyen kahramanların hayatları daima kötü bir sonla bitirilir. Burada dikkat çeken bir başka nokta da genellikle bu kahramanların yetim olmasıdır. ‘Baba’ otoritesinden yoksun olan kahraman eğer İslam terbiyesi de almamışsa Batı merkezli tüm kötülöklere açık konumdadır. “Bu dönem yazarlarının hepsi İslâm kültürünün Batı kültürüne olan üstünlüğünden bir an bile kuşkuya düşmemiş yazarlardır” (Parla, 2011, s. 37).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī ile İbrāhīm Şināsī de bir ‘baba’ gibi, baba olmanın sorumluluğunu hissederek eserlerini meydana getirmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransızcadan Arapçaya çevirisini yaptığı eserlerin konularını genellikle tarih, coğrafya, mantık ve hukuk oluşturmaktadır. Bu durum onun Mısır toplumunu tenvir etme amacının bir gereği olarak sunulabileceği gibi bu tavrı ‘baba’ iç güdüsüyle ve o sorumlulukla hareket etmesiyle de açıklanabilir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin “Fransızca felsefe kitaplarıyla meşgul olacak kişinin inancının sarsılmaması ve dalaletle düşmemesi için önce Kur’an-ı Kerim ve sünnete olan inanacını kuvvetlendirmesi gerekir” ikazı bu sorumlulukla hareket etmesinin delili olarak da gösterilebilir (Ṭaḥṭāwī, 2012, s. 178). Şināsī de eṭ-Ṭaḥṭāwī gibi Fransızcadan Türkçeye yaptığı çevirilerde seçici davranmıştır. Duyularla beslenen unsurları içeren metinler yerine daha çok eğitici yönü olan fabl tarzı metinleri tercih etmiştir. Jale Parla, Şināsī’de var olan “Doğu’nun mutlakçı düşünce sistemi”ne Tanzimat’ın amacını ifade ettiği “Asya’nın akl-ı pîranesi ile

Avrupa'nın bıkı-i fikrini izdivaç ettirmek" sözünü kanıt olarak sunmaktadır. Parla'ya göre "Asya'nın erkek, Avrupa'nın kadın olarak şahıslandırıldığı bu evlilik eğretilmesinde egemen olan, Doğu'nun mutlakçı düşünce sistemidir" (2011, s. 17).

Osmanlı'da ve Osmanlı'nın devamı niteliğinde olan Mısır toplumunda 19. yüzyılda modernleşmeye paralel olarak edebî metinlerin de aynı dünya görüşü çerçevesinde vücuda getirildiği söylenebilir. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde gerek Osmanlı gerekse Mısır toplumunda oluşturulan eserlerin yazarları 'baba' rolünü üstlenir ve eserlerini bu bilinçle vücuda getirirler. Bu durum anlatıların üslubundan da bariz olarak hissedilir. Nitekim dönemin yazarları, mutlak bir İslam kültürüne ve epistemolojisine bağlı kalmıştır. Onlar, geçmişlerinden aldıkları kültürel mirasın emanetçisi olarak vasıflandırılabilir. Yazarlar bu emanete zeval getirmeyecek şekilde kalemelerini oynatır. Onlar, 'ihanetin emaneti zedeleyeceğinin' bilincinde hareket eder. Modernleşmenin ilk döneminde her iki toplumda da vücuda getirilen edebî metinlerde, iyi bir İslam terbiyesi almamış ya da baba otoritesinden mahrum büyümüş çocukların hazin sonu konu edilir. Bu dönem anlatılarında İslam terbiyesi 'baba'sızlığı telafi edecek tek değer olarak kendisine yer bulur. Bir başka deyişle bu dönem yazarlarının satırları arasında köklerinden kopanın, köklerine bigâne kalanın hayatta kişilik sahibi olarak yer edinemeyeceği farklı şekillerde okuyucuya hissettirilir.

2.2.1. Bir Baba Konuşur Gibi: Didaktik Üsluptaki Derin Anlam

Aydınlanma filozofları fikirlerini daha etkileyici kılmak ve halka iletme için edebî metinlerin imkanlarından faydalanmıştır. Edebiyatta 'Baba'nın Rolü bölümünde konu edildiği üzere bu durumda edebiyat felsefenin hizmetine sunulmuştur. Böylece edebî eserde estetik yön zayıflamış, didaktik üslup belirginleşmiştir. İnsanı kontrol altında tutmak için mantıki

fikirlerine değil eski dinlerde olduğu gibi onun ruhuna hitap edilmelidir. Edebiyatın muhayyileye dayalı bir sanat olduğu göz önünde bulundurulursa edebiyata isnat edilen işlevsellik önemi daha iyi anlaşılır. Mehmet Kaplan, edebiyatın bu manada işlevsellik kazanmasını Napolyon'un "İnsanları idare eden muhayyiledir." sözüyle örneklendirir. Kaplan'a göre "muhayyile insanların mantıklarını söndürerek duygu ve tutkularını ateşler" (1946c s. 4). Bu nedenle edebiyat ve kitle iletişim araçlarının vasıtasıyla halka iletilen Aydınlanma düşüncesi, Fransız İhtilali'nin hazırlayıcısı olarak kabul edilmektedir. XVIII. yüzyılın ortalarına doğru, edebiyatçılar memleketin siyasi konularına yön tayin eder konuma gelmiştir. Fransa Avrupa'nın "en edebiyatçı milleti hâline gelmişti." Fransa'da toplumsal meseleler edebiyatçının doğrudan ilgi alanına girmektedir ve tarih, roman, hiciv, hatırat gibi türlerde siyasi hayat konu edilmeye başlanmıştır öyle ki edebî düşünce, gerek soyut gerek somut olarak daima siyasi bir karaktere bürünüyor (Ülken, 1946, s. 5). Bu durumda edebiyatın, devletin ya da egemen olan ideolojiyi tanıtmaya vazifesini yüklenen kişilerin elinde bir 'ideolojik aygıt' haline gelmesinin rolü vardır. Louis Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı eserinde egemen sınıfın yani devlet yönetiminin iktidarının devamlılığını sağlamak için ideolojisini telkin etmesi gerektiğini belirtmektedir (2014, s. 53). Althusser'e göre bunu gerçekleştirecek olan da devletin ideolojik aygıtlarıdır. Devletin ideolojik aygıtları; dinî kurumlar, eğitim kurumları, hukuki ve siyasal kurumlar, sendikalar, haberleşme, aile ve sanatın, özellikle de edebiyatın içinde yer aldığı kültürel kurumlardan meydana gelmektedir (Althusser, 2014, s. 50-51). Aydınlanma felsefesinin devletin kontrolünde meydana gelen bir hareket olmadığı düşünüldüğünde edebiyatın devletin ideolojik aygıtı olarak değil Aydınlanma filozoflarının ideolojik aygıtı olarak işlev gördüğü söylenebilir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde dönemin anlatılarında didaktik üslubun tercih edilmesi daha da anlaşılır hâle gelmektedir.

Doğu dünyasında modernleşmenin öncülerinden kabul edilen Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī de eserlerini didaktik üslupla meydana getirmiştir. Her iki düşünür-sanatkârın Batı özellikle de Fransa merkezli fikirleri toplumlarının geri kalmışlığını telafi etmek için halklarını tenvir etme amaçlarının gereği olarak poetikalarında didaktik üslubun belirleyici olması kadar doğal bir şey yoktur. eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī Aydınlanma felsefesinin şekillendirdiği Batı medeniyetinin kavramlarına eserlerinde yer vermiştir ve onların edebiyatlarına kazandırdığı bu yeni terimler, çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak incelenmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī’nin ülkelerinde gazetecilik faaliyetlerinde aktif olarak rol almaları da didaktik üslubun bir gereği olduğu söylenebilir. Louis Althusser’in gazeteciliği devletin ideolojik aygıtları sisteminin haberleşme aygıtı içerisinde değerlendirdiği göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha anlamlı hâle gelmektedir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin didaktik üslubunun bir diğer yansımasına da eserlerinde görüşlerini desteklemek ve etkileyci kılmak için şiirlere, vecizelere ve Kur’an-ı Kerim’den ayetlere yer vermesi örnek olarak verilebilir. Aynı zamanda eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin eserlerinde Kur’an-ı Kerim’den ayetlere yer vermesi geleneksel İslami öğretim yönteminde bulunan tanık gösterme üslubunun sonucu olarak da değerlendirilebilir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Fransız toplumuna dair gözlemlerini anlattığı ve Mısır edebiyatında modern anlatı türlerinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilen *Taḥlīṣu’l-İbrāz fī Telḥīṣ-i Bārīz* eserinin genelinde didaktik üslup hakimdir hatta bazen bu durumu biraz abartarak ansiklopedik bilgiler vermeye kadar götürmüştür. Örneğin; Paris’e olan yolculuğunu anlattığı sırada Etna Dağı’nın Avrupalılar tarafından volkan, Araplar tarafından da Cebel-i Nār olarak isimlendirildiğini belirterek volkan kelimesinin kökeni üzerine bilgiler vermeye devam eder (2012, s. 50). Bu duruma bir diğer örnek de Paris’in ekvatora olan uzaklığına dair verdiği bilgilerdir (2012, s. 70). eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin bu şekilde ayrıntılı bilgiler vermesi onun Aydınlanmanın en somut eseri olarak nitelendirilen ansiklopediden etkilenmiş

olabileceğini de akla getirmektedir. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki o dönemde Mısır'da ortaya çıkan neoklasisizm eski Arap kültür mirasını öne çıkarmış ve edipler eski eserleri iyi bir şekilde yeniden özümsemiştir. Bu çerçevede düşünüldüğünde eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin eserlerinde ansiklopedik bilgiler vermesi, aynı zamanda o dönemde söz konusu akımın etkisiyle müteşekkil olmuş Arap-İslam eserlerinin üslubunu da anımsatmaktadır. Şināsī de çıkardığı gazetelerde Avrupa'da yapılan teknik buluşlarla ilgili haberlere yer vererek (Mermutlu, 2003, s. 242) halkın meydana gelen teknik ve bilimsel gelişmeleri takip etmesine olanak sağlıyordu. eṭ-Ṭaḥṭāwī ile Şināsī'nin Mısır ve Türk edebiyatına yeni edebî türlerin ve terimlerin dahil olmasını sağlayan didaktik üsluplarıdır.

2.2.2. Bir Babanın Seçimi Gibi: Tercümelerin Niteliği

Aydınlanma felsefesinin ve Batılı edebî türlerinin Doğu dünyasına aktarımı Fransızcadan yapılan tercümeler aracılığıyla olmuştur. Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī de Fransızcadan tercümeler yapmıştır. Peki, onların nezdinde herhangi bir eseri tercüme edilmeye değer kılan ölçütler nelerdir? eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī daha önce belirtildiği üzere Batı'daki yeniliklere açık olmakla birlikte eserlerini Doğu'nun mutlakçı dünya görüşüne bağlı olarak meydana getiriyordu. Onların tercüme metni seçimlerinde de mutlak kabul edilen Doğu epistemolojisinin belirleyici olduğu söylenebilir. Onlar, tercüme etmek için genellikle eğitici yönü ağır basan metinleri tercih etmiştir. Ancak zaman zaman kendi dillerinde karşılığı olmayan kavramların aktarımında zorluk çekmişlerdir ve bu durum beraberinde yeni kavramların dillerine dahil olmasıyla sonuçlanmıştır.

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī’ye göre tercümesi yapılan metinlerin var olduğu dildeki duygu yoğunluğunu ve üslubunu koruması mümkün değildir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin “Kasidelerin Fransızca aslı güzel ve edebî bir değere sahip iken başka dile çevrildiğinde şiirdeki belagat yok olur, şiir aslındaki kadar güzel gözükmez. Arapça bir şiirin de ihtiva ettiği anlam ve sanatları muhafaza ederek Fransızcaya tercüme edilmesi mümkün değildir hatta tercüme edilse bile tercümeki soğukluk hissedilir” (2012, s.102) sözleri tercümesi yapılan metnin mutlaka değer kaybına uğrayacağı kanısında olduğunun delilidir. eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin tercümeler sırasında karşılaştığı engellerden biri de Batı medeniyetine ait kavramları Arapçalaştırma zorluğudur. eṭ-Ṭaḥṭāwī, Batı’ya ait unsurları Arapça’ya aktarmaya çalışırken kendisini pek çok yabancı kelimenin önünde bulduğunu belirtir ve Fransızca bir kavramı tercüme ederken onu karşılayacak Arapça kelimeyi bulmak için çok çaba sarf ettiğini de sözlerine ekler. ‘Umar ed-Dusūķī, eṭ-Ṭaḥṭāwī’nin bir kavramı bulmada zorlandığında o dönemde tedavülde olan kelimeleri veya ihtiyaç halinde Türkçe ve Ammice kelimeleri kullanmaktan çekinmediğini belirtmektedir (2007, s. 31). Ṭaḥṭāwī’yi bu konuda en çok zorlayan Fransız sofa kültürünü tasvir ettiği ve politik hayatının birtakım uygulamalarını aktardığı kısımlardır. ‘Umar ed-Dusūķī’ye göre XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılda tercümanlar sık sık bu problemlerle yüz yüze kalmıştır. Dolayısıyla tercümanlar tercüme yaparken ortak terim kullanmak yerine hepsi de bilgi ve kültür seviyelerine göre terimleri tercih etmiştir fakat Arap Dil Kurumu kurulunca bu anlaşmazlığın önüne bir nebze de olsun geçilmiştir (2007, s. 31).

Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī, tercümelerini yaparken kolay bir üslup benimsemiş ve asıl anlamı korumaya dikkat etmiştir. eṭ-Ṭaḥṭāwī, tercümelerinde yer yer secili ifadeler de kullanmıştır. O, tercümelerinde sadece Fransız üslubuna bağlı kalmadan yenilikler de eklemiş hatta yeri geldiğinde ifadeyi etkili kılmak için edebî bir üslup benimsemiştir. Gerektiğinde

tasarrufa gittiği gibi eklemelerde ve çıkarmalarda da bulunmuştur. eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin gün geçtikçe üslubunda gelişme meydana gelmiştir ve üslubu belirginleşmiştir (ed-Dusūḳī, 2007, s. 37-38). eṭ-Ṭaḥṭāwī, üslup uğruna manayı feda etmeyerek eserlerinde geleneğin prangalarını kıran bir üslup izlemiştir. İşlediği konuya göre bazen ifade şeklinin yükseldiği bazen de düştüğü görülmektedir (ed-Dusūḳī, 2007, s. 32). ‘Umar ed-Dusūḳī'nin eṭ-Ṭaḥṭāwī'nin *Taḥlīṣu'l-İbrīz fī Telḥīṣ-i Bārīz* adlı eseri üzerinden poetikasına dair diğer tespitleri de şu şekildedir:

Bu modern nesre örnek kitaba baktığımızda özellikle önsözünde düz yazı stilini benimsemiştir. Ama bunu yaparken döneminin hakim yöntemiyle sınırlı kalmamıştır. Zira belki de konunun doğası gereği bu yöntemde ilerlemeyi seçmiştir. Anlama önem vermesi ve modern konuları işlemesi yönüne baktığımızda kitabın seci ve süslemelerden uzaklaştığı görülür. Ancak önsözde yazar, secili bir üslupla methiyelere, özel mektuplara yer verir. [Bu durum normal karşılanmalıdır çünkü] bu üslup türü eṭ-Ṭaḥṭāwī'den sonraki dönemlerde de görülür.

Bu döneme kadarki nesir yazısında iki üslup görülmektedir: düz yazı üslubu ve seci üslubu. Fakat XIX. yüzyılın sonlarında düz yazı üslubu seci üsluba galebe çalmıştır. Bu dönemde sadece eṭ-Ṭaḥṭāwī bu üslupla ilgilenmiştir (...) eṭ-Ṭaḥṭāwī, tercümeleriyle iyi toprağa iyi tohumlar ekerek modern nesrin temellerini ortaya atmıştır. Diğer taraftan Arap dilini yeni ve modern kalıplarla zenginleştirmiştir. (2007, s. 36).

Rifā'a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī gibi İbrāhīm Şināsī de tercümeleri ile edebiyata yeni terimler ve kavramlar kazandırmıştır. Şināsī, Batı düşüncesinin özellikle de vatan, millet, medeniyet gibi siyasi kavramlarını edebiyata dahil etmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk edebiyatında nesri Şināsī ile başlatır. Tanpınar'a göre Şināsī'nin dil ve üslup alanında yaptıklarının öneminin anlaşılabilmesi için Türkçenin onun elinde şekillenmeye başladığı zaman nasıl bir durumda olduğunu düşünmek yeterlidir. Şināsī, “fıkrî bir süs tufanında boğan, yahut da

herhangi bir salâbetten ve nizamdan mahrum olarak konuşan” eski nesrin bir yazı dili hüviyeti kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Şinâsî, dili muhayyilenin değil mantığın ürünü haline getirmiştir ve yazılanların “söz değil, yazılmış söz olmasını” istemiştir (2017, s. 195). Tanpınar, Şinâsî’nin tercümelerinin üslubuna ve eserlerinin niteliğine dair görüşlerini şu sözleriyle devam ettirmektedir:

Manzum tercümeleri, -bizim için yeni bir âlemin müjdecisi olmalarına göz yumulursa- asıllarının güzelliğini uzaktan bile hatırlatmadığı gibi, Lamartine’den çevirdiği dört kıt’alık bir parça hariç, bir bütünlük fikri verecek kadar tam bir tercümesi de yoktur. (...) Bütün bunlara, hatta şahsiyetinin durgunluğuna, hamlesinin devamsız oluşuna, üslûbunun tıkızlığına rağmen tesiri hiç kimse ile ölçülemeyecek derecede büyüktür.

Hakikat şudur ki, Şinasi’yi çok defa bir muamma çözer gibi okumak zaruridir. Onun eseri hiçbir zaman cömert bir kaynaşıyla bize gelmez. Onu, ancak bir hâtifi dinliyormuş gibi dikkatle üzerinde durulması icap eden birtakım kısa işaretlerde yakalamak mümkündür. Bu işaretlerin mânası çözüldüncə Şinasi’nin nasıl bir şuurla birtakım çok esaslı şeylerin üzerinde durduğu ve tesadüfî zannedilen bu eserin, nasıl bir hesabın neticesi olduğu anlaşılır (2017, s. 194-195).

İslam dünyasında modernleşmenin öncüleri olarak Rifâ‘a Râfî‘ e-Şahtâvî ile İbrâhîm Şinâsî’yi yalnızca yeni fikirlerin öncüsü ve temsilcisi olarak değerlendirmek onları içinde yetiştikleri kültürün dünya görüşünden tecrit etmeyi gerektirmemelidir ya da onlar yalnızca bu yönleriyle ele alınmamalıdır. e-Şahtâvî ve Şinâsî, geleneksel kültürün izlerini taşımakla birlikte modernizme yönelen iki düşünür-sanatkârdır. Ancak e-Şahtâvî’nin eserleri üzerinde geleneğin izleri daha belirgindir. Bedri Mermutlu, Şinâsî’nin gelenekle olan bağına “O bir ‘efkâr-ı cedîde’ adamı olmakla birlikte, toplumda geçerli olan geleneksel değerlerin şekillerinden yararlanarak onların içeriğini yeni inançlarla doldurmaya çalışmış; bunu

yaparken de vaz'-ı tabiisindeki inançlarla bağlantılar aramayı ihmal etmemiştir.” sözleriyle ifade etmektedir (2003, s. 74). Mermutlu'ya göre Şinâsî, “Batı medeniyetine doğru atılacak her adımda, değerlerimizi *asıllarındaki* hâline geri götürmenin en geçerli yol olduğunu” düşünmektedir (2003, s. 71). et-Ṭahtâvî'nin gelenekle olan bağına ise *Taḥlîṣu'l-İbrâz fî Telḥîṣ-i Bārẓ* adlı eserinin önsözünde yer verdiği “Bu kitapta hâlin gerektirdiği şekilde bu ülkenin alışkanlıklarını ve geleneklerini anlattım fakat Peygamberin emirlerine muhalif olmayan davranışlarını beğendim.” ve “Burada Fransızların ilim ve sanatları tedvin yöntemini anlattım, ihtilaf bulunan görüşlerde bundan maksadın yalnızca hikaye olduğunu belirttim” sözleri örnek olarak gösterilebilir (2012, s. 11). Bu bağlamda her iki düşünür-sanatkârın hem eserlerini oluştururken hem de tercüme metinlerini seçerken halkı tenvir etme amaçlarının yanı sıra içinde yetiştikleri Doğu'nun mutlakçı dünya görüşünün de belirleyici olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Aydınlanma felsefesinin Doğu medeniyetine intikal sürecinin incelendiği bu çalışmada, Doğu'nun temsilcisi konumundaki Osmanlı ve Mısır toplumunun modernleşmenin hemen her alanında Fransa'yı kendilerine örnek alması nedeniyle Fransız Aydınlanması temel alındı. O dönemde Fransa, Avrupa medeniyetinin temsilcisi durumundadır. Fransa'nın böyle bir misyona sahip olması, Aydınlanma'nın İngiltere ve Almanya'da sınırlı kalmasına rağmen Fransız Aydınlanması'nın uluslararası bir etki oluşturmasıyla açıklanabilir. Bu durumun nedenini de Aydınlanma felsefesinin kamusal alana nüfuz ederek ihtilale giden bir halk hareketine dönüşmesinde aramak gerekir. Bununla birlikte dönemin Paris'inin bilimsel ve teknolojik açıdan gelişmişliği de göz ardı edilmemelidir.

Aydınlanma felsefesinin temel kavramları olan din, akıl, eğitim, kamusal alan ve kitle iletişim araçları, siyasi söylem kavramları ve içerikleri Doğu dünyasında modernleşmenin öncülerinden Rifā' a Rāfi' e-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī'nin eserlerinde konu edilmiştir. Bu bağlamda din kısmında, Aydınlanma'nın dinî görüşü olarak kabul edilen deist anlayışın İbrāhīm Şināsī'de izleri görülürken Rifā' a Rāfi' e-Ṭaḥṭāwī'nin İslam dinine olan bağlılığı ve deizmi kabul etmediği, karşı görüş bildirdiği satır aralarında yer almaktadır. e-Ṭaḥṭāwī'nin Aydınlanma'nın dini yorumlama biçiminden etkilenmesi söz konusu edilemeyecek düzeyde kalmıştır. e-Ṭaḥṭāwī, temelde İslam dinine sadakatini devam ettirmekle birlikte batıl inançlardan ve hurafelerden arındırılmış bir din olgusunu benimsediği söylenebilir. Şināsī'de ise din olgusu sorgusuz sualsiz teslimiyetten delillerle aklın rehberliğinde kabule evrilmiştir. Dolayısıyla onun Tanrı kavramını algılamada akli öncül olarak belirlemesi deizme yakınlık arz etmektedir. Bu bağlamda Şināsī'nin Aydınlanma'nın din anlayışı olarak kabul edilen deizmden etkilendiği söylenebilir.

Din kısmında Aydınlanma'nın gelişim süreci içerisinde deist anlayışla başlayan din olgusunun pozitivizme evrilmesi nedeniyle Auguste Comte'un sistemleştirdiği pozitivist düşünceye de kısaca değinilmiştir. Bu düşünce etrafında Comte'un öğrencisi olan Ernest Renan'ın Aydınlanma düşüncesini şekillendiren en önemli nedenlerden biri olarak addedilen din-bilim çatışmasını İslam-bilim çatışmasına indirgemesi üzerinde durularak bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Renan'ın bu konudaki görüşlerinin Doğu dünyasında meydana getirdiği yankı da incelenmiştir. Renan'ın ortaya attığı İslam-bilim çatışmasında Doğu dünyasının tepkisiz kalmadığı dikkat çekmektedir. Yapılan araştırmalar sonucu bu konuyu söz konusu iki mütefekkir sanatkârın halefleri olan Cemâleddîn Efğânî ve Namık Kemal'in irdelediği görülmektedir. Bu da ayrıca başka bir çalışmanın konusu olarak değerlendirilebilir.

Aydınlanma felsefesinin temel kavramlarından aklın söz konusu edildiği kısımda ise, Aydınlanma düşüncesindeki akıl kavramı Voltaire ve Condillac'ın görüşlerine bağlı kalınarak açıklanmıştır. Ayrıca İslam felsefesinde akıl kavramı da İbn Rüşd'ün fikirleri temel alınarak kısaca özetlenmiştir. Rifā'a Rāfi' eṭ-Taḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī de akıl kavramı, hem Aydınlanma hem de İslam felsefesinin izlerini taşımaktadır. eṭ-Taḥṭāwī ve Şināsī'nin akla atfettikleri anlamlarda hem Condillac'ın hem de İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerinin izlerini görmek mümkündür. Ayrıca Şināsī'nin akli anlamlandırmada Meşşâi geleneği benimseyen İslam filozoflarının fikirlerinden etkilendiği söylenebilir. Onların bu konuda Doğu ve Batı felsefesinden etkilenmeleri, söz konusu iki medeniyet arasında köprü görevi üstlendikleri düşünülürse bu durum normal karşılanmalıdır.

Bilginin ulaştığı son aşama olarak addedilen aklın ürünü Aydınlanma felsefesi için eğitim, bilginin meşrulaştırılmasının dayanağıdır. Aydınlanma Çağı'nda eğitim teolojik yapısından ayrılarak devlet kurumları tarafından yürütülen bir faaliyete dönüşmüştür. Okullaşma oranı artmıştır. Buna paralel olarak okuma-yazma oranında da artış meydana

gelmiştir. Fransa'nın eğitim alanında katettiği mesafeye Rifā' a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī yakından şahit olmuştur. Ancak eğitim konusunda eṭ-Ṭaḥṭāwī Şināsī'den daha aktif rol oynamıştır. Onun eğitim konusundaki görüşleri kızların okullaşmasını sağlamıştır. O açtığı *Medresetu'l Elsun* (Dilller Okulu) ile de eğitim alanında önemli atılımlar gerçekleştirmiştir. Eğitim konusunda her iki düşünür-sanatkâr da Fransa'dan etkilenmiştir ve eğitimi ülkelerinin geri kalmışlığının telafi edilmesi için önemli bir çare olarak kabul etmiştir.

Aydınlanma düşüncesinin Fransa'da halk hareketine dönüşerek ihtilalle sonuçlanması “kamu” alanının oluşarak faaliyet göstermesinin sonucudur. Kamusal alanın oluşumu ve halkın bilgiye kolay ulaşımı salonlar, dergiler ve gazeteler gibi kitle iletişim araçları vasıtasıyla sağlanmıştır. Kitle iletişim araçlarının halkın tenvir edilmesinde üstlendikleri rolün öneminin farkında olan Rifā' a Rāfi' eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī gazetecilik faaliyetlerinde bulunmuştur. eṭ-Ṭaḥṭāwī, bu farkındalıkla Hidiv İsmail'in izniyle Mısır'da 17 Nisan 1870 yılında *Ravdatu'l-Medâris* gazetesini kurmuştur. Şināsī de *Tercümân-ı Ahvâl* ve *Tasvîr-i Efkâr* gazetelerinin kuruluşunu üstlenmiş ve yayın hayatları boyunca da her alanda destek olmuştur özellikle onun tek başına kurduğu *Tasvîr-i Efkâr* gazetesi dönemin yeni yetişen genç aydınları için “mektep” görevi görmüştür. Burada üzerinde durmamız gereken bir başka nokta da salonlardır. Bu dönemde Fransa'da yaygın olan ve dönemin aristokrat ailelerinin kadın bireyleri tarafından yönetilen salonlar, okur-yazar çevrenin müdavimi olduğu ve gerek filozofların gerek ediplerin yazdığı eserlerin okunarak üzerinde münakaşa edildiği mekânlardır. Doğu kültüründe de salonları andıran edebiyat meclisleri bulunmaktadır. Bu edebiyat meclislerinin özellikle de Abbasi ve Osmanlı saraylarında işlevsel olduğu bilinmektedir. Saraylardaki edebiyat meclislerinin dışında kahvehaneler ve bazı şairlere ait dükkânlarda da edebiyat faaliyetleri icra edilmektedir. Ancak salonlar ile edebiyat meclislerinin toplumda yüklendikleri misyon birbirinden çok farklıdır. Edebiyat meclislerinde

edebî zevk ve eğlence ön planda iken salonlar dönemin siyasi fikirlerin teşekkül ettiği ve edebî söylemden ziyade siyasi söyleminin bayraktarlığının yapıldığı mekândır.

Medeniyet, vatan, hürriyet, millet, cumhuriyet ve yasa kelimeleri Fransız İhtilali ile özdeşleşmiştir. Bu kelimeler Aydınlanma felsefesinin mahsulüdür ve şüphesiz ki bu mahsuller dünya uluslarını yeniden şekillendirmiştir. Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī bu kavramlara eserlerinde yer vermiş ve bu kavramlar ilk kez onların eserlerinde siyasi anlamlarıyla ele alınmıştır. Nitekim onların Aydınlanma düşüncesinin ürünleri olan yeni kavramlara eserlerinde yer vermiş olması onların üsluplarının şekillenmesinde etkili olmuştur. eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī edebiyatı bilginin aktarımı için bir araç olarak kullanmıştır. Her iki düşünür-sanatkârın bu minvalde hareket etmeleri düz yazı türünün öne çıkması ve dilde sade bir üslubun benimsenmesiyle sonuçlanmıştır. Onların tercüme edecekleri metni seçmelerinde belirleyici olan da içinde yetiştikleri Doğu’nun mutlakçı dünya görüşüdür.

Sonuç olarak Osmanlı ve Mısır toplumunda askerî alanda Fransa’nın örnek alınmasıyla başlayan modernleşme zamanla toplumun farklı alanlarına siyaret etmiştir. Modernleşmenin toplumun farklı alanlarına yayılmasında eğitim amaçlı Fransa’ya gitmiş ve Batı kültürünü yakından gözlemleme fırsatı elde etmiş Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāwī ve İbrāhīm Şināsī gibi düşünür-sanatkârların üstlendikleri misyon göz ardı edilemez. eṭ-Ṭaḥṭāwī ve Şināsī zaman zaman dengeyi sağlamakta güçlük çekseler de Doğu kültürünü taviz vermeden Batı düşüncesi ile müzdevic edebilmenin yollarını aramıştır. Her iki düşünür-sanatkârın eserleri Batılı fikirlerin nüvelenme alanıdır. Onların eserleri aracılığıyla Aydınlanma düşüncesinin esintileri Doğu’nun düşünce dünyasına nüfuz etmiştir. Gerek Aydınlanma felsefesi gerek Doğu düşüncesi üzerindeki yankısı bu çalışma kapsamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak eğitimden hukuka kadar toplumun her kurumu ve her kesimi için Aydınlanma felsefesi merkezli modernleşmenin çok daha geniş bir anlam ihtiva ettiği muhakkaktır.

ÖZET

ARSLAN, Tülin, *Doğu Dünyasında Modernleşmenin Öncülerinden Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvī ve İbrāhīm Şināsī* Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr.Kemal TUZCU, Ankara Üniversitesi, 155 sayfa.

Bu çalışmanın konusunu Osmanlı Devleti’nde ve devletin sınırları içerisinde yer alan Mısır’da Batı merkezli modernleşme ile edebiyatta, fikir ve sanatta bu modernleşmenin öncüleri olan Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvī ve İbrāhīm Şināsī oluşturmaktadır. eṭ-Ṭaḥṭāvī ve Şināsī’nin toplumsal ve edebiyat alanında gerçekleştirdiği yenilikler onları modern dönemin öncü isimleri hâline getirmiştir. Bu çalışmada onları ilklerin temsilcisi konumuna getiren fikirleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde, Aydınlanma felsefesi özellikle de Fransız Aydınlanması’nın çerçevesi çizilmiş, eṭ-Ṭaḥṭāvī ve Şināsī’nin hayatları ve eserleri konu edilmiştir. İkinci bölümde, Aydınlanma felsefesinin temel kavramları ve bu kavramların eṭ-Ṭaḥṭāvī ve Şināsī’nin eserleri üzerindeki yansımaları örneklendirilmiş ve mukayese edilmiştir. Ayrıca ikinci bölümde edebiyat ile felsefe arasındaki ilişkiye değinilmiş ve bu durumun iki mütefekkir sanarkârın üslubunun şekillenmesindeki etkileri ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise genel olarak ulaşılan tespitlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Aydınlanma felsefesi, modernleşme, Osmanlı Devleti, Mısır, Rifā‘a Rāfi‘ eṭ-Ṭaḥṭāvī, İbrāhīm Şināsī*

ABSTRACT

ARSLAN, Tülin, Rifa'a Rafi al-Tahtawi and Ibrahim Şinasi who are the pioneers of the modernization in the Eastern, Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Kemal TUZCU Ankara University, 155 pages.

The subject of this study is Western centered modernization in Egypt which is in the lands of Ottoman Empire and Rifa'a Rafi al-Tahtawi and Ibrahim Şinasi who are the pioneers of the modernization in the literature, the understanding and the art .The innovations which Tahtawi and Şinasi have performed in the field of society and the literature made them the pioneers of the modern period. In this study their ideas which have made them the representatives of the modernity have been confirmed. In the first section of this study it has been drawn a frame for philosophy of enlightenment and especially french revolution enlightenment. And in this part the lives of Tahtawi and Şinasi have also been illustrated. In the second section the main concepts of the enlightenment and the reflections of these concepts in the works of Tahtawi and Şinasi have been illustrated by using the samples and these reflections have been compared with each other. In this part the relationship between literature and philosophy has been mentioned. And how this situation has affected the style of these two pioneers has been discussed. The conclusion part has included general determinations related to the subject.

Key Words: Philosophy of enlightenment, modernization, Ottoman Empire, Egypt, Rifa'a Rafi al-Tahtawi, İbrahim Şinasi.

KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu, A. ve Abdulkadiroğlu, N. (1987). *(Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad Mecmuaları 'nda Çıkan) Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Abu-'Uksa, W. (2016). *Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Ahmady, E. (2012). *Cemaleddin Afgâni'nin Düşünce Dünyası*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ahmed Hasan ez-Zeyyât (tsz). *Tārîhu'l-Edebi'l- 'Arabî*. Kahire: Dar Nehdat Mısr.
- Akçay, C. (1992). Rifâ' a Râfi' Al-Tahtâvî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akyüz, K. (1990). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılâb Kitabevi.
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Alp Tümertekin (Çev.). İstanbul: İthaki.
- Altundağ, Ş. (1988). *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1841* (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

‘Amāre, Muḥammed. (2007). *Rifā‘a Rāfi‘eṭ-Ṭaḥṭāvi: Rā’idu’t-Tenvīr fī’l-‘Aşri’l-Ḥadīş*.

Kahire: Dāru’ş-Şurūḳ.

Ayalon, A. (1985). Semantics and The Modern History of Non-European Societies: Arab ‘Republics’ As A Case Study. *The Histirical Journal* 28, 821-834.

Aytaç, G. (2009). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Say.

Barnett, S. J. (2017). *Aydınlanma ve Din: Modernite Mitleri*. Halime Emektar (Çev.). Ankara: Hece.

Berkes, N. (2017). *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*. İstanbul: YKY.

Beydilli, K. (2006). Mustafa Reşid Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 31, 348-350.

Bolay, S. H. (1989). Akıl. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 2, 238-242.

Brugman, J. (1984). *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden.

Cevizci, A. (2002). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.

Clarke, S. (1998). *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University.

Cleveland, W. L. (2008). *Modern Ortadoğu Tarihi*. Mehmet Harmancı (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Cowan, D. (1958). *An Introduction To Modern Literary Arabic*. London: Cambridge At The University.

- Coşkun, İ. (2017). Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı ve Metin Yıldız (Ed.). Van: Ensar Neşriyat, 41-70.
- Curcī Zeydān. (1967). *Tārīḥ Ādābi'l-Luġati'l-'Arabiyye*. Kahire: Daru'l-Hilāl.
- Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan ve “Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı. *Divan*. 2, 1-94.
- Çiğdem, A. (2001). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim.
- Dāvud, H. H. (1969). *Tārīḥu'l-Edebi'l-Ḥadīṣ*. Kahire: Dāru'ṭ-Ṭībā'ati'l-Muḥammediyye.
- Demir, R. (2005). *Philosophia Ottomana, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi, Eski ile Yeni Felsefe Arasında*. Cilt I-II. Ankara: Lotus.
- Demirayak, K. (1998). *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Şafak.
- Diderot, D. (1963). *Filozofça Düşünceler*. İsa Öztürk (Çev.). İstanbul: Çan.
- Dizdaroğlu, H. (1954). *Şinasi, Hayatı-Sanatı-Eserleri*. İstanbul: Varlık.
- Dorman, E. (2017). Tarihsel ve Teolojik Açısından Deizm ve Eleştirisi. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı ve Metin Yıldız (Ed.). Van: Ensar Neşriyat, 217-242.
- ed-Dusūķī, 'Umar, (2007). *Neş'etu'n-Neşri'l-Ḥadīṣ ve Taṭavvuruh*. Kahire: Dāru'l-fikri'l-'Arabī.
- Düzgün, Ş. A. (2017). Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin. *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. Van, 3-13.

- Ebuzziya, Z. (2005). *Şinasi*. Hüseyin Çelik (Der.). İstanbul: İletişim.
- Eagleton, T. (2014). *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. Selin Dingiloğlu. (Çev.). İstanbul: Yordam.
- Er, R. (1997). *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*. Ankara: Fatih Dağıtım.
- Erdem, H. (1994). Deizm. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 9, 109-111.
- Esedova, A. (2008). *XIX. Yüzyıl Batı Avrupa Edebiyatı (Ekoller, Teorik ve Metodolojik Tartışmalar)*. İstanbul: Iq Kültür Sanat Yayıncılık.
- Ewald, O. (2013). *Fransız Aydınlanma Felsefesi (2. Baskı)*. Gürsel Aytaç (Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Genç, M. (2000). İltizam. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 22, 154-158.
- Gibb, A. R. H. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. Atilla Özkök ve Kadir Durak (Çev.). İstanbul: Endülüs.
- Gökberk, M. (2017). *Felsefe Tarihi (30. Baskı)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Görgün, H. (2008). Rifâa et-Tahtâvî. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 35, 95-97.
- Güler, E. Z. (2005). “Batılılaşma” ve “Modernleşme” Üzerine Düşünceler Tahtavi ve Dostoyevski. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 33, 145-163.
- Gürsoy, K. (2014a). Felsefe ve Edebiyat İlişkisi Üzerine. Levent Bayraktar'ın röportajı. *Varoluş ve Felsefe*. Ankara: Aktif Düşünce, 163-176.
- Gürsoy, K. (2014b). Felsefe ve Edebiyat. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*. Ankara: Aktif Düşünce, 43-56.

Hamidullah, M. (1958). Ernest Renan ve İslâmiyet. *İslam*, 2, 5-7.

Heyworth-Dunne, J. (1939). Rifâ'a Badawî Râfi' at-Tahtâwi: The Egyptian Revivalist. *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*. 9, 961-967.

Houranî, A. (2014). *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz (Çev.). İstanbul: İnsan.

Hüseyin, M. (1979). *el-İslâm ve'l-Haḍāratu'l-Ġarbiyye*. Beyrût: Dāru'l-Furḳān

Hüseyin, M. (1986). *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*. Sezai Özel (Çev.). İstanbul: İnsan.

Israel, I. J. (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. New York: Oxford University .

İnalcık, H. (2006). Tanzimat Nedir?. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde* (s. 13-35). Ankara: Phoenix Yayınevi.

İnayet, H. (1991). *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. Hicabi Kırılancı (Çev.). İstanbul: Yöneliş.

İpekten, H. (1996). *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*. İstanbul: MEB.

Kahraman, A. (2010). Şinâsî. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 39, 166-169.

Kalın, İ. (2016). *İslâm ve Batı*. Ankara: İSAM.

Kaplan, M. (1946a). Bizde Avrupa Kültürünün İlk Öncüleri. *İstanbul Mecmuası*. S. 62, 4-5.

Kaplan, M. (1946b). Fikir ve Şahsiyet. *İstanbul Mecmuası*. S. 65, 5-7.

Kaplan, M. (1946c). Sanat ve Ahlâk. *İstanbul Mecmuası*. S. 46, 4-6.

- Kaplan, M. (1946D). Edebiyat ve Ahlâk. *İstanbul Mecmuası*. S. 70-71, 9-10.
- Kaplan, M. (1980). Yeni Aydın Tipi: Büyük Reşid Paşa ve Şinasi. *Fikir ve Sanatta Hareket*. S. 20-22, 33-38.
- Kaplan, M. (2006). Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 335-342). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kaplan, M. (2016). *Şiir Tahlilleri I: "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar"* (35. Baskı). İstanbul: Dergâh.
- Kaya, M. C. (2017). *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (4. Baskı). İstanbul: İSAM.
- Keddie, N. R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography*. Los Angeles: University of California.
- Kemal, N. (2014). *Renan Müdâfaanâmesi*. Nurullah Çetin (Haz.). Ankara: Akçağ.
- Kocaoğlu, M. (1995). Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı (1831-1841). *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Dergisi OTAM*. Cilt 6, S. 6, 195-210.
- Korlaelçi, M. (2002). *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Hece.
- Köprülü, M. F. (2014). *Edebiyat Araştırmaları*. İstanbul: Alfa.
- Köprülü, M. F. (2016). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Alfa.
- Landau, J. M. (2000). *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*. Bedrettin Aytaç (Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Metin Kırıatlı (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Livingston, J. W. (1996). Western Science and Educational Reform In The Thought of Shaykh Rifaa al-Tahtawi. *International Journal Middle East Studies*. 28, 543-564.
- Mardin, Ş. (1988). Adem-i Merkeziyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 1, 364-367.
- Mardin, Ş. (2017). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (13. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Melton, J. H. (2011). *Aydınlanma Avrupasında Kamunun Yükselişi*. Ferit Burak Aydar (Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Meriç, C. (2017a). *Işık Doğudan Gelir* (11. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Meriç, C. (2017b). *Umrandan Uygarlığa* (25. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Meriç, C. (2018). *Kültürden İrfana* (6. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Mermutlu, B. (2003). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs.
- Mestyan, A. (2011). Arabic Lexicography and European Aesthetics: The Origin Of Fann. *Muqarnas*. 28, 69-100.
- Mevlevî, T. (1973). *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Montesquieu (2017a). *Kanunların Ruhu Üzerine*. İstanbul: İş Bankası Kültür.
- Montesquieu (2017b). *İran Mektupları*. Berna Günen (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Okcu, N. (2014). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ortaylı, İ. (2016). *Osmanlı'ya Bakmak: Osmanlı Çağdaşlaşması*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

- Ortaylı, İ. (2018). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (48. Baskı). İstanbul: Kronik Kitap.
- Outram, D. (2007). *Aydınlanma*. Hamit Çalışkan (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Özkoç, Ö. (2015). *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı: Modernleşme, Merkezileşme ve Özerklik*. İstanbul: Ayrıntı.
- Özön, M. N. (1966). *Şinasi: Şair Evlenmesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Parla, J. (2011). *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. (9. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Parlatır, İ. ve Çetin, N. (2005). *Şinasi-Bütün Eserleri*. Ankara: Ekin Kitabevi.
- Parlatır, İ. (2014). *Şinasi* (2. Baskı). Ankara: Akçağ.
- Rado, Ş. (1985). Şinasi'nin Ölümü. *Türk Dili*. Cilt: 50. 405, 73-80.
- er-Rafî'î, A. (1989). *Aşru Muḥammed 'Ālî*. Kāhire: Dāru'l-Ma'ārif.
- Renan, E. (1965). *Bilimin Geleceği*. Ziya İshan (Çev.). Cilt: 1-2. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Renan, E. (1946). *Nutuklar ve Konferanslar*. Ziya İshan (Çev.). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Rousseau, J. J. (2016a). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. Sabahattin Eyüpoğlu (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Rousseau, J. J. (2016b). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. İsmail Yergüz (Çev.). İstanbul: Say.

- Salama-Car, M. (2007). "Negotiating Conflict: Rifâ'a Râfi' al-Tahtâwî and The Translation of The "Other" in Nineteenth-century Egypt". *Social Semiotics*, 17 (1-2), 213-227.
- Salama-Car, M. (2007). Negotiating Conflict: Rifâ'a Râfi' al-Tahtâwî and The Translation of The "Other" in Nineteenth-century Egypt. *Social Semiotics*. 17 (1-2), 213-227.
- Sandra Naddaf. (1986). Mirrored Images: Rifâ'a al-Tahtâwî and the West (Introduction and Translation). *Journal of Comparative Poetics*. 6, 73-83.
- Somekh, S. (1981). "The Emergence of Two Sets of Stylistic Norms: In The Early Literary Translation into Modern Arabic Prose". *Poetics Today*, 2, 193-200.
- Starkey, P. (2006). *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburg University Press.
- Şevki Dayf. (1974). *el-Edebu'l- 'Arabiyyu'l-Mu'āşır*. Kahire: Dâru'l-Ma'ārif.
- eş-Şeyyāl, C. (1980). *Rifā'a Rāfi et-Tahtāwī*. Kahire.
- eṭ-Tahtāwī, R. R. (1912). *Menāhici'l-Elbābi'l-Mışriyye fī Mebāhici'l-Ādābi'l- 'Aşriyye*. Mısır.
- eṭ-Tahtāwī, R. R. (2011). *el-Murşidu'l-Emîn li'l-Benāt ve'l Benîn*. Kahire: Dâru'l-Kitâb.
- eṭ-Tahtāwī, R. R. (1992). *Tahlişu'l-İbrîz fī Telhîş-i Bārîz*. Cemil Çiftçi (Çev.).İstanbul: Ses.
- eṭ-Tahtāwī, R. R. (2012). *Tahlişu'l-İbrîz fī Telhîş-i Bārîz*. Kahire: Hindavi.
- Özcan, T. (2006). Şinasi'nin Şiirinde Dil ve Üslup. *Türk Dili*. S. 658, 359-367.
- Tanpınar, A. H. (2017). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (25. Baskı) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tek, Z. (2016). Kenan Gürsoy'un Felsefe ve Edebiyat Tasavvuru. *Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy'a Armağan*. Fulya Bayraktar (Ed.). Ankara Aktif Düşünce, 383-400.

- Tevfik, E. (1971). *Şinasi'nin Son Günleri ve Ölümü*. Ziyad Ebüzziya (Haz.). İstanbul: Yenilik Basımevi.
- Troutt Powell, E. M. (1999). From Odyssey To Empire: Mapping Sudan Through Egyptian Literature In The Mid-19th Century. *International Journal Middle East Studies*. 31, 401-427.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı.
- Ülken, H. Z. (1946a). Fransız İhtilali ve Eski Rejim. *İstanbul Mecmuası*. S. 65, 3-4.
- Ülken, H. Z. (1946b). Şark ve Garp. *İstanbul Mecmuası*. S. 70-71, 2-4.
- Ülken, H. Z. (1946c). Medeniyette İlerleme ve Gerileme. *İstanbul Mecmuası*. S. 74-75, 2-4.
- Ülken, H. Z. (2017). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (4. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Uygur, E. , Uygur, F. (2013). Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma. *TSA* 17, S. 3, s. 273-286.
- Ürün, A. K. (2015). *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Vardar, B. (1972). *Fransız Edebiyatı*. İstanbul: Dönem.
- Yalar, M. (2009). *Hazırlayıcı Faktörler Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin.
- Yalçinkaya, A. (1995). *Cemâleddin Efgâni*. İstanbul: Sebil.
- Yazıcı, N. (2011). Tasvîr-i Efkâr. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 40, 138-140.
- Yazır, H. (2011). *Renkli Kelime Mealli Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Mekki.

Yenigün, H. İ. (2014). Cemaleddin Afgani: Mücadelesi ve Islah Mirası. *Tasfiye*. 47, 62-82.

Yousef, H. A. (2008). Reassessing Egypt's Dual System of Education Under Isma'il:
Growing 'Ilm and Shifting Ground in Egypt's First Educational Journal, Rawdat al-
Madaris, 1870-77. *International Journal Middle East Studies*. 40, 109-130.