

**POZİTİVİZM GÖLGESİNDE METAFİZİK ALGININ DÖNÜŐÜMÜNE  
BİR ÖRNEK:  
ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN**

**Kenan MERMER\***

**Abstract**

**An Example for the Transformation of Metaphysic Perception under the  
Shadow of Positivism: Abdülhak Hâmid Tarhan**

Positivism follows a paradoxical method by craving an alternative method which will satisfy psychic, spiritual, and emotional features as well as being eager to feel physically real and concrete ones. This philosophy or the new religion of humanity which is fed on from long and complicated methods, social and political adventures, scientific and hypothetical dominations reaches into the higher ranks of the Ottoman Empire since early times. Because of his official duty in and travels to different regions, such as from Iran to Paris, Berlin to London, Poti to Istanbul (Asitane), Abdülhak Hâmid Tarhan is a figure who had a possibility to get familiar with and particularly was affected by the effects of Westernization beginning with military failures and rising over bureaucratic sanctions in time, and the philosophical transformations in that period.

**Key terms:** Positivism, Metaphysics, Literature, Divinity

**Giriş**

Bir fikrin sıçrama yapması yahut akli bir hareketin ekolleşme eğilimi göstermesi bilinçli bir tasarıma dayanmaktan çok; olağandışı bir yol izleme eğilimi gösterebilmektedir. Tuvale yansıyan renkler, bazen zihnin izlemek istediğı rotayı kaybedip, fırçanın aziz bir yanlışlığıyla, belki de ani bir irkilmeye yeni bir resmin/fikrin varoluşuna imkân tanırılar. Tasarlanan şey yerine, biranda yeni bir imaj, garip ve hayalî bir silsileyle yeni oluşumların, düşünüşlerin, dönüşümlerin kaderini tayin ediverir. Bu sebepten olsa gerek, hareket/ekol olmak için ehven bir zemin ve zaman aidiyeti taşıyan fikir, kendine yol bulamazken; bu derdi pek de gütmeyen bir söylem dallanıp budaklanarak okullaşabilir. İşte bu noktada Hâmid, bir manifesto ortaya koyan, bir manifestoya riayet eden kişi olmadığı gibi, böyle bir derdi de hayatı boyunca gütmeyen biri olmuştur. Babası ve ağabeyi Mason locala-

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı. Türk-İslâm Edebiyatı

rının toplantılarına gider fakat Hâmid bu localar hakkında fikir sahibi olmadığını ifade eder. Yeni kafiye tarzlarını ve o dönem için garip addedilebilecek temaları kullanır, ne var ki bir ekol yaratacak etkiye sahip olmamış yahut olmak istemiştir. Bununla beraber basit ve önemsiz duran detaylar, bir *kelebek etkisi* gibi, küllî oluşumu derinden sarsabilecek yeteneğe ulaşabilmektedir. Öyleyse, Hâmid ile *Servet-i Fünûn*, *Fecr-i Âti*, *Nev-Yunaniler* ve hatta *İkinci Yeni* arasında bir bağ kurmak dahi mümkün hâle gelmektedir. Hatta Hâmid ile Fütürizm arasında bağ kuranlar olmuştur: “... *Osmanlı aruzunda onun kadar geniş ve çeşitli bir şekilde şiir yazmış kimse yoktur. Dili onun kadar zengin olan gene yok. O, Osmanlı şiirini son dereceye kadar tekemmül ettirmiş, şekil ve ruh itibarıyla sembolizmi çoktan geçmiş, Fütürizm’e kadar dayanmıştır.*”<sup>1</sup> Bu bağlamda bizim kuracağımız bağ, Pozitivizm felsefesi ve inancı ile Hâmid arasında olacaktır. Peki, bir manifestoya, ekole, geleneğe tam olarak aidiyet göstermeyen bu şair ile Pozitivizm arasındaki bağ ne kadar gerçektir? İşte bu gerçekliğin peşine düşmek, bu makalenin ödevidir.

Bu ödev algısı mihverinde, Pozitivizm’in kısa tarihçesini kısmen de olsa serimleyebilmek ve bu harita içerisinde Abdülhak Hâmid Tarhan’ın izlediği çizgiyi kavramak temel meselemizdir. Öncelikle şairin hayatı ve eğitim biçimi göz önünde bulundurulacak, ardından Pozitivizm’in temel esaslarıyla, Hâmid’in eserlerindeki ifadeler arasındaki paralellik gösterilmeye çalışılacaktır. Bir anlamda tanrısal bir makama oturmak gayretindeki insanoğlunun macerasını dillendiren Pozitivizm, gerçek ve somut bir hakikati elleriyle kavramak hevesinde olduğu kadar; psişik, ruhanî ve duygusal yönlerini tatmin edebilecek alternatif bir yolun da özlemini duymaktadır. Uzun ve çetrefilli yollardan, siyasal ve toplumsal maceralardan, bilimsel ve farazî hükmedişlerden beslenen bu felsefe yahut bu yeni insanlık dini, Devlet-i Aliyye’nin üst makamlarına kadar çok erken bir zamanda kollarını uzatmıştır. Auguste Comte ile Tanzimat Fermanı’nın mimarı, döneminin mühim adamı ve paşası Mustafa Reşit Paşa arasındaki mektuplaşma, bunun bir delili olarak kabul edilebilir. Auguste Comte, Mustafa Reşit Paşa’ya yazdığı samimi mektupta, paşanın takip ettiği yolun üniversal çizgiye uygun olduğu ifade etmiştir: “... *Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir sultanın cesûrâne ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor... Gerçek bir filozofu, Doğu’da da Batı’dakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal yenileştirmenin sistematik teklifini size arz etmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır.*”<sup>2</sup> Seküler dönüşümün ve deyim yerindeyse pastayı masanın ortasına çekmenin bir tarihsel izdüşümü olarak Fransız devrimi, her ne kadar birçok şey

1 Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi)*, Edebiyat Yayınevi, Ankara, 1964, s. 668.

2 Murtaza Korlaeçli, “Bazı Tanzîmâtçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri”, *Tanzîmat*’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994, s. 31-32.

için bir milat gibi duruyorsa da, kadîm Hint'ten eski Yunan'a doğru çekilebilecek mazi ufkunda da bu felsefenin ve benzerlerinin nüvelerine rastlamak mümkündür. Abdülhak Hâmid Tarhan, askerî başarısızlıklarla başlayıp, zaman ilerledikçe bürokratik yaptırımlar üzerinde yükselen Batılılaşmanın etkilerini, o dönemdeki felsefî dönüşümleri; İran'dan Paris'e, Berlin'den Londra'ya, Poti'den Asitane'ye uzanan memuriyetleri ve seyahatleri sebebiyle tanıma fırsatını da bulmuş ve bunlardan kısmen etkilenmiş bir şahsiyettir.

### I. Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Hayat Hikâyesine Genel Bir Bakış

Hâmid'in neredeyse onunla ilgili bütün eserlerde vurgulanan bir özelliği, *tezatların şairi* olmasıdır. Bu bakımdan biz de makalemizde onun hayatı ve sanatına dair maddelerimizi bu çift başlı düzende anlamaya gayret edeceğiz. Dedesi Abdülhak Molla'nın zeki ve muzip karakteri ile annesinin mûnis duruşu arasında gergin bir hat, bizce onun sözel dünyasının nereleri kurcalayacağına dair izler taşımaktadır. Zaten bu meselenin, yani iki farklı kültürün ortasında yetişmenin, farkındalığını yaşayan Hâmid, hayat sergüzeştini şöyle özetler:

“Birinin nâm u şânı bir târih  
 Birinin hânedânı efsâne  
 Oğlun nesli pür-fer ü zîver  
 Ufku bir harîk-i dûrâdûr  
 Kızın ecdâdı hâk ü hâkister  
 O oğul vâlidim, o kız da ninem  
 Birinin aslı bir geniş mâzi  
 Birinin aslı bir büyük nisyân!”<sup>3</sup>

Annesi Mûntehâ Nasib Hanım ile babası tarihçi Hayrullah Efendi'nin beş çocuğu vardır. Çocuklar arasında, eli kalem tutan yalnız Hâmid olmamasına rağmen; annesinin hayatını bir tek o anlatmak istemiştir. Bu çocuklar sırasıyla Fatma Hayrunnisa, Abdülhâlık Nasuhî, Neyyirunnisa, Abdülhak Hâmid ve Mihrunnisa'dır. Bu çocuklardan Neyyirunnisa küçük yaşta vefat etmiştir.<sup>4</sup> “*Pek iyi bilmiyorum ama benim tabiatım galiba sâhil-i bahrden ziyâde şâti-i nehrden hazzediyor*”<sup>5</sup> diyen Hâmid, beş çocuğun içindeki en zigzaglı karakterdir, denilebilir. Kavgasını en çok kendi içinde veren Hâmid'i bu genetik çerçevede anlam-

3 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri II (Validem)*, Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 203.

4 İhsan Sâfi, *Altın Suyuna Batırılmış Bir Hayat: Abdülhak Hâmid Tarhan*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 38.

5 İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları II*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s. 626.

landırırken, bize farklı gelen mühim bir yönü, tezatlı düşünüşünden çok; tezadın içinden çıkan bir üçüncü ve daha karmaşık bir yolu gösterir gibi olmasındır. Dede-baba-oğul dizgesinde *Batı*'ya gittikçe yaklaşan bireyler, okumalarıyla ve söylem biçimleriyle de birbirinden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki bu zamansal süreç çerçevesinde, Tanzimat'ın ilk kuşağında *Batı*'nın örnek olan tarafı daima teknik bir zâviyeden okunurken, Hâmid'in –kuşağı ve meslekleri itibariyle- *Batı*'yla senelerce içli-dışlı olması, bir bakıma Hâmid'e, oraların yumuşak karnını da görmek fırsatını sunmuştur. Bu süreç çerçevesinde bir tarafı tam okumak/*Batı*'yı daha iyi anlamak ve tarafgîr olabilmek mümkün olacakken, Hâmid bahsettiğimiz ilgisizliğiyle kendine ait, husûsî bir mecrâ izler. Belki de bunun sebebi Tanpınar'ın ifade ettiği gibi haddinden fazla şeyi izlemiş olmasıdır: “*Abdülazîz'in intihârını, Çerkes Hasan'ın vakasını, Murat V.'in delirmesini, Abdülhamid'in tahta çıkmasını, Mithat Paşa'nın sadrazamlığını, Kânûn-ı Esâsî'nin ilânını, Abdülhamid'in hürriyet taraftarlarına karşı açtığı sinsî ve zâlim mücadeleyi, Mithat Paşa'nın nefyini, 1877 harbinin fecî sahnelerini hep sahnenin dışından takip etmeye mecbur kaldı.*”<sup>6</sup>

Bunca önemli hadiseyi kâh yakından kâh da uzaktan seyreden Hâmid'in eğitimi de onun hakkında önemli ayrıntılar barındırmaktadır. Hususî eğitiminin genel itibarla üç isim merkezli okunduğunu görüyoruz: “*Evliya Hoca, Bahaeddin Efendi ve Hoca Tahsin Efendi, Hâmid'e yalıda özel ders verdiler*”<sup>7</sup>; “... Fakat Hâmid'i asıl okutanlar ona hususî ders verenlerdir. *Bahaeddin Efendi, Selim Sâbit Efendi ve babasıyla beraber Tahran'a gittiği zaman orada bulunduğu sefâret münşisi Mirzâ Hasan Şevket...*”<sup>8</sup>; “... *Meşhur Hoca Tahsin Efendi'den, Nâfia Nezâreti mümeyyizlerinden Bahaeddin Efendi'den ve diğer zevâtтан ulûm-ı ibtidâiyeyi tederrüs eyledi.*”<sup>9</sup> Yazarların ifadelerini bir araya getirdiğimiz fragmanlarda iki yahut üç hocasının ismi zikredilmekle beraber; Hâmid kendini yetiştiren isimleri sayarken, listeyi aile büyükleri ve Hoca Tahsin'den<sup>10</sup> başlatmakla beraber,

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 502.

7 Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmid Tarhan, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1954, s. 11.

8 İbrahim Necmi Dilmen, Abdülhak Hâmid ve Eserleri, Neşr. Kanaat Kütüphanesi, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul, 1932, s. 11.

9 İbnülemin Mahmut Kemâl İnal, Son Asır Türk Şairleri, Öz Türk Matbaası, İstanbul, 1932, s. 544.

10 Hâmid Tahsin Efendi'nin devri içerisindeki üstünlüğünü, hocasının vefatı üzerine yazdığı mersiyede belirtir:

“Devrimiz, devr-i zâyiât mıdır?

Hoca Tahsin Efendi de gitmiş!

Kümmeliyyet de mahvolup bitmiş,

Bu da, yâ Rab, nedir, hayat mıdır? Tarhan, Bütün Şiirleri III (Hep yahut Hiç), Haz. İnci Engin, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 54-59.

Şinâsî'den Nâmık Kemâl'e oradan Suavî'ye, Jön Türklerin öncül isimlerinden Reşat Nuri ve Agâh Beylerden Mahmud Celaleddin Paşa'ya, Maliye Mühimme Mektupçu Odası mümeyyizi Şeref Efendi'den Yusuf Kâmil Paşa'ya, Veysî ve Nergisi'den Nâbî'ye oradan Şeyh Gâlib'e ve ileriye doğru bir ok çıkarak Hüseyin Câhid'den, günü birlik nikâhlısı Nâciye Hanım'a ve hatta Walter Scott, Dumas, Hugo, Shakespeare, Tolstoy, Mevlânâ ve Efgânî'ye kadar uzanan devâsâ bir liste ortaya koyar.<sup>11</sup> Bu listenin önemli isimlerinden ağabeyi Nasuhî Bey'in<sup>12</sup> Hâmid üzerindeki etkisi hakkında, Gündüz Akıncı mühim bir noktayı işaret eder. Arapça, Farsça, İtalyanca, Almanca ve Fransızca bildiğini ifade ettiği Nasuhî Bey'in Vaulney'e ait "*Tedmir Harabeleri*"ni Türkçe'ye çevirisinin, Hâmid üzerindeki tesirinin büyük olduğunu belirtir.<sup>13</sup>

Hâmid'in bu uzun üstadlar, hocalar ve mülhemler listesinin en başlarında yer bulan Hoca Tahsin (1811-1881), hem devri içindeki duruşu hem de geleneksel olandan zamanın seyri içinde kopuşuyla, sanıyoruz Hâmid'in üzerinde mühim rolü olan bir şahsiyettir. Dârü'l-fünûn'un ilk müdürü olan Hoca Tahsin,<sup>14</sup> Mühendishâne, Harbiye gibi resmî mekteplerde, Bâbîâlî vesâir yerlerden eğitim maksadıyla Avrupa'ya gönderilen öğrencilere, Arapça, Farsça ve dinî bilgiler üzerine ders vermekle mükellef biridir. Hatta Hâmid'in bir diğer hocası Selim Sâbit ile beraber, Avrupa'daki Türk öğrencilerine ders vermek amacıyla Paris'e beraber gönderilmeleri de gayet manidardır. Çünkü bu iki adam da kendi zamanlarının olağan akışının ürettiği bilgi türünü ya reddeden ya da yenilemek isteyen bir profil çizler. Selim Sâbit (1829-1911) riyazî ilimlerde, Hoca Tahsin ise tabî'î ilimlerde dersler vermektedir. Hâmid'in bu iki hocasının, hem duruş hem de ilmî metodoloji açısından, kendi devirlerinden ayrıldıkları görülür. Zahirî gelenekten ayrılan bir duruş örneği olarak –aslında çok da derin bir mesele olmasa da- Hoca Tahsin'in hasır şapka giymesi bile zikredilebilir. Paris Sefâret imamı görevini ifa eden Hoca Tahsin, bir aralık sarığını çıkarmış, onun yerine hasır bir şapka giymiştir. Bu sebeple o, "Mösyö Tahsin" yahut "Gâvur Tahsin" denilerek bazılarına tahkir edilmiştir. Duruş bağlamında bu örnek çok kaba ve sathî dursa da, bir imamın pozitif bilimlerde âlim oluşu, felsefî şiirler karalaması ve aynı zamanda Dârü'l-fünûn müdürlüğü yapması, her ne kadar bir yükselişi simgelese de, bir şapka üzerinden kimliğinin okunması devir açısından gayet ilgi çekicidir. Hâmid bu ilgi çekiciliğin merkezindeki bir hocanın talebesi olmuştur. İlmî metodoloji ek-

11 İnci Enginün, Abdülhak Hâmid'in Hatıraları, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994, s. 48-50.

12 "Büyük biraderim, Nasuhî Bey, zi-fünûn ve aynı zamanda sâhib-i zünûn bir zât idi" Enginün, a.g.e., s. 40.

13 Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmid Tarhan, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, s. 8.

14 Hoca Tahsin'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", DİA, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, XVIII/198-206.

seninde ise, Selim Sâbit Efendi'nin kendi zamanından ayrıldığını ifade etmiştik. Yine Avrupa'daki talebelere ders vermekle beraber, Hristyan tabadakilere Türkçe öğreten Selim Sâbit Efendi, “*İstanbul'dan İmparatorluğun diğer şehirlerine yayılmaya başlayan ve “usûl-i cedîde” diye adlandırılan çağdaş pedagoji hareketinin öncüsü oldu.*”<sup>15</sup> Böylece Hâmid'in çatallaşan hayat hikâyesi ve sanat görüşünün, tedrisat noktasında referansları da az çok tablodaki yerini almış oluyor.

Anlıyoruz ki, Hâmid'in hoca silsilesi geniş bir coğrafyaya ve farklı nüanslara sahiptir. Bu minvalde onun seyahatlerini takip etmek, tedrisâtını takip etmenin bir yoludur. Arapların meşhur sözü, “*Seyahat azaptandır*” der. Hâmid'in ilk seyahati ve ailesinden iftirâkı 1863 senesine rastlar ve Hâmid henüz on yaşındadır. Robert College'e girmezden önceki bu bir buçuk senelik seyahati,<sup>16</sup> Arapların sözünün aksine; belki o gün için, bir heyecandan ibaretti. Fakat *Hatırat*'ında bu heyecanı yeniden yorumlayarak meşhur meselin yönüne döner. Bu noktada ilginç bir ayrıntı da fırtınaya tutulan vapurun- Messageries kumpanyasından Sidnos nâmında bir vapur- insanlara yaşattığı telaş ve korkuya rağmen; Hâmid, garip bir psikolojiyle son derece meclûb ve me'lûf olduğu halası Rabia Hanım'ı ve dadısı Mânende Kalfa'yı hayal etmektedir.<sup>17</sup> Ölümün kıyısında, özlediği kadınları tasavvur etmek, şairin ruhsal zigzaglarının, ilk gençlik zamanlarına kadar gittiğine delâlet etmektedir. Hâmid'de dikkat çeken bir hususu bu noktada ifade etmek mânidar olacaktır. Hâmid geleneksel din ve yerleşmiş ahlâkî normları zihnen destekleyen bir üslubu daima okuyucuya hissettirir; fakat bununla beraber genelden ayrılan bir tavır geliştirir. Garip yahut kötü addedilebilecek eylemlerini günah çıkarma psikolojisiyle durmadan dile getirerek, kendini rahatlatmak ister: Daima mahallenin yaramaz çocuğudur; yapar ama tescil etmez.

Hâmid her ne kadar hocalar ve üstadlar silsilesini Shakespeare'den Hâfız'a, Namık Kemâl'den karısı Fatma Hanım'a kadar genişletse de, edebiyat tarihi açısından genel bir itibarla, Tanzimat Edebiyatı'nın farazî ikinci kuşağında kabul edilir. Hâmid-Ekrem-Sezaî diye bilinen bu farazî üçleme, II. Abdülhamit devrinin savunmacı ve içe kapalı; şüpheci ve dirayetli siyasî durumu çerçevesinde, sözün, edebiyatın izdüşümünü küllî âlemden –bir bakıma idealize edilen evrenden- insanın detaylandırılabilir karanlıklarına döndürmüştür: “*Sanatın pratik yarara yönelik bir araç olarak kullanılmasına pek taraftar olmayan bu nesil, pratik ve teorik bağlamda Avrupaî tarzda bir edebiyat yaratmak isterler. Her ne kadar Talîm-i Edebiyat merkezli teorik çalışmalarıyla R. M. Ekrem, şiir ve oyunlarıyla Hâmid,*

15 Selim Sabit Efendi'nin hayatı ve temsilcisi olduğu yeni usûl hakkında bilgi için bkz. Cemil Öztürk, “Selim Sâbit Efendi”, DİA, İstanbul, 2009, XXVI/429-430.

16 İ. Necmi Dilmen, Abdülhak Hâmid ve Eserleri, s. 11; İnci Enginün, “Abdülhak Hâmid Tarhan”, DİA, İstanbul, 1988, I/207.

17 Enginün, Abdülhak Hâmid'in Hatıraları, s. 26-27.

roman ve öykü denemeleriyle Sami Paşa-zâde Sezaî, Avrupaîleşme yolunda epey çaba sarf etseler de Türk edebiyatı bu anlamdaki ilk meyvelerini Servet-i Fünûn<sup>18</sup> döneminde verecektir.”<sup>19</sup> Bu meyveler, çağın kendine özel durumu, Batı’nın önlenemez yükselişi cenderesinde yenilenecek -bir bakıma da yenik düşerek- bir başka şeye dönüştürülen ürünleri kabul edilebilir. Bunu bir yeniliş değil de iki retoriği birbirine mezcetmek olarak yorumlamak da mümkündür. Misâlen Ebu’z-ziyâ Tefvik, Şinasî ve Nâmık Kemâl’i bu zâviyeden yorumlar: “Şinasî «Asya’nın akl-ı pîrânesini Avrupa’nın bîkr-i fikriyle izdivaç ettirerek» şimdiki tarz-ı inşâmızı î’lâda sâ’î olmuş idi. Kemâl ise merhûmun zâde-i ictihâdı olan tarz-ı cedidin asrımızın atvâr-ı müceddidânesi nisbetinde perver-şiyâb-ı kemâl olmasına hüdmet etmiş ve muvaffak olmuştur. Onun zuhûruna kadar lisân-ı edebîmiz ebkem hükümünde idi. Binâen aleyh Kemâl, lisânımızda arzu ettiği inkılâbı icrâyâ muvaffakiyetle bu gün bize bir üslûb-ı beyân yadigâr eylemiştir.”<sup>20</sup> Bu noktada eklemeliyiz ki, edebiyatçılar deyim yerindeyse böyle bir dönüşümün ilk öğrencileri olmuş, sonra da kendi coğrafyalarında bu dönüşümün ilk öğretmenliğini yapmışlardır.<sup>21</sup> Hâmid’de bu acemi öğretmenlerden biridir. Tiyatrolarındaki vaaız andıran uzun tiradları, konuyu defaatle dağıtarak, kadın-erkek eşitliği, okuma-yazma bilmeyen kadının aşığılanması yahut Batı’nın ışıklı caddelerinin bir anda gündem olması bu acemiliği ve aceleci tavrı gösterir niteliktedir.

18 Servet-i Fünûn Dergisi, 27 Mart 1891’de Ahmet İhsan (Tokgöz)’ün çabaları ve Servet Gazetesi sahibi D. Nikolaidi’nin desteğiyle bir gazete eki olarak yazın hayatına başlamıştır. Hâmid’in şiirlerinde ve devrin metafizik algısında boy gösteren tabiat aşkı ve pozitif bilimlerdeki gelişmeleri aktaran dergi, ufak ufak edebiyat alanına doğru kulaç atmaya başlar. Elbette ki edebiyatla ilgili yazılar Fransız yazarların –A. Dumas, Alphonse Daudet, François Coppée... gibi- çevirisinden oluşmaktadır. Zamanla evrenini genişleten dergi, şiir, hikâye, roman, edebî tenkit, tercüme faaliyetleriyle tam sanat-edebiyat dergisi hüviyetine kavuşur. Zamanla yazarlar arasındaki çekişmeler ve polemikler yüzünden gücünü yitirir fakat yine de 1908’e kadar bir şekilde varlığını devam ettirir. Editörler: İnci Enginün-Ömer F. Huyugüzel-Bilge Ercilasun-Mustafa Özbalçı-Alaattin Karaca, “Giriş”, Servet-i Fünûn Edebiyatı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, s. 9.

19 Ramazan Korkmaz, “Servet-i Fünûn Topluluğu (1876-1901)”, Türk Edebiyatı Tarihi, Editörler: Talât Sait Halman-Osman Horata, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2006, III/103.

20 Ebu’z-Ziyâ Tefvik, Numûne-i Edebiyât-ı Osmâniyye, Matbaa-i Ebu’z-Ziyâ, Konstantiniyye Matbaası, Temsil-i Sâdis, 1329/1911, s. 327.

21 Ayrıca R. Korkmaz’ın yorumu da bu bağlamda zikredilebilir: “Yaklaşık kırk yıllık bir Batılılaşma sürecinin çoğu zaman birbiriyle çelişen insicamsız düşünceleriyle beslenen Servet-i Fünûn; köklü, sistematik, düşünsel bir altyapısı olmak yerine; parçalanma sürecindeki imparatorluk aydınının Batılı düşünceye yönelik ikinci elden edindiği bilgi kırıntıları, devrin yönetimince uygulanan sansürler, sürgünler ve daha çok baskı atmosferinin besleyip büyüttüğü kötümser mizaçlarla yönetilen bir edebî toplama hareketidir denilebilir.” Korkmaz, “a.g.m.”, III/103.



## II. Pozitivizm'in Kısa Tarihçesi ve Hâmid'in Bu Felsefeye Yönelişleri

Milyonlarca yıl önce koca gökte salınan sıcak bir gaz bulutu ve onun soğuma süreci hayatı kurgulayan bir başlangıç olarak kabul edilirse; sudaki hücrenin/cellule macerası; okyanusa taşınan kaya parçalarının oluşturduğu tuzlu çözeltide gelişen organizmadan, büyük bölümü proteinlerden oluşan canlı özdeğ/protoplazmaya uzanan gelişimiyle, bütün varlık âleminin hücreleri dokunmuştur: “Yaşam bir özdeğin (maddenin) başka bir özdekten bir şeyler alması ve başka özdeklere bir şeyler vermesiyle gerçekleşiyor. Canlanma, böylesine bir alışverişle başlamaktadır. Bu alışverişi sağlayan da doğanın yansıma (in ‘ikâs, reflexion) özelliğidir. Doğada her nesne başka nesnelere yansır ve başka nesnelere yansır.”<sup>22</sup> Pasif yansımaları kendi içsel yeteneği ve gittikçe özelleşen sınırları aracılığıyla, nesnel gerçeklere ulaşan insan/bu gelişmiş hayvan, ünlü bilim adamı Darwin’e göre, yaşam kasırgasında, gücü sayesinde ayakta ve doğal seçimden (selection naturelle) sonra hayatta kalandır. *Neanderthalensis*’ten (Dördüncü buzçağı adamı) daha gelişkin *Homo sapiens sapiens* adı verilen gerçek insan formuna giden değişim ve terakkî serüveni, ilk insan ırkı cemaati kabul edilen *Cro-Magnon*’lara ulaşır: “Zaman içindeki bu tarihsel serüveninden de anlaşılacağı gibi insan, doğanın ürünüdür ve yaşambilimsel evrimin sonucudur. Yaşambilimsel evrimden insansal tarihe geçiş emek’le başlamıştır. İnsansal emeği, hayvansal çabadan ayıran, bu emeğin bilinç’li oluşudur. Emek ve bilinç, birbirlerinin koşulu olarak, insana özgü bir diyalektik ikileşmedir.”<sup>23</sup>

Tek başına değil; toplumsal bir varoluşu takip eden insan, çevresine uyamayacak kadar güçsüz olduğundan, çevresini kendisine uydurabilmek için akıllanmak zorunda kalmıştır. Maymun kıllanarak soğuğa karşı kendini korurken, insan kıllanamadığından maymunun derisini yüzüp üzerine geçirmiştir. Çevreye göre organların özelleşmesi durumu (*specialisation*) hayvanda yüksek bir seviyede gerçekleşirken –ki bu onu çevreye bağımlı kılmaktadır– ; insan organlarının özelleşememesi yüzünden çevresine karşı özgürleşmiştir ki bu özgürlüğünü aslında hiçbir canlının kendisi kadar mükemmel kuramadığı *beyin-el* koordinasyonuna borçludur. Ve zamanla dilsel zekâsını geliştiren insan artık tam bir egemenlikle doğanın üst değeri hâline gelmiştir. Peki, öyleyse onu Tanrı inancına götüren şey, pozitif ve özdekçi bir dizgede ne olmuştur? Bu algılayış mihverinde, elbette ki insanın korkuları, kafasındaki Tanrı’ları yaratmıştır. Kendisinden aşağıda olanlardan ürkmemeyi öğrenen bu ilk insan, kendinden yukarda olana karşı garip hislerle doludur. Gökler gürledikçe, şimşekler çaktıkça korkusunu perçinleyen insan, göğe mecburen saygı duymak zorunda kalmıştır. Korktuğu şeyle uzlaşmak isteyen insan, gelişmeye devam eden ve ihtiyaç zincirlerinden kurtuldukça daha derin

22 Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 12.

23 Hançerlioğlu, a.g.e., s. 15.



anlamalara/istidlâllere giden zihinsel seyahatinde, soyut bilgi üretmeye başlamış ve özet bir ifadeyle kendisine inanabileceği şeyler yaratmıştır.<sup>24</sup> *Bati* paradigmasının inanç dışı evrende kurduğu yaşam düzeneği genel hatlarıyla bu çizgiyi takip etmekte ve Tanrı inancını neredeyse bir yanılısamayla açıklamaktadır.

Diğer taraftan, İslâmî çizgide –imparatorluğun genel dinî algısı bağlamında-insanın varoluşu demek, onun Allah tarafından yaratılışı demektir. Kara balçıktan/çamurdan başlatılan bir hareketle/emirle, *Esmâ*'yı öğrenen yahut bir şeyleri öğrenebilme potansiyeline sahip ve günah işleme özgürlüğüyle/yasak elmayı yeme bahtıyla donatılmış en yüce varlık olarak insan, hayvandan bir dönüşümün eseri değildir; fakat bununla beraber onun birçok evreden geçtiği de âşikârdır. Esasında evrim yahut tekâmül, imparatorluğun yahut İslâmî kültürün yabancı olduğu bir fikir de değildir. Özellikle sembolik anlamda devreden dünya, tedavül eden zafer ve mağlubiyetler, hâlden hâle devrilişler Kur'ânî mesajın vurgularındandır. Bu mesaj çerçevesinde, insanın var olma süreci Darwin'in sudaki canlısıyla değil; çamur/kara balçık (tyn) denilen ve nihâî anlamda karbon elementi olarak yorumlanan maddeden bir tekâmül süreci olarak da anlaşılabilir. Bu insanın biyolojik menşesindeki elementel basitliğine bir gönderme, aynı zamanda insan varlığının –başka terkipler ya da başka elementer biçimlenmeler içinde olsa bile- toprakta ya da toprağın üstünde var olan organik ve inorganik muhtelif unsurlardan kompoze edilmiş olduğu gerçeğine işaret etmektedir.<sup>25</sup>

XIX. yy. *Bati*'ya dönük bir anlam örgüsünü daima ön plâna çıkardığından, biz de bu rotada yürüyerek –*özellikle Pozitivizm algısını yaratan filozofları ve düşünürleri kronolojik bir çizgide takip ederek*- Hâmîd'in tablodaki yerini belirlemeye çalışacağız. Bir muayyen zamanda yaşayan insan, o zamanın bir azası olarak önündeki manzarayla göğüs göğüse gelip, çağının zihinsel şemaları çerçevesinde okumalar yapmaktadır. Bu aynı zamanda efkâr seyahatinin duraksız-bitimsiz olduğunu simgeler mâhiyette bir olgu olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Darwin ile A. Comte; Her şeyin ölçüsü insandır, diyen Protogoras ile Darwin arasında gidip gelen anlam paslaşmaları söz konusudur. Hıristiyanlığın Tanrı ve ruhbanlık öğretisinde oluşan çatallaşma, A. Comte'un zihinsel aktivasyonlarını elbette etkilemiştir. Auguste François Xavier Comte'un (ö. 1857) *Teolojik-Metafizik-Pozitif* sıralamasıyla üçlü bir evrene oturttuğu insanın zihinsel ve tinsel gelişim evreleriyle, birden üç çıkaran Hıristiyan öğretisi yahut Hegel'in *Geist*'i ara-

24 Pozitivizm'in Kısa Tarihçesi isimli konu başlığından bu noktaya kadar, Orhan Hançerlioğlu'nun, *Düşünce Tarihi* isimli eserinden mülhem olarak evrimsel teorinin insan ve onun kendi inancını yaratması düşüncesi ekseninde, “Gök Boşluğunda Bir Dünya”, “Suda Bir Hücre”, “Yaşamak”, “Yeryüzünde Bir İnsan”, “İnsanda Bir Korku” ve “Korkuda Bir Kavram” isimli parçalardan (s. 11-29) genel anlamda faydalanılmıştır.

25 Muhammed Esed, *Kuran Mesajı (Meal-Tefsir)*, Çev. C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15/516: 24. Dipnot.

sında da anlamsal bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki yalnızca kendi coğrafyası üzerinde hâkim değildir. Devlet-i Aliyye’de bu fikirlerle çok erken tanışır. A. Comte’dan M. Reşit Paşa’ya gelen mektup bunun en önemli göstergesidir. Bir insanlık dini için bütün akl-ı selim insanları ortak bir çalışma için beklemekte olan Comte, bu meyanda Reşit Paşa’dan umutludur. Bu yakınlaşmalar zamanla daha da derinlere doğru ilerlerken dünyaya gelen Hâmid, Pozitivist öğretiyeye sadakatle hizmet eden bir talebe olmadığı gibi, okuduklarının altını çizerek mistik hayâller peşinde koşan bir şâkirt de değildir. Elbette fikirler ve vakalar peynir dilimleri gibi kesin hatlarla birbirlerinden ayrılamazlar. Yaşamak, anlamak, kavramsallaştırma-sınıflama-sınırlama bir zihin hareketidir ve sanıyoruz hayatın bütün detaylarını yakalamaya muktedir bir eylem de sayılamaz. Yine de bazı hislenişler ve yönelişler bağlamında Hâmid ve onun sanatı, bu yeni fikirlerden pay almışlardır:

“Hayli milletlerde seyrettim ki ben

Hâlık’ı mahlûktur halk eyleyen.”<sup>26</sup>

Yahut “*Hayy u lâ-yemût insan!*”<sup>27</sup> ifadeleri Tanrı’sını yaratan insan gerçeğini işaret eder. Hatta bu kabul bazen medet ummaya doğru kayma yapar:

“Bir ferdinim, ey büyük cemaat

senden dilerim bu gün şefaati!”<sup>28</sup>

Bu üç ifadenin merkez noktası insandır ve o insan artık ilâhî bir lütfun bahsettiği hayat içerisinde aslı kaynağına dönmek arzusunu taşıyan şey değil; gerçekliğini bizzat kendi varoluşundan hareketle tanımlayan, dolayısıyla kendi ırkına yatırım yaparak, sonsuzluğunu, ırkının genetik dizgesinde bir vücut olarak devam etmesinde arayan kişidir. İnsan ölür lakin insanlık, bâkî bir hüviyet kazanmıştır.<sup>29</sup> Böylece insan diridir, ölümsüzdür, sonsuz bir kulübün seçkin bir azasıdır ve kendi Tanrı’sını kendi yaratmaktadır. Tanrı kavramına ulaşması sadece zihinsel hareketliliğinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki Hâmid yazdığı şeyi rasyonel bir tarzda detaylandırarak kadar vakti olmayan kişidir. Çoktan yeni bir şey karalamak yolunda yeni heyecanlarla/ıstıraplarla cedelleşmektedir. Bir anda Allah’a bir Münâcât yazarak affını diler. Kendi itiraflarından mülhem olarak o, günahkârlık

26 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Şiirleri IV (Garam), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 147.

27 Tarhan, Bütün Şiirleri III (Hep yahut Hiç), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 222.

28 Tarhan, a.g.e., s. 329.

29 Bu anlayış A. Comte’un meşhur aforizmasını hatırlatmaktadır: “İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihâî olarak Tanrının yerine geçiyor.” (En un mot, l’Humanité se substitue définitivement à Dieu, sans oublier jamais ses services provisoires.) e-kitap: A. Comte’un ana mantığını kavramak için bkz. A. Comte, Catechisme Positiviste ou Sommaire Exposition De La Religion En Treize En Tretiens Systématiques Entre Une Femme Et Un Prétetre De L’Humanité, Paris, 1874, s. 378.

psikolojisini asla yenemez. Belki de Hâmid'i güçlü kılan şey de bu olmuştur. Mükedder-Mübeşşer dünyasında dar kapının önünde af dileyen dervişken, insanı Tanrı kılan ve olguyu –elle tuttuğunu- tek gerçek addeden bir pozitivist üslubuyla da konuşabilmektedir. Hâmid tam bir pozitivist söylem geliştirecek ve böyle bir şeyle dertlenecek kişi olmamıştır. Bu tavrın doğal bir sonucu olarak, reddedişe varamayan lakin tapılan şeyi farklılaştıran, mesela onu vicdanla özetleyen bir anlayış biçimi gösterebilmektedir. Vicdanın Tanrısallaşması yahut vicdanî bir sesin Allah'tan mülhem olduğu fikri, insanlık düşünüşü için elbette yeni bir hamle değildir. Pozitivist fikirleri yerine, onun için yönelik ifadesini kullanmamızın temel sebebi, Hâmid'in bir fikri tam olarak yansıtmamasından; daha çok yansımanın yansımalarını göstermesi bakımından anlam taşımaktadır:

“Hâlık'ı belledim, fakat özümü

Bilmeğe mazhar olmadım hâlâ.”<sup>30</sup>

Pozitif inancın kronolojik takibine geri dönecek olursak, zikredilmesi gereken isimlerden biri *Francis Bacon*'dur. O tecrübeye dayanmayan bilgiyi önemsiz, işitilerek öğrenilenleri saçmalık olarak kabul edip, aynı zamanda, ancak lâıykıyla âlim olmakla Tanrı'ya yaklaşılabileceğini ifade etmektedir. Londra'daki skolâstik tartışmaların boğucu havası içinde bir hukukçu olarak bu yargıya varır. Bu bağlamda *Kepler*, evrensel çekim kanununa yolu açacak olan *Harmonice Mundi* (Dünya'nın Uyumu) isimli eseriyle gezegenlerin güneş çevresindeki hareketleriyle ilgili mühim saptamalar ortaya koyar. Alman astronomun bu kanunlaştırıcı saptamaları Galilée de “*Eppor si mouve (Her şeye rağmen dünya dönüyor)*”ye dönüşür. Matematikçi *Descartes*, âdeta cebirsel bir metafiziğin peşine düşerek *Kant*'a kadar uzatılabilecek bir anlam evrenini kurgular. Kendinin farkına varan – *Cogito ergo sum*- birey, mükemmeliyet duygusu doğrultusunda bir yaratıcıya ulaşabilmektedir.<sup>31</sup> Bu düşünüş dizgesi Tanrısal bir algıyı takip ederken; maddiyûn/materyalist akım öncekinden daha sert hamlelerine başlar. Bu hamleler yalnızca felsefî cümleler serd etmez, fabrikaların bacalarını da çoğaltır. İşte Hâmid bundan pek hoşlanmaz. Topraklarını gittikçe yitiren bir milletin azası olarak acı gerçeği kavrar:

“O ticaretgeh-i düvelde bu gün

hükmeden şirket-i menâfi'dir.

İştirâk-i menâfi'-i akvâm

düşmanı dost ve dostu düşman eder.”<sup>32</sup>

30 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Şiirleri I (Sahra), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, s. 60.

31 Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, Hece Yayınları, Ankara, 2002, s. 13-50.

32 Tarhan, Bütün Şiirleri II (Vâlidem), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 216.

Bir şeyi değiştirmek, birçok açıdan bakıldığında iktidarı/gücü ele geçirmekle mümkün olabilmektedir. *Aydınlanma* neferleri İskoç-İngiliz-Fransız sacayağında rotalarını çizerken; kilisenin öğretisini düzenlemek –ve belki tahrip etmek- için yeni bir aksiyom geliştirilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu noktada âdeta felsefe ve siyaset ikiz kardeşler olarak, sistematiği oturmuş bir toplumbilim kuramı imar etmek için yola çıkmıştır. *Aydınlanma* çizgisindeki materyalist-mistik-agnostik-bilimsel tavrı merkeze koyarak yeni bir şey söylemek, artık tahrip edici yönü kuvvetlice hissedilen bir şey söylemektir: “*Başta Kant olmak üzere bütün aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın vahye veya imanın sırlarına müracaat etmekten ziyade, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine akli ve felsefi yöntemleri uygulamak anlamına geldiğini söyler.*”<sup>33</sup> Bu noktada belirtmeliyiz ki, Hâmid’de kendi inancıyla çıplak olarak bir yüzleşme yahut geleneği toptan bir reddediş değil; her defasında bir sarkaç salınımı misali, tarafını değiştiren agnostik/bilinemezci veya fideist/salt imancı diyebileceğimiz ikili bir tavır daima su üzerine çıkar:

“... Ben bir aralık  
pek akîdesiz olmuştum. Sonra ümmiyet  
imdadıma yetişti, kalbime emniyet  
getirdi. Beşeriyet ve bütün kâinat  
ilham ile hareket, ilham ile sebat  
ediyor, bildim, iman ettim. Peygamberler,  
dâhiler hep mülhem; verdikleri haberler  
hep ilham. Emin oldum. Her yıldız bir âyet  
her hâdise bir hadîs. Ve semâ bir râyet  
ki Allah açmış! Delil-i ebediyettir.  
Kâinat bir cemiyet-i ahaddiyettir  
*ki ben de onun âzâsındanım.*”<sup>34</sup>

Hâmid’in metafizik algısıyla, Aydınlanma felsefesi arasında paralel öğeler ve anlayışlar olduğu kanaatimizi belirtmiştik. Bu kanaati en çok destekleyen argümanlar ölüm ve ölüm sonrasındaki hayat hakkında ifşa olmaktadır. Zira Hâmid, ölümü bir facia, Ahiret’i ise bir asıl âlem olarak değil; aslın flu bir uzantısı olarak görür. Ölümden defalarca dem vurur çünkü o duyguyu yenmek istemektedir.

33 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 13.

34 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Tiyatroları II (Cünün-ı Aşk)*, Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 261.

Hâmid kendisini yutacak, tüketecek ölüme karşı merhametsizce saldırır. Ne ki maçın galibi baştan bellidir.<sup>35</sup> Hâmid'in bu yıkıcı ve merhametsiz tavrının dibinde, Aydınlanma'nın temel saiklerinden sayabileceğimiz, mutlak bir kritik etme eylemi, Tanrı'nın insan eylemlerine müdahalesinin ve inayetinin reddi, bilimsel bir düzlemde güzel bir dünya yaratmak ideası gibi algılar ve ilhamlar göze çarpar.<sup>36</sup> Bu tabloda insan, kendini insan kılandır ve artık semadaki prologun muhabtabı olan şerefli bir varlık olarak sahnede değildir. Aydınlanma dizgesinde konuşacak olursak, J. Locke (1632-1704) bütün düşünce dünyasının temelini oturttuğu deneyim ile dış dünyanın verilerini işleyerek kavramsallaştıran ki bu noktada, fikri, eylemin sonuçlarıyla realize eden -tabula rasa/ (boş levha)- bir duruş inşa ederken; Aydınlanma'nın karakteristiğinde var olan mistik Tanrı'cılık, ikili ve karmaşık bir yolu takip eder: "*Tanrının olduğunu kesinlikle bilebiliriz. Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıksız bırakmış sayılamaz; çünkü duyularımız, algularımız ve usumuz olduğuna göre, kendi kendimize kaldığımız zaman onun açık bir kanıtından yoksun olamayız.*"<sup>37</sup> Burada dikkatimizi çeken garip bir hassasiyet söz konusudur. Bir aşk, tutuşan bir iman, yakarışların, âhların üzerinde yükselen bir Tanrı inancı değil; akıl oyunları çerçevesinde nihayet kendisini kabul ettiren ve bu noktada insana pek şans tanımayan bir Tanrı fikri söz konusu edilmektedir. Öyleyse Tanrı'ya giden yolda, bir Simurg arayışı, bizzat hayatı kendisine zemin edinen diri/Hayy bir yaratıcı değil; felsefî, zihnî izahların kendisini kavramak zorunda kaldığı ve pek da aşağıya/esfele tenezzül etmeyen bir ilkesel güç olarak önümüzde durur. Bu ilkesel güç, en büyük silahıyla insanları hizalamaktadır. Hâmid düpedüz ölüme toslar:

" ... Bütün ümitler hebâ,  
bütün ibadetler heder! Bence en elîm,  
en cahimî ve en meotâî hayat, teslim  
ederim; ademden fena değil. Âdemden  
evlâdır!"<sup>38</sup>

35 Ahiret ve Aydınlanma bağlamında hafızayı reddeden Hobbes(1588-1679) zikredilebilir. O, ahlâkı doğrudan pragmatik bir kanala izole eder. Böylece iyi ve kötü birer izafe edisten başka bir şey değildir: "Ayrıca Hobbes'tan d'Alembert'e (1717-1783), d'Alembert'ten A. Comte'a bir fikir silsilesi vardır." O hâlde mutlak bir Tanrısal öğe mesela Âhiret nasıl yorumlanmalıdır? Zaten yorumlamaların ötesinde, ölüm bir hakikat olarak sınır taşını diki-verir. Onun dışındakiler zihinsel spekülasyonlar olarak göze çarparlar. Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Gelişi, s. 51.

36 Ahmet Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 23-37.

37 John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1996, s. 353.

38 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Tiyatroları II (Cünûn-ı Aşk), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 236-237.

Tanrı fikrinin ve inancının, aşk ve iman dizgesinden ayrılarak, matematiksel bir cazibeyle anlaşılması ve bu inancın, peyder pey hayattan çıkarılması, diyebiliriz ki pozitif dinin finalini yazdığı uzun bir tiraddır. Tanrı'nın kendisini matematiksel evrende kabul ettirşi ve bu noktada insanın karşısına büyük bir şuur/akıl olarak konumlandırılışı, *Aydınlanma*'nın merkez şahsiyetlerinden Sir İsaac Newton (1642-1727)'da daha bir kesinlik kazanır. Bu tarz konumlandırılan bir Tanrı anlayışında fiziksel itaat/nüsükün pek bir kıymeti kalmamaktadır. O Tanrı aklı büyüleyen en büyük akıl olarak kendi anlam çemberini ibadetten çok iman üzerine koymuştur: “*Güneşin, gezegenlerin, kuyruklu yıldızların, hayran kalınacak şekilde düzenlenmesi ancak ve ancak büyük bir zekânın eseridir. Dünya'nunkine benzer bir sistemin merkezi olan her sabit yıldızın aynı plâna sahip olması şüphesiz tek bir varlığa bağlı olduklarını gösterir. Bu ebedî varlık her şeyi, dünyanın ruhu olarak değil, fakat her şeyin sahibi olarak yönetir. Hakiki Allah yaşayan, zeki ve çok güçlü olan Allah'tır...*”<sup>39</sup>

Zeki bir Yaratıcı ile Tanrı'sız evren arasında sallanan zihinleri bir uzlaştırma gayreti olarak Leibniz (1646-1716) ve onun cevher/öz anlayışı bu noktada zikredilmelidir. Cevherlerin her biri kendi şahsında bir *birlik/monade* taşır. Dış dünyaya kapalı olan *monadlar*, kendine yeten ve bütün kâinatın nüvelerini/özlerini ihtiva eden bir duruş gösterirler. Ne var ki, *monade* nihaî noktada yaratılmış bir şeydir. O hâlde bir de monadların monadı, izafî ve fanî olmayan mutlak bir monad olmak zorundadır. Elbette ki bu Tanrı'dır. Aklın en ulvî eylemi bu monadı kavramak olacaktır. *Apolojistleri* andıran ve adeta o dönemin zekice bir güncellemesini yapan Leibniz, felsefe ile vahyi uzlaştırarak şüpheli-bilinemezci duruşu yıkmak istemektedir.<sup>40</sup> Bu uzlaştırma gayreti zamanla azalacak ve *Aydınlanma* çizgisinde daha sert bir maddecilik gündem olacaktır. *Condillac* (1714-1780)'in entelektüel haritasını-bir manada insanlığını- inşâ ettiği yegâne kaynak olan *duyum*<sup>41</sup> ve onun doğal reaksiyonları olarak iradesini ortaya koyan, duyumsal verileri sınıflayıp/sınırlayıp kategorize ederek soyut kavramlara ulaşan insan fikriyle –Condercet'in değimiyle *Heykel Adam/The Sculpture Man*- kaskatı bir hakikat tablosu çizer.<sup>42</sup> Yine bu dizgede, yani duyusal gerçeği yüceltmek bâbında, tıbbî materyalizm sınıfı altında değerlendirilen *La Mettrie* (1709-1751), geleneksel olarak tanımla-

39 Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Gelişi, s. 55.

40 Geniş bilgi için bkz. Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, Günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, 2008, İstanbul, s. 434-437.

41 Condillac duyum'un önemine dair şöyle bir açıklama getirir: “Mecaz yoluyla merâmımızı ifade etmek gerekirse, ister göklere kadar yükselelim, isterse de uçurumların dibine kadar inelim, kendimizin dışına hiçbir vakit çıkmış olmayız. Dolayısıyla da kendi düşünümüzden başka hiçbir şeyi hiçbir vakit kavrayamayız.” E. B. De Condillac, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme, Çev. M. Katırcıoğlu, MEB, 1992, s. 18.

42 Ahmet Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 193-199.

nagelmış ruh-madde, maddî-manevî ikiliğini, kökten bir eleştirisi sonucunda reddeder ve hiçbir tinsel tözün olamayacağını ileri sürer. İnsanın yegâne kılavuzları deney ve gözlemdir, diyen *La Mettrie*, Spiritüalist diye çağırdığı *Descartes*'e bir gönderme yapar: *Ben bedenim, düşünüyorum*, der. Etikasında en yüksek hazları dahi, özleri itibariyle maddî ya da bedensel hazlar olarak açıklar: “*İyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler. Afyonun verdiği sarhoşluk, fizikî bir yolla bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir.*”<sup>43</sup>

Böylece insan sanki bir demir yığını ya da düzenli işleyen bir makineye dönüştürülür: *Makine insan/The Machine Man!* Hâmid bu algılamaların karargâh kurduğu kişi de olabilmiştir: “*Ya ben seg-i esvaktan niçin âlâ olayım ki, bir köpek ekmeğin gösterildiği yere gider, ben ekmeğin olduğu yerden ayrılamıyorum. Taayyüşçe fikrim, hayâlîm bir para etmiyor, zaruret bizi istediği tarafa çekiyor. Mide-miz gönlümüzden daha muhterem, maddiyetimiz maneviyetimizden daha mühim! Bazı kere en ruhanî güzelliği bir makine addedeceğim geliyor. İnsanlar düşünür birer hayâl, ses verir birer gölge, gezip tozan birer toprak parçası değil midir ey Salâhî?*”<sup>44</sup> Hâmid yazılarını kaleme alırken *gayeci* olmaktan çok; anlık yaratımın önünü açan apolitik bir söylemin peşine düşer. Şurası var ki, *Batı*'nın madde-mânâ diyalektiğinde ürettiği pozitif bilim ve dinin etki alanına girmiş şahsiyetlerle, bazı cemiyetlerde kadeh tokuşturmuştur. Fuzûlî'de “âşık” sevdiğinin mahallesinin köpeklerine dahi özenerek hayvânî bir kimliği normalleştirir. Böylece âşık, aşk adına böyle ağır bir kabullenışı, tevazuun gölgesinde dinlendirir. Fakat Fuzûlî'nin kafayı taktığı köpekler hayâlîdir, değişmecelidir. Hâmid ise gerçek bir köpek üzerinden fikir yürütür ve bu konuda şaka yapıyor da sayılamaz. Maişet davası için memleket memleket gezmiş biri olarak, bu kaygıyla, kendisini kuşatan çevreyi kötü bir dekor ve o çevreyi dolduran insanları birer makineden ibaret görür. Bu ikircikli ve sorunlu bir algılama biçimidir. Kara bir kargayla yahut uyuz bir köpekle eşleştirdiği fizyolojik varoluşu aşağılar; fakat bir taraftan da en ulvî duygulardan biri kabul edilen aşkın peşine düşer.

Bu bağlamda aynı dilemmayı yansıtan A. Comte'un pozitif dinine giden yolda üç isim daha zikretmeliyiz: *Berkeley-Hume-Saint Simon*. İngiliz Aydınlanması'nın mühim isimlerinden biri olan *Berkeley* (1685-1753), *Locke*'un keskin deneyciliğinden hareketle bir çeşit *özel idealizme* ulaşmıştır. Doğal nedenlerden önce eşyânın gâî nedenleri üzerinde durmak gerekliliğine işaret eden *Berkeley*, matematiğin kesin hatlarını küçümseyerek, metafizik bilgeliliğin peşine düşmüştür. *Mevcudiyeti değil maddeyi* inkâr ettiğini ifade eden *Berkeley* için esas olan ruhtur, mânâdır. Hayrete düşürerek, insanı büyüleyerek ve rayından çıkara-

43 A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 185-192.

44 İnci Enginün, Abdülhak Hâmid'in Mektupları II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s. 285.



rarak değil; onun aklını ikna ederek anlam bulan bir Tanrı anlayışı geliştirir. Bir mânâda maddeciliğin hızlanan serüvenine bir müddet onlarla yürüdükten sonra, bir üst alana/metafizığe çıkarak reaksiyon göstermektedir. Oysa *D. Hume* (1711-1776) için, bu üst olan/metafizik, asılsız bir safsata, komik bir zandır. Metafizik, *İzlenimin/impressions* silik hatıralarından, duyuların tekrarlanıp duran zihinsel tasavvurundan başka bir şey değildir. *D. Hume* için Allah fikri diğer birçok soyut şey gibi, insanî özelliklerin estetik bir tarzda süslenmesinden ibarettir. Bu noktada gözlem ve deneyimin terazisine çıkamayan ne varsa anlamsız laf kalabalığıdır. Kişi mütevazı bir açıdan bakarak matematiğin ve deneyin yargılarıyla bir söylem geliştirmelidir.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere *felsefi sarkaç* iki uç arasında salınımına devam etmektedir. Deneysel veriler ışığında matematiksel bir evreni inşâ eden Tanrı yahut bütün övgüleri toplayan fakat ibadet beklemeyen bilinemez yüce bir Ruh. Bu bağlamda Hâmid'in şu mısraları zikredilebilir:

*"Ki gelip nefk-i bâd ile vecde*

*Hazret-i ftrate eder secde*

...

*Tâ'at-ı Hak derûna âiddir*

*Mâ'bed ü iktidâ zevâiddir"*<sup>46</sup>

Anlıyoruz ki Hâmid için de ibadet, kulluk borcunu ifa yahut mütemadiyen acziyet inkişâf ettirmekten çok; insanın doğal yürüyüşüyle ya da varoluşsal bir çaba göstermesiyle ilgili olmaktadır. Bu noktada ahlâkî eylemin temel dayanağı, bir Yaratıcı'ya hesap vermekle ilgili olmaktan ziyade; insanların birbirine duydukları ihtiyacın sonucunda ortaya çıkan yükümlülükleriyle ilişkilendirilebilir. Ünlü Fransız ansiklopedist/matematikçi d'Alembert (1717-1778) Diderot'la birlikte çıkardıkları ünlü ansiklopedide, bir noktada Fransız aydınlamasının da ana damarları belirir. d'Alembert Prusya kralına yazdığı mektupta bilimsel ve etik algılamasını şöyle çizer: "*Ahlâkın ve mutluluğun gerçek kaynağı, kendi hakiki çıkarımızla yükümlülüklerimizi yerine getirme arasındaki yakın ve sıkı bağdır; kendimize beslediğimiz aydınlanmış aşk ve bütün ahlâkî fedakârlıkların ilkesidir.*"<sup>47</sup> d'Alembert için felsefe hayallerin değil, olguların bilimi, kendi tabiriyle *ruhun deneysel fiziği* olması gereken şeydir. Diderot bu algıyı daha kesin bir dille ifade eder: "*Ey Allah'ım var olduğunu bilmiyorum, fakat niyetim ve amelim bakımından sanki sen düşüncemi ve amelimi görüyormuşsun gibi hareket ederim.*"<sup>48</sup>

45 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 461-466 ve s. 467-474.

46 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri I (Sahra)*, s. 45.

47 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 222

48 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 492.

Biricik varlık kabul edilen evren, kendi kendine çalınan bir piyanodur ve âlemin bizzat bir Tanrı'yla işi yoktur. Bu algılar, A. Comte'un sosyal gerçek evreni/insanlık algılaması ve Tanrı'sız evrendeki boşluğu doldurmak istediği *sevgi* doktrininin işaretleri kabul edilebilir.

Hâmid'de bu *sevgi* merkezli pozitif ve sosyal dinin söylemi, baştan beridir ifade ettiğimiz veçhile, duru bir şekilde değil; bulanık bir suda görünür: “*Mezhebim bana herkesi bir bildirir. Her dini her mezhebi müsâvî görürüm... Ben bir adamın zâtını tecrübe ettiğim zaman din ve mezhebini aramağı iltizâm etmem. Ahlâkını; fezâilini öğrenmeğı merâm ederim*”<sup>49</sup> diyen Hâmid, Hindistanlı kız kahramanı *Surucuyi*'nin ağzından kendi inanç biçimini de bir noktada hulasa etmektedir. Yahut “*İnsaniyet bir milletten ibâret olsa o millet de bir din ile mükellef bulunsa muharebe olmayacak*”<sup>50</sup> diyerek Saint Simon ve A. Comte bağlamında sosyal dine dair hislenişler dile getirir. Düzenli bir toplumun maddî ve manevî güçlere dayandığını ifade eden S. Simon, manevî gücü rahiplerden, maddî gücü maceracı askerlerin/savaşçıların elinden alarak; manevî gücü bilginlere, maddî gücü ise kendi icadı olan *Endüstriyel Sınıf*'a bırakmak ister. Mesele kelime ve fikirlerin uçucu insicâmını yakalamak değil; Fransa'nın ve Avrupa'nın yaşadığı buhrana reçeteler sunmaktır.<sup>51</sup> A. Comte âdeta hocasının sözel hikâyesinden kendince bir anlam bularak –bir noktada durumdan vazife çıkararak- sistematik bir yaklaşım sergiler.

A. Comte'un üç hâl yasasına değinmezden önce, N. Kemal'in bir sözüyle yeni bir anlam dünyası kurmak istiyoruz. N. Kemal, Tanzimat ekseninde *Batı* yönündeki kırılışı yaratan kuvvetlere değinirken şöyle bir yorum yapar: “*Bir devlette iki kuvvet vardır. Biri yukarıdan, biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette yukarıdan gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise, bir kuvvet hâsıl etmeye imkân yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya muhtacız. O kuvvetler de sefâretlerdir.*”<sup>52</sup> Bu açıdan bir yorum geliştirmek mümkündür. Hâmid'in yeni vezin arayışları, Fârisî bir kelimeyle bir Fransız parkının ismini kafiyelemek, evrensel bir din arayışı iması uyandırmak, varoluşu/yaratılışı maddesel bağlamda *fosfor* üzerinden okumak, özetle farklı tabandaki algılamaların ürettiği kelime hazinelerini kendisinde mezcedişinin bizce en mühim kaynağı, bir manada *sefâret*

49 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Tiyatroları III (Duhter-i Hindü), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 54.

50 Tarhan, Bütün Tiyatroları V (İbn Musa yahut Zâtu'l-Cemâl), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 151.

51 Cemil Meriç, Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 53-54.

52 Muzaffer Turan, “Tanzimat'ın Dış Etkenleri”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994, s. 153.

*duyumu* diyebileceğimiz şeydir. Temsil yeteneği taşımak, bir bakıma çağın hay u huyunu seri bir takip kabiliyetine borçludur. Hâmid'in meclis adamı oluşu, onun birçok şeyi önceden fark etmesine, en azından duymasını sağlamaktadır:

“*Herkes cihanda olmalı tâbi’ diyânete*

*ondan tarakkub etmeli mâ ‘nî sıyânete*”<sup>53</sup> diyen Hâmid'in, önünde duran toplumu radikal –bir bakıma da romantik- bir özlemlerle, yeniden örgütlenme hül-yası, A. Comte'un toplumu yargılayan bir öngörüyle yapmak istediği devrimin en nahif bir formuna benzer. A. Comte, Katolikliğin sarsılmaz ilkeleri/dogmaları yerine insanın kendiyile ve yaşadığı evrenle arasında kuracağı ilişkiden mürekkep *öznel yöntemle*, proletaryanın hizmetine sunulacak tinsel bir doktrin peşine düşer: “*Sosyoloji'nin yöntemi tarihsel yöntemdir. Biyoloji tarafından belirlenmiş insan doğası tipine uygun olması gerekecek yasaların saptanmasını sağlar. Böylece tarihsel saptamalar, pozitif psikolojinin verileri ile uyumlarıyla doğrulanır.*”<sup>54</sup> Medeniyeti, insan zekâsının gelişmesi olarak yorumlayan Comte, medeniyet tarihini basamaklara ayırır:

- 1) *Teolojik/İlahiyatçı-Kurgul Hâl*
- 2) *Metafizik-Soyut Hâl*
- 3) *İlmî-Sanayi, Pozitif Çağ*

Böylece bütün efkârını tabiat-üstü bir kaynağa bağlayarak şekillendiren in-sanoğlu, sistematik olarak korku ve güçsüzlüğü sebebiyle emeklediği bir dönem-dedir. Bu evrede âdeta korkularını tabiatüstü bir güce bağlayarak, çoklu Tanrı-cılıktan daha güçlü bir felsefesi olan tek Tanrıcılığa kadar ilerler. İkinci dönem bir ara dönemdir. Metafizik dönemdeki tabiat-üstü kuvvetler yerini gerçek tözler kabul edilen soyut kuvvetlere bırakır. Böylece âlemi düzenleyen yüce varlık, in-sansı/antropomorfik bir şey değil; bir prensip, bir kuvvet olarak kabul edilir. Bu aşamada ulaşılabilecek son noktayı yorumlarken, teolojik dönemde «*bağımsız kut-sallıklar oyununun*» zirvesine ulaşan tek Tanrı, metafizik dönemde Doğa/Tabiat olarak unvanlandırılır. Son evre kabul edilen pozitif evrede insan önce şunu kabul etmelidir ki, zekânın kudreti mutlak varlığı bulamayacak mâhiyettedir. *Niçin'*le-rin yorucu dünyası terk edilerek, gözlem ve rasyonel düşünce yoluyla evrenin değişmez kanunlarının peşine düşülür.

Bilimsel bakış zamanla, önceden anlaşılamayan –belki de bu yüzden iman edilen-, öznel olayları kâğıda geçirerek yani bir formülasyona tabi tutarak, onları sistematize edip genel kanunlara bağlayacaktır. M. Reşid Paşa'ya yazdığı mektu-bunda, *Doğu* ve *Batı* insanların büyük bir iştiyakla evrensel bir dini aradıklarını,

53 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Tiyatroları VI (Ruhlar)*, Haz. İnci Enginün, s. 274.

54 A. Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s. 14.

bunun da insanlığa büyük hizmetleri olan İslâm dininin Allah'ı yerine; insanlık ülküsünün konmasıyla mümkün olacağını söyleyen *A. Comte*, kendince daha en baştan sonuca ulaşmıştır. İntiharın eşiğinden dönen ve *Clotilde*'nin hayranı olan *Comte*, Katolik Fransa iktidarının karşısına “*Biz aslında eşitiz/égalité*” demek için çıkar. Hafife alınamayacak bir kurguda fikirlerini sistemleştirir ve ondan sonra gelen devrin zirve Materyalizm'i bir bakıma ondan hız alır.

Bu bapta Hâmid, şüpheyeye yatkın karakteri ve romantik hislenişleri sebebiyle, herkesin barış içinde yaşayacağı savaşızsız bir evren arzular lakin bunu pek de inandırıcı bulmaz. Yine belirtmeliyiz ki, bir şüpheyi sonuna kadar takip edemeyeceğinden yahut yetiştirildiği kültürel kodların zorlayıcı doğasına boyun eğerek, daima günahkâr bir duyguyla Allah'ın divanına koştuğu da gözden kaçırılmamalıdır. Hâmid için, Allah olmazsa olmaz bir varlıktır, mutlak hakikattir. Bununla birlikte ahlâkî öğretiler, tâat ve nüsük ona hep ağır gelmiştir. Devrin kaosu paralelinde ve art arda yeni algıların yarattığı taze ilgilerin oluşturduğu ışıklı büfeden alelacele alışverişini yapan bir adam tabiatıyla yahut yenildiği varlığı kutsallaştıran bir hâlet-i ruhiyyeyle; kâh bir kinik kâh bir agnostik kâh da bir pozitivist olarak, defaatle yerini ve yönünü değiştirmiştir. İşte bu karmaşa, her iman edişten sonra; emniyetsizliği, korkuyu ve şüpheyi yeniden çağırılmaktadır:

*“Bir lahza için asrını lâıyk mı unutmak?*

*Ben istiyorum belki bugün Hâlık'ı yutmak!”<sup>55</sup>*

## SONUÇ

Düşüncenin tabiatı kurmacalı bir manzarayla önümüze çıkar; kesinliklerden ziyade değişkenlerle anlanılır. Fikrî bir seyahatin toslayacağı duvar yoktur; ancak teslim olacağı bir yer mutlaka gelir. Kilise babalarının siyasal ve dinî tahakkümünden sıyrılmak demek, yalnızca bir şeyi yerinden kaldırmak demek değildir. Aynı zamanda, o söktüğünüz şeyi bir başka yere koyacağınızdan, o şeyin yeni varoluş biçimine bir şekilde izin verdiğinizi de belgelersiniz. Ayrıca söktüğünüz şeyin ağırlığıyla oluşan çukurlara, vadilere de bir şeyler ikame etmelisinizdir ki, o şeyin yokluğu başınızı ağrıtmaz. Pozitivizm'in kısa tarihçesinde fark ettik ki, insanı kazanan yahut kaybeden bir makine kılmak; tekillere dönüşen bütüne hizmetini ibadet saymak, Tanrı'nın olmadığını düşündüğünüz bir evrende aşkı kutsallaştırmak çocuksu bir yüzle bize gülümsüyor. Tanzimat ve dünyevileşme bağlamında bakacak olursa, yaşadığımız çevre, etrafımızı saran kültür ve hızla değişebilen psikolojilerimiz bizi, yeni yeni arayışlara götürebilmektedir. Devlet-i Aliyye'nin Batılılaşma yahut dünyevileşme süreci çerçevesinde; farklı arayışlar,

55 Tarhan, Bütün Tiyatroları II (Yabancı Dostlar), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 332.

farklı inanışlar kâh geri kalmışlığın insan üzerinde bıraktığı dominant etkisiyle kâh edebiyat üzerinden Romantizm tesirleriyle kâh da sosyoloji-felsefe üzerinden Pozitivizm ile yapılan dirsek temaslarını anlamlı kılmaktadır. Neredeyse bir seyahat kadar memleket gezen Abdülhak Hâmid Tarhan, yetiştiği konak kültürünün ve kendi tabiatının karşıya yani Batı'ya olan tutkusu sebebiyle, bu etkilenişlerin neredeyse tamamını gösteren bir sanatkâr olarak önümüze çıkar. Onun düşünsel sarkacı, ölümün huzursuz edici rüzgârlarından hız alarak salınımına başlar. Bu salınımında, bir imana bir şüpheye yahut bir teslimiyete bir bilinemezliğe doğru art arda salvolar yapar.