



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 9 Sayı: 43 Volume: 9 Issue: 43

Nisan 2016 April 2016

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

LETAİF-İ RİVAYAT'TA FELSEFİ DÜŞÜNCELER THE PHILOSOPHICAL THOUGHTS IN LETAİF-İ RİVAYAT

Semih ZEKA*

Öz

Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesi ile Osmanlı aydınları Batı medeniyetinin etki alanına girmiştir. Ahmet Mithat Efendi bu çok bilinen Tanzimat aydınlarından biridir. Bu çalışmanın amacı Ahmet Mithat Efendi'nin felsefi okumalarını Letaif-i Rivayat'tan alınan örneklerle irdelemektir. Bu çalışmada Aristo'nun doğa felsefesi açıklandıktan sonra bu düşünce sisteminin Letaif-i Rivayat'a yansımaları ele alınmıştır. Batı düşüncesinde yer alan doğa kanunu anlayışının Letaif-i Rivayat'ta işlenişini incelenmiştir. Birçok Osmanlı aydınının etkisinde kaldığı Rousseau'nun doğa hakkındaki düşüncesinin Ahmet Mithat Efendi'nin Letaif-i Rivayat'ta ele alınmış biçimi üzerinde durulmuştur. Bunun yanında kaynağını İbn Arabî'den alan "vahdet-i vücüt" anlayışını Ahmet Mithat'ın hikâye kahramanları aracılığı ile yansıttığı şekli incelenmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin sürgün yıllarındaki maddi ve manevi zorluklar sonucunda ulaştığı düşünsel değişimin yine Letaif-i Rivayat'ta izleri araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat Dönemi, Felsefe.

Abstract

With the proclamation of the Tanzimat Edict the Ottoman intellectuals have entered effect on Western civilization. Ahmet Mithat Efendi is one of these well-known intellectuals of Tanzimat period. The main purpose of this study is to analyze the effects of Ahmet Mithat's philosophical readings by giving reference to the series of stories called Letaif-i Rivayat. In the study, Aristotelian philosophy of nature was brushed shortly. And its effects in Letaif-i Rivayat were shown. The western thought about "Law of Nature" was examined and then the reflections of it were found in Letaif-i Rivayat. The influence of Rousseau about the nature perceived by the Ottoman intellectual Ahmet Mithat Efendi was explained. In addition to this, it was analyzed how Ahmet Mithat reflected Ibn Arabî's system of the unity of existence with the help of his story characters. The radical change of Ahmet Mithat's philosophical and religious view was designated by giving examples from Letaif-i Rivayat.

Keywords: Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat Period, Philosophy.

Giriş

15. yüzyıldan itibaren Roma ve Floransa Akademilerinde aydınlar antik çağ bilginlerinin eserlerini Latinceye çevirmişler, bunlar üzerinde uzun yorum ve tartışmalarda bulunmuşlardır. Aynı yüzyılda Gutenberg matbaada ilk kitabını basarken 1519'da Martin Luther, İncil'i Almancaya çevirerek Roma kilisesinden uzaklaşmaya başladığını göstermiştir. Avrupa'nın içinde bulunduğu düşünsel gelişme onu aydınlanma dönemine yaklaştırmaktadır. 15. yüzyılda Avrupa'da bin yedi yüz matbaa ve on beş yirmi milyon basılmış kitap olduğu düşünüldüğünde Batı'nın aydınlanma döneminin temellerini attığı görülecektir. Avrupa elde ettiği düşünsel birikimini 17. yüzyılda İngiltere'de 18. yüzyılda Fransa ve Almanya'da ortaya çıkacak Aydınlanma Dönemi'nin oluşumunda kullanacaktır. Avrupa Francis Bacon, Thomas Hobbes, Voltaire, Montesquieu ve Kant gibi düşünürlerin etrafında aklın aydınlığında yeni bir düşünce sistemi oluşturur. Bu düşünce sisteminde peşin yargılara, dogmalara ve batıl inançlara yer yoktur. Bu sistemde düşünmek, deneylerle gerçekleri irdelemek, bilinenlerden şüphe etmek vardır (Korkmaz, 2011: 13-14).

Aklı ve pozitif bilimleri ön plana çıkaran Avrupa 1750 yılından itibaren başlayan ve dünyanın gidişatına etki eden sanayi devrimini oluşturur. Sanayi devriminde buharın gücü ile insanoğlu dünyayı küçülmüş, değişen ticaret yollarının etkisiyle de dünyayı işlenebilecek bir hammadde ve insanları da işgücü olarak görmeye başlamıştır. Hümanizmi, aklı ve bireyi merkez kabul eden yeni düşünce sistemi Avrupa toplumunda bir din gibi yayılmaya başlamıştır. Bu temel 1789 Fransız Devrimi'ni beraberinde getirmiş ve başta Osmanlı Devleti olmak üzere birçok çok uluslu devlet için tehdit oluşturmuştur (Korkmaz, 2011: 14-15).

Osmanlı'nın batılılaşma süreci üç aşamada ele alınmaktadır. Birinci aşamada Osmanlı yönetici sınıfı Avrupa'nın askeri alandaki üstünlüğünün farkına varmış, bu alanda Avrupa'yı takibe başlamıştır. Osmanlı yönetici kısmında Avrupa karşısında kendini küçük görme emaresi görülmemiş, dini anlamda da herhangi bir şüphe zihinlerde hâsıl olmamıştır. Batılılaşmanın ikinci aşamasında ise askerlik alanında Avrupa'yı takip söz konusudur. Birinci aşamadan farklı olarak askerî okullar açılmış, burada eğitim vermeleri için yabancı öğretmenler getirilmiş ve Batı dillerinden yapılan kitap çevirileri bu okullarda okutulmaya başlanmıştır. Bu aşama ile birlikte Osmanlı'da Batı'ya karşı hayranlık duygusunun ortaya çıktığı söylenebilir. Bu dönemde

* Dr., Öğretmen, MEB.

Avrupa'nun akılcı bilimsel düşünüş yapısının Osmanlı fikir dünyasına ilk yansımalarını da görmek mümkündür. Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle başlayan üçüncü aşamada askeri ve teknik yönden ziyade Avrupaî devlet yönetim tarzı Osmanlı'da takip edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde işlemez hale gelen her ne var ise ıslah edilmesi değil de kaldırılması ve yenisinin kurulması fikrine ulaşılmıştır (Budak, 2008: 410-411).

Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki gelişmelere kayıtsız kalmasının en önemli nedenlerinden biri dört yüz yıllık mutlak dünya hâkimiyetinin verdiği aşırı özgüven duygusudur. Bu aşırı özgüven duygusu devleti kaygıdan uzaklaştırıp savunma ve güvenlik reflekslerinin felç olmasına neden olmuştur. Avrupa kralları ile sadrazam düzeyinde muhatap olan devlet, yabancı devletlerle ilişkilerini düzenleyecek yabancı dil bilen elemanlar dahi yetiştirememiştir. Dış ilişkilerini Fenerli aristokrat Rum ailelerinin Roma'da eğitim görmüş ve Batı dillerini çok iyi bilen bireyleri vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Ne var ki 1821-1825 yılları arasında Mora'da çıkan Rum isyanı Rumların güvenilirliğini sorgulatmıştır ki ancak bundan sonra 1821 yılında "Tercüme Odası" adında bir kurum kurulmuştur (Korkmaz, 2011: 17-18).

Osmanlıda bireysel gayretlerle Batı medeniyetinden tercümelerin yapıldığı bir gerçektir. 1660'lı yıllarda Tezkereci Köse İbrahim Efendi, Fransız astronomlarından Noel Duret'nin 1651 yılında Paris'te basılan eserini Secencil el Eflak fi Gayet el-İdrak adıyla Türkçeye çevirmiştir. İbrahim Mütefferika, Kâtip Çelebi'nin Cihannüma adlı eserini Aristo, Tcho, Brahe ve Kopernik'ten alıntılarla birlikte 1732 yılında basmıştır. İbrahim Mütefferika bunun yanında Andreas Cellarius'un Atlas Celestis adlı eserini Türkçeye çevirirken Şanizade Ataullah Efendi 1812 yılında Baron Von Storck'un eserini Miyar'ül-etibba adıyla ve Hekimbaşı Behçet Efendi İtalyan Antonio'dan Çiçekşısı ve Kolere Risaleleri ile Ruhiyat Risalelerini Türkçeye çevirir (Korkmaz, 2011: 24).

Osmanlı aydınının Batı medeniyetine yüzünü çevirmesinde öncelikle ilk elçiliklerde görev yapanların "sefâretnâme"leri etkili olmuştur. Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet'in tezkiresi yenilik yolunun ilk rehberlerinden kabul edilmektedir. Bunun yanında Mustafa Sâmî Efendi'nin risalesini de Avrupa hayranlığının ve Paris heveslerinin Türk aydınları arasında ilk kıvılcımı kabul etmek de mümkündür (Kabaklı, 1997: 14). Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet, gözlemleri içinde Fransa'nın şehir ve köylerinin gelişmişliği karşısında imrenme duygusu yer alsada bu gelişmişliğin karşısında küçüklük ve şaşkınlık duygusuna da kapılmaz. O, iyi bir gözlemci olarak Paris'in değişik yerlerini gezip notlarını alırken Paris'te yepyeni bir medeniyetin varlığına da tanıklık eder (Kabaklı, 1997: 19). 1839 yılına gelindiğinde Abdülmecit Han'ın padişahlığı döneminde ilan edilen Gülhane Hattı (Tanzimat Fermanı) ile Osmanlı Devleti yüzyıllardır içinde yaşadığı medeniyet sahasından çıkmakta, onunla savaşımlar içinde bulunduğu yeni bir medeniyet alanına girmekte, onun değerlerini kabul ettiğini ilan etmektedir (Tanpınar, 2008: 126). Tanpınar'ın ifadesiyle: "Umumî görüşle, ferman imparatorluğun kendisini garba açması, onu vücuda getiren esasları ve kıymetleri kabul etmesi demektir (Tanpınar, 2008: 128)."

19. yüzyılda akı, hukuku demokrasiyi, özgürlüğü ve devrimi bünyesinde bulunduran modernizm, Osmanlı aydınının can simidi durumuna gelir. Bu can simidine sarılanlardan en önemli isim ise Şinasi olmuştur. Şinasi akılcı bir bakış açısından dünyayı ve değerler düzenini ele alır. O, akılcı fail konumuna getiren bir düşünce yapısındadır. Onun nazarında akıl insanın ve toplumun içinde bulunduğu karmaşadan çıkaracak en birinci amildir (Korkmaz, 2011: 31-32). Sadullah Paşa, Batı'nın teknolojik ilerlemesini hayretle izleyen ve bunun ardındaki gücün pozitivist düşünce olduğunu kabul eden bir Osmanlı aydınıdır. Onun "On Dokuzuncu Asır" adlı manzumesi bu düşüncedeki Osmanlı aydınının özelliğini verir niteliktedir. O, bu manzumesi ile realist bir bakışla dünyayı gözlemleyen insanı anlatır. Gözlem ve deneyimleri vasıtasıyla yeni bir düşünce sistemi kuran insan, olağanüstü olayları ve durumları geçersiz görmektedir. Bu yeni insan dünyayı yeniden yorumlamaktadır (Korkmaz, 2011: 38).

Osmanlı aydınlarının Aydınlanma felsefesi kaynakları ile karşılaşması Berlin üzerinden gerçekleşmiştir. Aydınlanma filozoflarının düşünce sistemleri Osmanlı aydını tarafından Alman yorumları vasıtasıyla tanınmıştır. Bu gerçeğin altında 1855 yılında orta elçi unvanıyla Berlin sefaretine atanan Kemal Efendi'nin yanında Münif Paşa ve Ethem Pertev Paşa'yı da götürmesi vardır. Üç yıl sonra Batı'daki gelişmeleri Türkçeye aktarmayı telif eser yazmaktan daha çok önemseyen, bu yolda "Cemiyet-i Edebiye" adında bir çeviri bürosu kurmayı planlayacak denli dünyadaki gelişmeleri yakından takip eden Münif Paşa, (Enginün, 2010: 41) Berlin'den Voltaire, Fenelon ve Fontenella'dan derlediği çevirilerin yer aldığı Muhâverât-ı Hikemiyye adlı eseriyle dönmüştür. 1859 yılında basılan bu eser kendine Osmanlı kültür dünyasında Batı dillerinden yapılan ilk felsefi ve edebi eser olarak yer bulacaktır. Ethem Pertev Paşa ise Aydınlanma felsefesinin önemli ismi Jean Jacques Rousseau'yu yaptığı çevirilerle Türk aydınına tanıtacaktır (Budak, 2008: 434-435).

Memur olarak Berlin'e giden Münif Paşa burada Berlin Üniversitesi'ne devam etmiştir. Fransa'da ve İngiltere'de pozitivism akımı ortaya çıkarken Almanya'da Geist felsefesi egemendir. Metafiziğe bağlı olan Geist felsefesi bilimle açıklanamayan görüşlere uzak duran pozitivismden daha fazla etkilemiştir Münif

Paşa'yı. Bu da onun bilim ve eğitimin en önemli savunucularından biri yaparken muhafazakâr çizgiyi korumasını sağlamıştır. Münif Paşa kişiliğini şekillendirmede Alman romantiklerinin etkisinde kalmıştır (Budak, 2008: 437-438). Tanzimat'ın düşünsel etkileri 1859 yılından itibaren görülmeye başlar. Bu dönemde Münif Paşa'nın, Muhaverat-ı Hikemiye adlı çevirisinin yanında Yusuf Kâmil Paşa Telemaque adlı çeviriyi Türk düşünce dünyasına armağan eder. Victor Hugo'nun Sefiller'i Hikaye-i Mağdurin adıyla yayımlanırken 1864 yılında Ahmet Lütfi Efendi, Daniel Defoe'nun Robenson Cruzoe, Teodor Kasap 1871-1873 yıllarında Monte Cristo'yu ve Lesage'dan Topal Şeytan'ı, 1872 yılında Türkçeye çevirir. Ziya Paşa, Jean Jack Rousseau'nun Emil adlı eserini 1870, Moliere'den Riyanın Encamı adlı eserini 1881 yılında çevirir (Tanpınar, 2008: 25).

1. Ahmet Mithat Efendi ve Felsefe

Ahmet Mithat Efendi'nin doğduğu 1844 yılında Tanzimat ilan edilmiş, sosyal kurumlarda bazı düzenlemelere gidilmiş olmasına karşın Batı'ya dönük şiir ve nesir görülmemiştir. Bu dönemde Şinasi, Tophane Kalemî'nde çalışmakta, gideceği Fransa için Fransızca öğrenmektedir. Ziya Paşa ise divan tarzı şiirlerini yazmaya başlamıştır. Şinasi'nin Agâh Efendi ile Tercüman-ı Ahvâl gazetesini yayımlamaya başladığında ve Şair Evlenmesi'ni yayımladığında Mithat Efendi on beş on altı yaşlarındadır. Sıbyan mektebini Vidin ve İstanbul'da bitiren Ahmet Mithat, 1861 yılına kadar İstanbul'da kalır ve Galata'da bir yabancıdan Fransızca dersi almaya başlar. Niş'te rüştüeyi bitiren Mithat Efendi, Tuna Vilâyeti Mektubî Kalemî'ne girer. Burada Vali Mithat Paşa'nın himayesine giren Ahmet Mithat, Fransızcasını onun tesiriyle ilerletir. Bu memuriyeti esnasında ilerlettiği Fransızca onun Batı'yı tanınmasına da vesile olur. Bu görevinde iken tanıdığı Muhacirîn Komisyonu başkanı Şakir Bey'in zengin kütüphanesinden yararlandığı gibi Şakir Bey'in aslen Romanyalı olan ve keman çalan karısından da Avrupa kültürünün ilk izlerini de almıştır.

Bağdat'a tayin edilen Mithat Paşa'nın mahiyetinde çıktığı Bağdat yolculuğunda tanıştığı Osman Hamdi Bey Ahmet Mithat Efendi için önemli bir isim olur. Ressam ve arkeolog Osman Hamdi Bey, arkadaşı için okuyacağı kitapların listesini hazırlar ve bunları Fransa'dan getirir. Ahmet Mithat Efendi, bazı Avrupalı yazarların eserlerini okur, onlardan beğendiği bölümleri tercüme eder. O, Bağdat'ta yüzünü Doğu'ya döndürecek iki isimle karşılaşır: Muhammed Zühâvi ve Şirazlı Muhammed Bakır Can Muattar. Bu isimlerin etkisiyle Ahmet Mithat Efendi doğu ilimlerini ve felsefesini öğrenir. Ahmet Mithat Efendi Batı'yı İstanbul'daki ekaliyet grupları ve yabancılarla temasları ile de tanır. Ekaliyet gruplarının yoğun bulunduğu Beyoğlu, Avrupaî kıyafetlerin, makinelerin, tiyatro, operet, varyete gibi sanatsal faaliyetlerin görüldüğü bir yer olmuştur. Beyoğlu'nun bu özelliği birçok Tanzimat yazarı gibi onu da kendisine çekmiştir. İstanbul'a gelen yabancılarla tanışmaktan, konuşmaktan zevk alan Ahmet Mithat, onların anlattıklarının etkisiyle eserler yazar. Bütün bunların yanında o, 1889 yılında Avrupa seyahati ile İstanbul'daki Avrupalılardan öğrendiği Avrupa ve Avrupalıları yakından görme imkânı da bulur (Okay, 1991: 2-6).

Ahmet Mithat Efendi, Dağarcık adında çıkardığı dergide öğrendiği Avrupa bilim ve felsefesine dair bilgileri, dinî akideler çerçevesinde kullanmıştır. Pozitivist felsefeyle ve özellikle Lamarkizim ile İslamî esasları bir arada kullanma gayreti onun düşünce ufkunu göstermesi bakımından önemlidir. Bundan dolayıdır ki Lamarck'tan ilk defa söz eden Ahmet Mithat Efendi, Beşir Fuad tarafından üstat kabul edilmiştir (Tanpınar, 2008: 404). Dağarcık'ta başlayıp Tercüman-ı Hakikat'te devam eden Ahmet Mithat Efendi'nin felsefe merakı felsefe konularını günlük gazete konularına indirmesi bakımından önemlidir. Onda felsefenin insan yaşamında önemli bir yere sahip olduğunu ve felsefeyi insan zihninin pusulası olarak değerlendirdiğini görmekteyiz (Enginün, 2010: 72).

Orhan Okay, Ahmet Mithat Efendi'nin Avrupa'nın felsefi sistemleri hakkında ansiklopedik seviyenin de altında bilgiye sahip olduğunu ifade eder. Materyalizm, nihilizm, anarşisizm, sosyalizm, radikalizm gibi kavramlardan söz etmesinin altında Batı'nın dinsizlik gibi olumsuz akımlarından Osmanlı gençlerini uzak tutma gayreti vardır (Okay, 1991: 268). Ahmet Mithat Efendi, Batı'nın fikrî gelişmelerini maneviyatçılık-maddiyatçılık, ahlakçılık-gayri ahlakçılık boyutunda ele almaktadır (Okay, 1991: 271).

"Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Mithat'la Batının felsefe problemleri üzerine düşünülmeğe başlanır. O zamana kadar Tanzimat düşünürlerini ve yeni Osmanlıları tasalandıran yalnız siyasi düşüncedydi. Batının fikir hayatı ile ancak bu konuya dokunduğu nispette ilgileniyorlardı. Suavi'de, Kemal'de, zaman zaman Descartes ve Pascal'ın adları geçiyorsa da çağdaş Batı felsefesinin problemleri üzerine eğilmeye fırsat bulamıyorlardı. Zaten Gazali ve ibn Sina'yı felsefi düşünce için yeter gören bu nesil, Avrupa'da teknikten, siyasi devrime yarayacak fikirlerden başka bir şey arayamazdı. Halbuki Ahmet Mithat'ta gerek gençlik senelerine ait materyalist eğilim, gerek yaşlılığına ait spritüalist eğilim artık basit bir "İslamcılık" klişesi içine sığdıramayan bir düşünce ufku açacak gibi görünüyordu. Bununla birlikte Ahmet Mithat'ın *vulgarisateur* olduğunu unutmamalı ve bu yayınlardaki felsefe ufkunun darlık sebeplerini burada aramalıdır (Ülken, 1979: 111)."

Pozitif bilimlerin insan ihtiyacına cevap verecek şekilde tabiata uygulanması olarak düşünülen teknik, Ahmet Mithat Efendi'nin önem verdiği bir noktadır. Onun tekniğe karşı beslediği hayranlık Avrupa seyahatinden sonra artmıştır. Mithat Efendi'ye göre Batı'da bilim adamı öğrettiği bilimin sanayiye nasıl uygulanacağını da düşünür. Ya da bir sanatçı meydana getirdiği sanat eserinin bilimin hangi kanununa dayandığını da bilir. Buna karşı bizde birkaç Türk, Ermeni ve Rum Batı'dakine benzer sanatları icra etseler

de bu sanatın bilimin hangi kanunu üzerine inşa edildiğini bilmemektedir. Bunun gibi bilim ile uğraşan bilim adamlarımız da bu bilgilerinin sanayinin hangi alanında kullanılacağını bilmemektedirler. Ahmet Mithat Efendi için teknik tabiatın insanın hükmü altına alınması anlamına gelmektedir. Ona göre insan anâsır-ı erbaayı yani hava, su, ateş ve toprağı kendisine esir etmiştir. Rüzgârı bir yelkene dolduran insan, suyu üzerine yerleştirdiğı gemileriyle merkep gibi kullanmakta, ateşe buharı kaynatmak için aşçılık yaptırmakta ve toprağı yaz meyvesini kışın, kış meyvesini yazın verdirmekte ve madenlerini çıkarmakta, dağları delerek içinden katarları geçirmektedir. Ona göre bilimde ve onların uygulanması anlamında sanayide ilerlersek dünyaya hâkim, tabiat karşısında galip olma imkânımız artacaktır (Okay, 1991: 51-53).

Ahmet Mithat Efendi eserlerinde İslamî bir konuyu idealize edilmiş bir Müslüman tipi ile anlatma yoluna gitmemiş bir yazardır. Bununla birlikte onun dört eserinde İslamiyet'e yöneltilmiş eleştirilere cevap verdiği görülmektedir: Müdafaa, İstibşar, Beşâir ve Nizâ-ı İlm ü Din. Mithat Efendi Müdafaa adlı eserini Türkiye'de yoğunluk kazanan misyonerlik faaliyetlerine karşılık yazmıştır. O yıllarda halka Hıristiyanlık propagandası yapılmakta olup bu eseri ile Mithat Efendi, halkın hem Hıristiyanlığı hem de İslamiyet'i daha yakından tanuması amacını gütmüştür. İstibşar adlı eserinde yazar, Amerika'da İslamiyet'i ele alırken Beşâir adlı eserini Katolik bir ilahiyatçı dostunun isteğı üzerine Hz. Muhammed'in İncil'de müjdelendiğini göstermek için yazmıştır. Nizâ-ı İlm ü Din aslında Draper'in Katolikleri eleştirmek amacıyla kaleme alınmış bir eserdir. Mithat Efendi bu eseri Türkçeye çevirirken Draper'in İslamiyet ile ilgili eleştirilerine cevaplar vermiştir (Okay, 1991: 235-236).

Ahmet Mithat Efendi medeni olmak için herhangi bir dinin mensubu olmanın şart olmayacağını ifade eder. Bunun yanında Ahmet Mithat Efendi, İslamiyet'in Hıristiyanlıktan çok daha fazla medeniyetin ilerlemesine uygun olduğunu altını çizer. Mithat Efendi, Müdafaa adlı eserinin "Din-i Fennî" adındaki on beşinci bölümünde bilime uygun dinin ne olacağını tartıştıktan sonra var olan bütün bilimleri içine alan bir dinin olup olamayacağını sorar ve buna hayır cevabını verir. Çünkü bu din değil olsa olsa bir ansiklopedi olacaktır. Buradan hareketle o, din-i fennîden anlaşılacak olanın dinin fenne aykırı olmaması sonucunu çıkarır. Bunun ardından Mithat Efendi, 19. yüzyılda henüz ulaşılan bilimsel gerçeklere Kur'an-ı Kerim'den ayetleri örnek vererek İslamiyet'in 13 asır önce ulaştığını ifade eder (Okay, 1991: 243-245).

2. Antropomorfik Tabiat Anlayışı

İlk Yunan düşünürleri tabiatı, hylozoist – maddenin canlılığı- açısından ele almışlardır. Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi filozoflar her şeyin bir ruha sahip olduğunu ve ruhun da ince atomlar tarafından meydana getirildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu düşünce yapısı maddenin tek gerçeklik olarak benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Böylece dünyada olan her şey maddi sebeplerin bir sonucu olarak değerlendirilmiş, zihne ya da ruha ait zannedilen her şey maddenin görünümü olarak ele alınmıştır (Düzgün, 2010: 325-326). Aristo düşüncesinde "hareket eden şey" in bilimi olan fizik, "şey" in potansiyel olandan aktüel olana doğru gerçekleşme gayretini, hareketi, ele alır. Aristo'ya göre tabiat (physis) şeylerin kendisinde doğal bir biçimde var olan hareketin ya da eylemsizliğin prensibidir. Aristo hem yaşam ve hareket hem de amaç ve akıl arasında kuvvetli bir bağlantı olduğu kanaatinde (Arslan, 2007: 11-12). Bu bağlamda İshak Arslan şu tespitite bulunur:

Tek tek nesnelere zaman içinde yok olur ve tekrar varlığa gelirler. Fakat bu değişimlerin kendisine göre olduğu *Formlar*, sürekli aynı kalır. Şimdiye kadar varolan Formlar, bundan sonra da var olmaya devam edecektir. Bir başka deyişle tekil varlıklar zamanla değişip yok olsalar da türler aynı biçimde kalacaktır. Platon'un en yüksek ideasının "iyi ideası" olması gibi en yüksek form olan "ilk muharrik"ten en altkine kadar bütün formlar, ilk muharrik'in subütiyetinden pay alır. Öz (essence) ya da doğal bir şeyin formu, onun bireysel gelişiminin nihai gayesi, sonudur; form nesnenin physis'i, yani onun tabiatıdır. Öyleyse, fizik, "physis"i, "form"u, çalışan bir disiplindir. "Physis" ayrıca, formların rasyonel düzeninde, bütün formların toplamıdır da. Öyle ki, bu düzen sonsuz, değişmez, yaratılmamış ve kendi kendini yeniden üretilebilir ve aklıdır. (rational) Bu tablodan açıkça anlaşılacağı üzere Aristoteles, tabiatı antropomorfik bir biçimde düşünmüştür. Ona göre tabiat "şeyleri yapar" ve tam olarak söylendiği üzere "tabiat her şeyi belirli bir gayeye göre yapar (Arslan, 2007: 12)."

Aristo, nesnelere hareket ettiren gücün evrenin dışında olmadığını ileri sürer. Ona göre nesnelere harekete geçiren güç tabiatın içinde yer almaktadır. Buradan hareketle o, tabiatın kendi kendine hareket eden ve canlı bir özelliğe sahip olduğu düşüncesine ulaşır. Bu nedenle Aristo'nun düşünce sisteminde evren, canlı, ruhlı, akıllı ve bu akıl sayesinde düzenli ve amaçlı hareket eden büyük bir organizmadır (Arslan, 2007: 13). Canlı bir varlık olan doğa içinde yer alan madde, değişik biçimler olarak daha yüksek formlara doğru ilerleme kaydeder ki Tanrı'ya doğru yaklaşır ve tanrılıkla dolar (Gökberk, 2012: 76). Ahmet Mithat Efendi'nin yukarıda sözü edilen düşünceleri zaman zaman Letaif-i Rivayat'ı oluşturan hikâyelerinde işlediği görülmektedir. Bunda ise onun Batı medeniyetini şekillendiren düşünsel hareketleri izlemesinin etkisi büyüktür.

Ahmet Mithat Efendi, Niş'te Mithat Paşa'nın gözetiminde bulunduğu dönemde Matbuat Kalemî'nde memur olan Dragan Efendi'den Fransızca dersleri alır. Fransızcasını o hale getirir ki Fransızca konuşmamakta ve yazmamaktadır; lakin Fransızcada yazılmış her türlü eseri okuyacak ve anlayacak seviyededir. Bu konuda o şöyle der: "Bir buçuk sene kadar devamdan sonra bu neticeyi ele getirdim. Artık

kitap okumaya koyuldum. Ama nasıl kitap? Nasıl olursa olsun. ‘Magazin Dezanfan’ gibi küçük çocuklara mahsus kitaplardan bed’ ile Volter’in en âli mebahis-i hikemiyesine varıncaya kadar elime geçen kitabı okurdum. Benim için kitap intihâbı yok idi (Mithat, 2002: 20).” Böylece o, batı kültürü ve felsefesini birinci elden öğrenebilme imkânına kavuşmuştur. Bu okumalar onun çıkardığı Dağarcık adlı dergiye de yansımış, bu derginin daha ilk sayısında Voltaire’nin hayatını yazmıştır (Tanpınar, 2008: 419).

Ahmet Mithat Efendi özellikle Dağarcık’ta Batı felsefî hareketlerini okurlarına yansıtır. O, Dağarcık’ta yayımlanan “İnsan” isimli yazısında insanın evrimci ve natüralist bir açıdan açıklanmasını yapar. Ona göre insan yaratılışı itibarıyla aciz ve başka hayvanların çoğundan zayıf olmasına karşın sonradan kazandığı maddi ve manevi sahadaki özellikleri birbirleri arasındaki rekabetin ürünüdür. Bunun yanında o aynı dergideki bir başka yazısında, “Dünyada İnsanın Zuhuru”nda, Lamarck’ın evrim görüşlerine dayanarak insanın bütün güçlerini sonradan kazandığını ve canlılar serisinin son halkası olduğunu ifade etmiştir (Ülken, 1979: 113-114). Ahmet Mithat Efendi, Dağarcık’ta yayımlanan “Duvardan Bir seda” adlı yazısında duvardan bir ses geldiğini bu sesin kendisine şunları söylediğini ifade eder:

Şaşma! Ben yanındaki duvar içinde bir tuğlayım. Yazdığın bendin sonunda bakalım bundan sonra ne olacağız? dedin, bu söz üzerine düşünmeye başladın, sana bunun için bilgi vereyim. Doğuş için bilgi pek doğrudur, ben de senin gibi doğmuş idim, vücudum arzın merkezinde kaynamakta olan madenler içinde binlerce yıl yandıktan ve buharla kalbolduktan sonra, arzın tabakaları arasında donmuş bir halde binlerce yıl dağınık ve perişan kalmış, en sonra anamın rahmine düşen maddenin içinde toplanmıştı. Ben de senin gibi bu dünyada 45 sene yaşadım. Sanatım hükümet memurluğu idi. Sonunda bir ciğer hastalığına uğradım. Bir gün bana bir durgunluk geldi. Çoluk çocuğumun yanında kulağıma gelen sesleri gayet uzaktan duymaya başladım. Gözlerimin kuvveti, beynimin muhakemesi azalmıştı. Damarlarımdaki kan da uyuşmaya yüz tuttuğundan dilim söylemez oldu. Eşya gözümden uzaklaştı, anlayışım bozuldu. Bir an kendimi karanlık bir geceden daha karanlık bir âlemde yalnız buldum. Nerede olduğumu anlayamadım, ancak evvelki hayal âlemini kaybetmiş olduğumu anladım. Sen dünya dedikleri âleme gelinceye kadar seyahat ettiğin âlemleri kendin o âlemde iken düşünemeyip şimdi dünyada iken geriye bakarak düşündüğün gibi, ben de dünyadan çıkıp bu duvara girinceye kadar gördüğüm şeyleri burada düşünmekteyim. Dünyada hayat yalnız ruhu olanlara mahsus değilmiş, her cisimde hayat varmış. Ben hayata “Varlık” manası veriyorum. Bu hale göre ölüme de “Yokluk” manası vermekteyim. Ancak varlık hiçbir zaman başlı başına kaim olamıyor. Âlemde basit, yani tek başına hiçbir varlık yoktur. Her varlık mürekkep, yani nice varlıkların birbirini tamamlamasıyla yetkin ve tamdır. İşte böylece bütün çiçekler, yemişler, bütün cisimler ve canlılar meydana geldi (Ülken, 1979: 112-113).

Ahmet Mithat Efendi, Batı düşüncesine uzak kalmamış, XVIII. Yüzyıl materyalizminin yanında Sokrat’tan önceki İonya okulunun maddeyi canlı ve ruhlu kabul eden hylozoisme fikrini de eserlerine yansıtmıştır. “Esaret” adlı hikâyede yazar, kahramanı Zeynel Bey ağzından tabiatı kişileştirir, onu musavvir/ressam olarak ifade eder. Bu hikâyede, otuz beş yaşında hiç evlenmemiş biri olan Zeynel Bey, annesinin ve kız kardeşinin ölümlerinin ardından yalnız kalmış; tanıdıklarının tavsiyesi ile bir cariye ile evlenmiştir. Arkadaşı Sıtkı’nın önyak olmasıyla Zeynel Bey bir süre sonra dokuz yaşlarında bir kız çocuğunu, Fitnat’ı, ve ardından da on bir yaşında bir erkek çocuğunu, Fatin’i satın alır. B u çocukların eğitimi ile ilgilenen Zeynel Bey, dört yıl içinde serpilip güzelleşen Fitnat’a âşık olur. Ne var ki Fitnat, Fatin’i sevmektedir. Bunun üzerine Zeynel Bey, Fatin ile Fitnat’ı evlendirir. Düğün gecesi birbirlerinin kardeşleri olduklarını öğrenen Fitnat ile Fatin intihar ederler. Zeynel Bey, kölesi Fitnat’ın güzelliğinden ve şahsiyetinden etkilenmiş; onun eşsiz olduğu kanaatine varmıştır. Tabiat bir Fitnat daha vücuda getirebilir; ama o Fitnat olmaktan çok uzak olacaktır. Burada Zeynel Bey’in tabiatı yaratıcı bir unsur olarak değerlendirdiğini görmek mümkündür:

Musavvir-i tabiat bütün vücudunun ve be-tahsis vechin rengini taklit için beyaz ile pembenin ortasını bir daha bulabilin. Buna yakışık aldırabilecek nezakette bir vücut daha tedarik ederek onu bu surete koyabilin. Hâsılı imkânını bulup da suret-i zahiresince Fitnat’a şebih bir vücut daha tasnî edebilsin! Lâkin bakalım o vücut Fitnat’ın kendi zatına mahsus evza’ını taklit edebilecek mi (Mithat, 2001: 17)?

1869 yılında Mithat Paşa Bağdat’a tayin edilince Ahmet Mithat Efendi de yüz kırk kişilik vilayet kadrosunun içinde Bağdat’a gider. Bu yolculuk sırasında denizi ve deniz yolculuğunu sevecek olan Mithat Efendi, yine bu yolculuk sırasında Avrupa’dan yeni gelmiş olan ressam Hamdi Bey’in yapmış olduğu resimlerden etkilenir (Tanpınar,2008: 401). Bu etki onun eserlerine de yansır. Bu eserlerden biri ise Felsefe-i Zenan adlı hikâyesidir. Zamanını okuma ve öğrenme çalışmalarına ayırmış, zengin bir kadın olan Fazıla Hanım, evliliğe karşı biridir. Fazıla Hanım, ölmeden önce bütün mal varlığını evlatlık edindiği Akile ve Zekiye’ye bırakmış ve onlara evlenmemelerini tavsiye etmiştir. Fazıla Hanım’ın ölümünden kısa bir süre sonra Muhsin Paşa, Zekiye’yi Halep’e çocuklarının eğitimi için davet eder. Burada Zekiye, divan efendisi Sıtkı Efendi ile evlenir. Sıtkı Efendi’nin cihaz halayığı Mah-ı Taban ile evlilik teşebbüsü üzerine üzüntüden verem olur. Zekiye, durumu öğrenip yola çıkan Akile’nin Halep’e ulaşmasından önce ölür.

Felsefe-i Zenan’da tabiat canlı ve yapıcı bir unsur olarak kendine yer bulur. Zekiye Hanım, Muhsin Paşa ve ailesi yanında Halep’e gitmek, dünyayı görmek arzusundadır. Akile Hanım ona cevap verirken tabiatı bakış şeklini de belirtmektedir: “ Rû-yı arz yalnız bu İstanbul ve civarını muhit olan ufuktan ibaret değildir. Sair afakı dahi görüp hazret-i tabiatın her tarafça olan tesiratını muvazene etmek pek nafi bir şeydir (Mithat, 2001: 60).” Zekiye Hanım, Muhsin Paşa ve ailesi ile Halep’e ulaştıktan sonra Akile Hanım’a

yolculuğunu anlatan bir mektup gönderir. Mektubunda denizin güzelliğini anlatan şairlerin denizin yüzeyini “sâha-i simîne” benzetmesine tepki gösterirken Zekiye Hanım’ın tabiatın yapıcı bir unsur olarak değerlendirdiğine dair ifadeleriyle karşılaşmak mümkündür:

O letafet, o safvet neye teşbih edilebilir? Ben hiçbir şeye teşbih edemem. Zira tabiat ecram-ı semaviyeyi nûzzara aynıyle aks ettirebilecek kadar safveti ancak bahre tahsis etmiş ve hele nesimin cüz’î bir tahriki ile bir yıldızın hutut-ı şuaını nice bin parça kırıp kırıp bunların da birini bin göstermek kuvvet-i azimesini dahi bir meziyet-i favkalâde olmak üzere bahre tahsis etmiştir. Şimdi sen insaf et ey Akile! Sâha-i siminde bu meziyet olabilir mi (Mithat, 2001: 63)?

Aynı mektupta Zekiye Hanım, İskenderun’a vardıktan sonra karayolu ile Halep’e gidişlerini anlatır. Halep’e beş altı saat kaldığı vakit karşılaştıkları kayaların insanı adeta karşılamaya çıkmış gibi yolun iki yanına dizildiklerinden söz eder. Yanındaki insanlar “Aman buraya gökten taş yağmış (Mithat, 2001: 64)!” derler. Zekiye Hanım’ın bu söze itirazı kendi içinde tabiatı anlayış şeklini de göstermektedir: “Ne baid mütalâa! Bunlar gökten yağmış olsa bu intizam olur mu? Onları “Tabiat” namında bir nezzam-ı âlem birer birer yerleştirip tanzim etmiş olduğu bedaheten görülüyor idi (Mithat, 2001: 64).”

Akile Hanım, Zekiye Hanım’dan gelen bir mektupta onun Sıtkı Efendi ile evleneceğini anlar. Nasıl ki koyun, kuzusunu şefkat ve sevgi ile emzirir, kadın da tabiatın bir kanunu olarak bir erkek ile evlenir. Lakin daha sonrasında bu koyunun yavrusunu kasabın “yed-i gadrine” bırakması gibi Zekiye de çocuğunun acısıyla baş başa kalacaktır. Bu noktada Akile Hanım’ın tabiatı karşı isyanı görülmektedir; çünkü yapıcı bir unsur olan tabiat, bu olayların gerçekleşmesinde tek suçludur:

Ey tabiat dedikleri cefakâr! Senin bu lütfunu ben istemem. Hiçbir lütfunu istemem. Senin kârın evvelce ağzımıza bir parmak bal çalıp sonra kan kusturmak olduğunu artık öğrendim ise öğrendim. İstemem, istemem! Hatta bu hayatı bile istemem! Evet, hiçbir şey istemem de sana minnet de etmem. Nene minnet edeyim? Ebedî ve cavidanı ne lütfun var ki heves edeyim (Mithat, 2001: 79-80).

Akile Hanım, gelen telgraf ile Zekiye’nin yanına gitmek üzere gemiye biner. Seyahati sırasında tabiat güzelliklerini temaşa eder ve bunlara hayran kalır. Lakin sonrasında kendini toparlar ve şu şekilde düşünmeye başlar:

Ah seni gidi adam aldatıcı cefakâr! İşbu afaka mücerret başımızı belâdan belâya sokmaktan gayri ne maksada mebnî ziynet verdin? Şu bahre bunca letafet vermişsin. Bunu mücerret bizi hayran etmek için mi yaptın? Ne mümkün! Ona kim aldanır? Şimdi bir sırasını düşürsen asla merhamet ve şefkat yüzü göstermeyerek cümlemizi bu denize boğarsın ya! İnanmam, inanmam! Senin bu alâyil ve nümâyişine kapılmam! Âlemi sana minnettar eden hayata bile bir ehemmiyet vermem (Mithat, 2001: 82).”

“Ölüm Allah’ın Emri” adlı hikâyede, emekli Binbaşı Ensesi Yamalı Kanlı Mustafa Paşa’nın yeğeni Sıtkı, paşanın konağında kalmakta ve buradaki odalık ve cariyelere dersler vermektedir. Zamanla Sıtkı bu cariyelerden Sinesaf’a âşık olur. Mustafa Paşa’nın kethüdası Behice Hanım ise Sıtkı’ya ilgi duymaktadır. Sıtkı’nın kendisi ile birlikte olmayacağını anlayan Behice Hanım onu Sinesaf’tan ayırmak için oyun tertip eder. Fakat bu oyun anlaşılınca kendisi konaktan kaçarken Sıtkı ve Sinesaf birlikte mutlu bir hayat yaşarlar. Bu hikâyede tabiat, terbiye edici ve şekillendirici bir kadın olarak işlenmektedir. Sinesaf’ın anlatıldığı aşağıdaki alıntıda tabiat çocuk terbiye eden bir adam olarak vasıflandırılmıştır:

Pekâlâ bu kız macera-yı aşk ve seveda ne olduğunu bilmez mi idi? Ahmak değil idi dedik a! Bilmesi lâzım. Hatta sonraki ahvali ispat eyledi ki mürebbi-i tabiat maye-i hilkatini sırf aşk ve seveda ile yoğurmuş. Ancak tab’ında o kadar ulüvv-i cenap var idi ki kahraman-ı aşka mağlup olmayı nefsi için nev-umma züll addeder idi (Mithat, 2001: 207).

“Suizan” adlı hikâyede kahraman anlatıcı ve Simon Efendi, bir tesadüf eseri karşılaşır ve Simon Efendi kahraman anlatıcıyı yazlık evine davet eder. Arkadaşının Polin adında bir kızla evlendiğini öğrenen kahraman anlatıcı, yazlık eve geldikten sonra buradaki Mösyö Şarl ile Polin arasındaki yakınlıktan şüphelenir ve bu ikisi arasında bir ilişki olduğu kanaatine ulaşır. Bu yazlık evde geceyi geçiren kahraman anlatıcı, gecenin bir yarısı Polin ile Mösyö Şarl’ın bahçedeki bir kulübede buluştuklarını görür. Buraya Simon Efendi de gelir. Bir felaketin olacağından korkan kahraman anlatıcı, gerçekte insanların akşam yedikleri erikten rahatsızlandıklarını ve bu kulübenin de tuvalet olduğunu öğrenir.

Simon Efendi, arkadaşı için akşam yemeği tertip ettirir. Polin’in isteği ile sofraya bahçeye bakan genişçe bir balkona kurulur. Bu noktada tabiatın bir insan gibi hikâyede etkin bir rol oynadığı görülmektedir

Gece ise tamam ayın on beşinci gecesi olduğundan gündüzün güneşine bedel, gece dahi tam daire olarak ay doğup gündüzün gecedin hiçbir farkı olmamış ve bahusus kurs-ı kamerin uzaktan cereyan etmekte bulunan Sen nehri vasıtasıyla nazarımıza aksettirdiği ziya-yı simîni şua’-ı şems kadar nazlı olmayıp da âleme arz-ı didar eylediği zaman kendisini doya doya görmekten nazarı menetmemesi, gündüze nispetle başkaca bir meziyet addedilebilmekte bulunmuş idi. Temaşa-gâh-ı semanın benat-ı ecramı perde-i sehabî büsbütün kaldırarak saha-yı temaşada icra-yı lu’biyat arzusunda iken geriden kamer asılsa nazar-gâg-ı nuzzara daha ziyade sokulmaya besbelli evvelce yol bulmuş olduğundan diğerleri uzakça kalmış ve bundan bayağı canları sıkılarak aralıkta bir gözlerini yumup kıpırdıklarına bakıldıkça âdeta ağlamak derecesine gelmiş oldukları anlaşılmakta bulunmuş idiyse de kulüb-ı erbab-ı temaşa ıslah-ı beyn için bunların dahi uzaktan uzağa icra-yı lu’biyat etmelerine razı olmuş idi. Fakat çare ne? Bu temaşa-gâhda kamer yine yalnız kalmayıp evvelâ tabiatı kendi tarafına celp ederek badehu bahçelik ve ağaçlık içinde olan ve cins ve miktarlarının tayin ve tadadı en büyük muhasiplerin bile havsala-yı aklâmından hariç kalan kuşlar dahi tabiatı tebaiyetle mehtabiye faslından icra-yı ahenk etmeye başlamalarıyla ecram-ı sairinin hatırı kalmasın ama nûzzar, nazarlarını yalnız kamere hasr ve tahsis etmekte bulunmuşlar idi (Mithat, 2001: 7-8).

Yukarıdaki uzun alıntıda görüleceği üzere Polin ve Şarl'ın birbirlerine gizli gizli bakmalarına imkân tanımayacak derecede ay etrafı aydınlatmakta bu da iki sevgili zannedilen Polin ve Şarl'ın üzüldüğü düşüncesini uyandırmaktadır. Her ne kadar masanın etrafındaki insanlar buna dikkat etmese de iki sevgilinin dikkatlerini birbirlerinden uzaklaştırıp kendine bağlayan tabiatın ta kendisi olmaktadır. Adeta tabiat, yemek masasında yer alan insanlardan biriymiş gibi etkin bir rol oynamaktadır hikâyenin gelişiminde.

Hikâyenin ileriki satırlarında bu defa tabiatın Polin'in bir rakibesi gibi zikredildiği görülmektedir. Hikâyenin anlatıcısı Polin'in odasından dışarıya çıkışını şu şekilde anlatır:

İşte ben şu tasavvurla hab ve rahatımı kaybederek aradan bir iki saat geçtikten sonra bir de üst katın divanhanesinden doğru bir hışıltı işitilmeye başladı. Acaba bu hışıltı nedir diye hanenin methaline nazır olan pencereye koştum. Ne koşayım? Ne göreyim? Polin az telâşe ile merdivenden aşağı iniyor. Henüz ütülenmiş olan beyaz gecelik gömleğinin hışıltısı bahçede nesim-i lâtifin tahrikiyle yaprakların bir iki saatten beri kuvve-i samiaya halâvet-bahş olan şakurtısına rekabet ve tefevvuk ediyor (Mithat, 2001: 9).

Tabiatın unsurları ile kadının özelliklerinin bir arada hatta birbirine rakip birer varlık olarak ele alındığı tespit edilmektedir. Polin'in yeni ütülenmiş beyaz gecelik gömleğinin çıkarttığı hışıltı ile rüzgârda yaprakların çıkardığı hışıltının işitme kuvvetine verdiği zevk kıyaslanmakta hatta insanî özelliğin tabiatın üstüne çıktığı vurgulanmaktadır.

3. Tabiat Kanunu

Geleneksel tabiat düşüncesinin merkezini “canlılık” teşkil ederken 17. yüzyıl ve aydınlanma döneminin “tabiat” anlayışının merkezinde “düzen” yer almaktadır (Arslan, 2007: 26). Newton, “Principa”nın takdiminde gezegenlerin hareketlerinden kurulu yıldıza, ay ve gelgit olaylarına kadar birçok gerçekliği mekanik prensiplerle açıklama yoluna gitmiştir. O, dünyayı fiziksel zorunluluklar sonucu hareket eden eylemsiz cisimlerden oluşmuş bir makineye benzetir ve onun düşünen nesnelere varlığından etkilenmediği önerisini ileri sürer. Oluşan bu mekanist sistem insan bedeni ve beyninin, amaçsız bir makine olan fiziksel evrenin birbiriyle etkileşim halinde olan maddi parçacıklar bütününden farklı olmadığı düşüncesini doğurmuştur. Laboratuardaki küçük bir parçacık ile en büyük gezegende de aynı şekilde işleyen Newton'un hareket ve çekim yasaları bütün nesnelere uygulanabilir özelliktedir ve mekanik bir sistemin gerçekliğini göstermektedir (Arslan, 2007: 27-29). Onun düşünceleri dünyanın işleyişinde değişmeyen yasaların varlığını ve dünyanın her ayrıntısının önceden kestirilebilir ama karmaşık bir makine olduğu düşüncesini beraberinde getirir (Arslan, 2007: 31).

Mekanikçi felsefenin güçlenmesinde biyolog Harwey'in insanın kan dolaşımını keşfi önemli bir rol oynamıştır. O, tanrısal bir kaynaktan geldiği tahmin edilen ve özellikleri sırlarla açıklanmaya çalışılan kan dolaşımını bugüne benzer şekilde açıklamıştır. Bu keşif, insanın da mekanik kurullarla işleyen bir yapıya sahip olduğu düşüncesini doğurmuştur (Arslan, 2007: 36). “Makine İnsan” kitabının yazarı Julien Offray de Lamettrie, organik hayat ile ruhî hayatı birbirlerine paralel olarak ele alan Hollandalı hekim Boerhave'nin de etkisiyle bireyin biyolojik yapısında meydana gelen değişikliklerin onun ruh dünyasına da etkide bulunduğunu ileri sürmüştür. Gökberk onun düşüncesini şu şekilde açıklar:

Yaptığı birçok araştırma ve deneyimlerle *organik hayatın* da mekanik nitelikte olduğunu göstermeye çalışan Lamettrie'nin ama asıl göz önünde bulundurduğu, duyan, düşünen, isteyen *ruhun* da maddenin bir parçası olduğunu ortaya çıkarmaktır. Ona göre, ruh, bedenin öteki görevleri (fonction) arasında bir *görevdir* ve bu görevin organı da beyindir. İnsanın düşünebilmesi, ona hayvanlar karşısında bir üstünlük kazandırmıştır. Ama insan ruhunun bu yüksek gelişmesi, beynin kıvrımlarının çok incelmış olmasındandır. Bu da insana çok geniş bir hatırlama yetisi kazandırıp onun boyuna daha iyi yetişmesini olanaklı kılmıştır (Gökberk, 2012: 314).

Tanzimat dönemi eserlerinde aşkın tabiat kuvveti olarak ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerden biri Şemseddin Sami'nin “Taaşuk-ı Talat ve Fıtnat” adlı eseridir. Bu eserinde yazar aşkı “bir emr-i tabii” olarak ele almakta, aile veya cemiyet tarafından aşka karşı çıkarılan engellerin istenmeyen durumları beraberinde getireceğini ifade etmektedir (Kaplan, 2010: 79). Mehmet Kaplan bu durumu şu şekilde açıklar:

Burada aşk, hayvanlarda bile bulunan bir “tabiat kuvveti” olarak tasvir edilmiştir. Batı edebiyatında Jean-Jacques Rousseau, tabiatı cemiyetin sun'î kaidelerine karşı çıkarmıştır. Romantizm, insanla tabiat arasında sıkı bir münasebet kurmuştu. Bu görüş tarzı Tanzimat'tan sonra Türk edebiyatına da girmiş ve Batıda olduğu gibi, cemiyetin sun'î kaide, görenek ve geleneklerine karşı kuvvetli bir silah olarak kullanılmıştır (Kaplan, 2010: 81).

“Tabiat kuvveti/kanunu” düşüncesini Ahmet Mithat Efendi'nin “Teahhül” adlı hikâyesinde bulmak mümkündür. Sabire Hanım ders vererek ve el işleri yaparak günlerini geçiren, evliliğe karşı biridir. Onun bu evlilik karşıtlığının sebebini soran öğrencisine Sabire Hanım, başından geçen bir olayı anlatır. Buna göre Sabire Hanım, komşu konağa yerleşen bir miralayın yirmi yaşlarında ve günlerini okuma, yazma ve müzik dinleme ile geçiren oğlu Mazlum Bey'e âşık olur. Bununla birlikte Mazlum Bey, Hayfa isminde bir kıza âşıktır. Mazlum Bey ve Sabire Hanım ailelerinin de etkisiyle evlenirler. Bu arada Hayfa bir kaşıkçı kethüdasının oğluna verilmiştir. Bunun üzerine Hayfa ile Mazlum Bey intihar ederler. Bu olay, Sabire Hanım'ı evlilik kurumundan soğutmuştur.

Mazlum Bey'in sevdiği kız Hayfa intihar etmeden önce yazdığı mektupta kendisi ile Mazlum Bey'in tanışmasını anlatır. Mazlum Bey ve Hayfa tesadüfen karşılaşır ve birbirlerini severler. Mazlum Bey haftada birkaç kez Hayfa'nın evinin önünden geçtiği gibi seyir yerlerinde de buluşurlar. Ne var ki bir süre sonra halkın diline düşmekten kurtulamazlar. Bu durumu anlatırken Hayfa tabiat kanununun etkisini belirtmektedir:

Bizim memleketin hâlini tarif iktiva etmez ya. Böyle bir hâl bir kızın iffet ve ismetini kaybetmiş olması hükmüne medar olabildiğinden konu komşu nazar-ı dikkatini ve lisan-ı ta'n ve teşnii bize hasrettiler. Keyfiyeti peder dahi duydu. Kıyametleri kopardı. Lâkin kıyamet koparmaklığın faydası ne? Bu bapta beni veyahut Mazlum'u tayip etmeğin ne lüzumu var? Şu hâl tabii bir şeydir. Tabiatın hüküm-i ceberutisi altından çıkılabilmek mümkün ve mutasavver midir? Ama bunu kim anlar kim dinler? Biz mahalle içinde müşarbi'l-benan olduk gittik (Mithat, 2001: 53).

"Yeniçeriler" adlı hikâyede Civelek Hüsni, Üsküdar'da kayıkcılık yapan bir yeniçeridir. Bir akşam iki kadın müşterisi gelir. Kız görmeye gelen bu ana-kız konuşmaya dalmış İstanbul kısmındaki evlerine geç kalmışlardır. Kayık yol aldıktan sonra Civelek Hüsni laubali sözlerle kızdan söz etmeye ve onu kendisine istemeye başlar. Kadın öncesinde durumu idare etmeye çalışsa da Civelek Hüsni'nün konuşmalarından çekinir ve adamın isteği doğrultusunda konuşmaya başlar:

-(Korkusundan dudakları çatlayarak) Niçin beğenmesin oğlum? Senin gibi babayığidi kim beğenmez.

- Hah şöyle! Yola gel. Lâkin valide hanım vallahi canım pek sevdi. İşte ben de gencim, hem de evlenmek hevesindeyim. Sizin Cellât baba beni kendine damat etsin. Hazır sözü açtık, gel şu pazarlığı kesiverelim. İşte kolumda bir gümüş pazubent var. Şunu nişan vereyim (Mithat, 2001: 179).

Kadın ve kızının da bu adama gönlü kayar. Adamın fiziksel çekiciliği kızın dikkatini çekmiş ona meylini arttırmıştır. "Binaberin validesi yeniçeri ile konuşur iken kız aralık buldukça Hüsni'nün yüzüne bakar ve yüzüne baktıkça kendisini kaybederek zahir-i hâlden dahi görülür idi ki biçarenin yüreği su gibi Hüsni'ye doğru akar idi (Mithat, 2001: 180)." Bu noktada yazarın kadın ile erkek arasındaki ilişkinin tabiatın bir gereği olduğunu söylediği görülmektedir:

Ama diyeceksiniz ki yeniçeri zamanında bir kızın bu dereceye kadar cür'eti mümkün müdür? Acap! Yeniçeri zamanı olmakla yüreklerin hissi başka bir hâlde bulunmak olabilir mi? Yeniçeri asrı hükm-ü tabiatı da değiştirmiş mi idi? Kız yalnız buna cür'et değil, bakınız daha nelere cesaret eyledi (Mithat, 2001: 180).

"Bir Tövbekâr" adlı hikâyede insanın tabiat kanunlarının esiri olduğu düşüncesi verilmektedir. Mirasyedi Feda Efendi, bir arabada gördüğü evli bir kadın olan Talat Hanım'a âşık olur. Feda Efendi, kocası Murtaza Efendi'nin olmadığı bir gün Talat Hanım'ın evine girer ve kendisine âşık olduğunu ve aşkı uğruna Murtaza Efendi'yi öldürebileceğini söyler. Bir süre sonra eve gelen Murtaza Efendi'nin sesini duyan Feda Efendi, korkusundan kaçır ve kendine münasip bir kız ile evlenir. Feda Efendi, Talat Hanım'ın kendisiyle birlikte olmamakla bir felakete sebep olacağını söyler ve şöyle devam eder: "Sevmek sevilme âdetini biz icad etmedik. Bunlar tabiatıta mevcut olan şeylerdir. Siz fevka't-tabia bir kadın olacak değilsiniz a (Mithat, 2001: 432)?" Yazarın yorumu, sosyal kurallara uymanın tabiat kanunlarına uymak manasına geldiği yolundadır. Buna aykırı davranışlar tabiatın hükmüne aykırı davranış demektir:

Evet! Talât eğer bu tabir caiz ise fevka't-tabia bir kadın idi. Veyahut daha doğrusu tamam tabii bir kadın idi. Zira hukuk-ı zevciyete riayet etmek tabiat-ı beşeriyenin ve tabiat-ı maslahatın mukteziyat-ı esasiye ve asliyesinden olup bu hukuk-ı mukaddeseye riayet etmeyenlerdir ki hükm-i tabiatı ihlâl ile her hududun haricine çıkmış olurlar (Mithat, 2001: 432-433).

4. Tabiata Kaçan İnsan

İnsanlar arasında eşitsizliğin varlığını kabul etmeyen Rousseau, toplumsal yaşamın doğal yasa ile yönetilmesi taraftarıdır. O, insanın özünde iyi olduğunu; ancak uygarlığın onu kötüleştirdiği kanaatinde (Aydın, 2011: 195). "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma" da Rousseau, ilk insanın yiyeceğini ormanlardan sağladığını, tek başına yaşadığı bu "doğa durumunda" mutlu olduğunu ifade eder. Bu mutlu yaşantı içinde insanoğlu herkes ile eşittir ve çalıştığı sadece kendisinedir. Rousseau, bu "doğa durumu" nun tarımın ve mülkiyet fikrinin ortaya çıkmasıyla son bulduğunu belirtir. Toprağın işlenmesi onun bölünmesini bu ise hak ve haksızlık kavramlarını beraberinde getirmiştir. Doğal eşitliğin yok olması, insanlar arasında tembellik ve lüksün yaygınlaşması ve genel düzenin ortadan kalkması sonucunu doğurmuştur. Bu yeni durum ise insanlar arasında bir "sözleşme"yi zorunlu kılmıştır. Bu sözleşme ile toplum içindeki eşitsizlik pekiştirilmiştir.

Rousseau'ya göre bir toplum içinde doğan ve büyüyen bireyin "doğa insanı" gibi hayat sürmesi mümkün değildir. İnsanın içinde bulunduğu olumsuz şartlardan uzaklaşması ise kültür hayatını doğa durumuna yaklaştıracak bir çaba ile mümkündür. Bu ise herkesin birbiriyle eşitliğini kabul etmek ve bireye doğal haklarının verilmesi ve bunların korunması ile gerçekleşecektir (Gökberk, 2012: 340-341). Rousseau'nun tabiat anlayışı tabiatın güzel medeniyetin çirkin olduğu ve kırdan yaşayan insanların şehirde yaşayan insanlara göre daha mutlu olduğu yönündedir (Kaplan, 2009: 280). "Jean Jacques Rousseau'da açık olarak görüldüğü üzere, tabiata gidişin sebebi de budur. Çünkü tabiat, bilhassa cansız tabiat, bulutlar, ışıklar ve sular, insanların hayvanî arzularından, ihtiras ve kinlerinden uzaktır (Kaplan, 1998: 302)."

Letaif-i Rivayat'ta tabiata dönme arzusunun kendine yer bulduğu söylenebilir. "Firkat" adlı hikâyede Memduh Bey, Ata Bey'in yanında büyür; bilgili, görgülü, ilmin her türüne vakıf biri olarak devlet

dairelerinde memuriyete başlar. Bir süre Ceride-i Havadis'te çalışır, dünya hakkında bilgi sahibi olmanın güzelliğini burada görür. Bir süre sonra da dünyayı görme iştiağı ile dolar. Kafkas Dağları'nda yaşamak ister. Bu duruma karşı çıkan Ata Bey'e Memduh Bey'in cevabı şu şekildedir:

Tynetim dahi bedeviyete daha yakın. Fikrimi İstanbul gibi birçok milyon nüfuslu bir memlekette her gün bin havadis iştirak ve bin türlü şey görerek perişan etmekten ziyade, meselâ bu geceyi bir dağ başında ve bir mağara içinde veyahut bir köylü kulübesinde geçirerek yalnız o dağın veya o mağaranın veyahut o kulübenin ahval-i hususiyesiyle meşgul etmeyi kendimce daha hafif görüyorum (Mithat, 2001: 125).

5. Yaraticısını Kavrayan İnsan Akli

"İnsan aklına dayalı biçimde ortak tecrübe alanı durumundaki tabiat hareket etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya çalışan felsefî faaliyete tabiat teolojisi denir (Düzgün, 2013: 326)." Bu bağlamda Tanrı hakkında en temel bilgi alanı olarak düşünülen tabiat "varlık kitabı" şeklinde tarif edilmiştir. Tabiat ne kadar Allah'ın varlığına tanıklık eden semboller dünyası olarak yaratılmışsa insanlığı da bu semboller dünyasını yorumlayabilme kabiliyeti ile donatılmıştır (Düzgün, 2013: 326). Ahmet Mithat Efendi'nin Batı düşünce dünyasından Voltaire'i yakından incelediği bilinmektedir. Voltaire'in düşünce yapısı tabiat teolojisi paralelinde ilerlemektedir. O, akılcı bir yöntemle incelendiğinde evrende var olan ve herkesin rahatça gözlemleyebildiği bir düzenin olduğu ve bu düzenin akıllı bir yaratıcıyı gerektirdiği kanaatindedir (Okumuş, 2008: 45). O, okunması gereken asıl İncil'in tabiatın kitabı olduğu düşüncesindedir. Voltaire'e göre saatin onu yapan saatçinin varlığını kanıtlaması gibi küçük bir pire insanlara Tanrı'nın varlığını hatırlatmaktadır (Kalın,2007: 59).

"Firkat" adlı hikâyede Memduh Bey'in babası, aklını kullanarak bu evrenin bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaşır. Yazar, Memduh Bey'in babasının ümmî olmasına karşılık kendisinin bir halikın mahlûku olduğunu, bu halikın güneşi, ayı, yıldızları kendisi gibi yarattığını, şimşekleri onun çaktırdığını, yağmuru onun yağdırdığını, otları, çiçekleri, ağaçları yetiştirdiği gibi onlara güzel kokular ve şekiller verenin de bu halik olduğunu bildiğini söylemektedir. Bu biliş, bilgiden değil, histen, idrakten kendi kendine ilhamdan kaynaklanmaktadır.

Ama bazı ukalâ bu halika "tabiat" demişler. Onun nesine lâzım. Kendisi herhalde bilir ki bu halik adı ne olur ise olsun güzel bir zat. Zâtı vücudunu mu muktezî yoksa vücudu zatını mı bu davadan dahi haberi bile yok. Sevimli, ihsanı çok, in'âmı çok, hatta kendisine güzel güzel çocuklar ihsan etmiş, hususiyile o çocukları kendisinin sevdiği gibi yaratmış, yalnız kendi çocuklarını değil ya, her çocuğu babasının memnun olacağı bir surette yaratmış. Çünkü görüyor ki her baba evlâdını seviyor (Mithat, 2001: 118).

6. Vahdet-i Vücut ve Letaif-i Rivayat

Ahmet Mithat Efendi'nin düşünce dünyasını zenginleştiren isimlerden biri Bağdat'ta tanıştığı Can Muattar'dır. Bu zat, İran'ın Fürd yöresi halkından olup Şi'a mezhebine göre eğitim görmüş; lakin Caferî mezhebi hakkında kuvvetli şüphelere düşmüş; Protestan misyonerleri ile münasebete geçmiş ve Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Bu yolla Hindistan'a giden ve misyoner okullarında bulunan Muattar bu defa Hıristiyanlıktan kuşkulmuş, Yahudiliğe geçmiş hahamlık mertebesine kadar ilerledikten sonra Mecusilikle ilgilenmiş, Arabistan'a gidince Kur'an'ı yeniden okumuş ve Kur'an'ın özündekilerin insanı aydınlatmaya yeterli olduğuna kanaat getirmiştir. Farsça, Arapça, İbranice, Hintçe ve İngilizceyi en ince ayrıntılarına kadar bilen Muattar'dan Ahmet Mithat, ders almaya başlar. Bu ders şeklini Mithat Efendi şu şekilde anlatır:

El-hâsil derse başladık. Koca mecnun! Üç beş âyeti okur. Evvel emirde sebep-i nüzûlüne dair icâb eden mâlûmât-ı tarihiyeyi verir. Sâniyen müfessirîn-i kirâmın suret-i tefsirlerini ezberden hikâye eder. Nihayet bu âyetleri hikmetle bil-mukâbele hükümlerinin kabulünde kimsenin tereddüt edemeyeceği bir suretle telkin eyler (Mithat, 2002: 38).

Ahmet Mithat Efendi'de her türlü kadim bilimin İslamiyet'le ve Kur'an ile uyduğuna dair düşüncenin kaynağında yine Muattar'ın etkisi söz konusudur. Şöyle ifade eder Mithat Efendi:

Hele istifâdemîn bir cihetine hiç bahâ takdir edemem. O dahi hakikat-ı mahzânın fikr-i Kur'an'dan ibaret olduğu ve efkâr-ı sâire içinde dahi mahz-ı hakikattan bir şey olsa bile zihnin ihtiyâcına kâfi derecede olamayacağı kaziyesidir. İlm-i edyânda taammuk etmiş olan fuzalâ-yı şarkiye ve garbiyenin esâmisini bu zâtın öğrenip âsârını muahharen peyderpey mütâlaa etmiş olmağım dahi istifadelerim cümlesinden addolunsa becâdır (Mithat, 2002: 38).

Gerek kendi okumaları ve gerekse Muattar'ın dersleri ile İslam felsefesine dair bilgiyi elde eden Ahmet Mithat Efendi, bunları yüzeysel de olsa Letaif-i Rivayat'a yansıtmıştır. Tasavvuf terminolojisinde "fena", bireysel iradenin, benliğin ve Allah'ın dışında her şeyin izlerinin yok olduğu hali ifade etmektedir (Afifi,1996: 198). Bunun neticesinde derviş ya da sufi varlık âleminde yalnızca Allah'ı görür ve onun varlığını, fiilini ve iradesini hisseder. Beyazid-i Bistami tasavvufta kullanılan anlamıyla "fena" kavramını ilk kullanan olmuştur. O, fena halini manevî yükselişin en üst mertebesi olarak ele almıştır. O, bu noktada şu ifadeyi kullanır: "Ben Hakk'tan Hakk'a doğru sefere çıktım. Sonunda içimden birisi bana şöyle seslendi: 'Ey kendisi Ben olan kişi! Sen fena fillah makamına eriştin!' (Afifi, 1996: 200)" Bununla birlikte "el-Luma" adlı eserin sahibi Ebu Nasr es-Serrac ve "er-Risale" adlı eserin sahibi Ebu Kasım el-Kuşeyrî, sufinin insanî sıfatlardan arınıp ilahî sıfatlara bürünmesi düşüncesini kabul etmezler. Serrac, Allah'ın kulunun kalbine inmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını, zâtı ve sıfatlarıyla sonradan yaratılmış bir varlığa benzemediğini, bazı kişi ve eşyalara girmesi inancının doğru olmadığını ifade etmiştir (Afifi, 1996: 205).

Hicri 638 yılında vefat eden Muhyiddin ibn Arabî, vahdet-i vücüt düşüncesini sistemleştiren kişidir. Ona göre her ne kadar insanî duyularımız, görünen dış dünyada sayısız varlıkların olduğunu algılasa, aklımız Allah'ın yanında dünyada onun eseri olan yaratıkların varlığını kabullense de gerçekte varlık âleminin tek bir gerçeklik olduğunu, onun özelliklerinde ikiliğin ya da çokluğun bulunmadığını ifade eder. Bunun yanında o, sufinin kendi nefsinin yanında diğer bütün yaratılmışlardan fena bulup Allah ile bütünleşmesi sonucunda ulaşılan mistik tecrübeyi yaşaması gereğini de vurgular. Keşf ve zevkten mahrum olan aklın bu vahdeti tam anlamıyla idrak etmesi mümkün değildir (Afifi, 1996: 211). Bu durumu o şu şekilde ifade eder: "Bakmadı gözüm O'nun simasından başkasına/ Sözünden gayrı bir söz duymadı kulağım (Afifi, 1996: 211)."

Letaif-i Rivayat'ta yukarıda sözü edilen düşünce biçiminin ele alındığı görülmektedir. "Firkat" adlı hikâyede Memduh Bey, babasını ve ardından annesini sekiz yaşında kaybetmiştir. Annesinin cenazesi evden çıktıktan sonra ve sokağın köşesini döndükten sonra evine giren Memduh Bey, bir anda annesinin peşinden koşmaya başlar. Mahallenin servet sahiplerinden Ata Bey onu görerek "Oğlum nereye gidiyorsun?" diye bir soruyu ağzından geçirir. Bu durumu yazarın izahı ilginçtir:

Fakat bu lâkırdıyı Ata Bey kendiliğiyle ağzından kaçırmadı. Belki Cenab-ı Hak Memduh'un lisanıyla kendisine vereceği bir cevabı vermeye münasebet olmak için Ata Beyin ağzından öyle bir suali yine kendisi irad eyledi. Ve bu suale dahi şu vechle cevap verdi. "Anamın arkasından gidiyorum. Ne yapayım, evde kimi bulayım, bari gideyim anamın mezarı üstünde oturayım, ne kadar olsa yine anamın mezarıdır. Evimiz burası oldu derim (Mithat, 2001: 120)."

Burada Ata Bey de Memduh Bey de asıl konuşanın aracılarıdır. Adeta onlar sahnedeki kuklalar olup onlar konuşuyormuş zannetsek de asıl onları konuşuran daha yüce bir varlıktır.

7. Ahmet Mithat Efendi'nin Düşünsel Değişimi

Ahmet Mithat Efendi, Dağarcık'ta yayımlanan "Duvardan Bir Seda" adlı yazısının ardından Rodos'a sürülür. Bu sürgünün ardından onda düşünsel değişim görülür. Avrupa'ya ve Hıristiyanlık âlemine karşı İslamiyet'i savunan bir kimliğe bürünmüştür. O, olgunluk yaşlarında dinci (theiste) spirüalisttir; materyalizm ve pozitivizmden uzaklaşmıştır (Ülken, 1979: 114). Orhan Okay, Ahmet Mithat Efendi'nin 1873 yılında Rodos'ta sürgündeyken çektiği maddi ve manevi sıkıntıların birdenbire bir iç huzuruna dönüştüğünü belirtir. Bu dönemden önce yazarın kendisi dine lakayt Osmanlı aydınlarını umursamaz durumdadır. Fakat Müdafaa adlı eseri ile dinsizlik cereyanının ülkesine de sirayet etme tehlikesinin huzursuzluğu onda artar. Bundan sonra onun hemen her eserinde bu endişelerinin yansımaları görülmeye başlar ki Orhan Okay bu değişimin başlangıcını 1883 yılı olarak belirtir (Okay, 1991: 262). Bu durumu Ülken şöyle ifade etmektedir:

Ahmet Mithat, "Dağarcık'ta materyalizme meyilli olduğu halde, hayatının ikinci devresinde İslam ahlakına ve doktrinine bağlı kuvvetlendi ve ilk fikirlerinden vazgeçerek *atheisme* ve *materialisme*'i savunan yazarlara hücum etti. Bu ikinci devrede meselâ Draper'in "Din ve ilim çatışması" adlı kitabını tercüme ettiği gibi, ayrıca onu tenkit eden bir risale yazdı. Fikirlerinde tanrısızlıktan dinciliğe, materyalizmden spirüalizme doğru bu keskin değişime, sonraki yazılarında gittikçe kuvvetlendi (Ülken, 1979: s.111).

Ahmet Mithat Efendi'nin bu değişim sürecini anılarını kaleme aldığı "Menfa" adlı eserinde görmek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi, Rodos'a geldikten üç gün sonra arkadaşı Tefvik Bey ile kimseyle görüşüp konuşmamaları için Rodos zindanı denilen gerçekte ise Osmanlıların burayı fethinden önce Rodos şövalyelerinin lideri Grandmaitre ismindeki liderlerinin kaldığı yere hapsedilir. Yazar ve arkadaşı buranın hâlihazırda altı buğday ambarı, üç oda, bir sofa ve bir mutfaktan oluştuğunu ve tarif edilemeyecek denli pis olduğunu ifade eder. Gece olduğunda uyumalarının mümkün olmadığını belirten Mithat Efendi, burada insan eli büyüklüğünde örümceklerin varlığından söz eder. Akrepler yengeç gibidir ve körgeçelen denilen bir tür beyaz kertenkelenin adeta evcil hayvan gibi yanlarında gezdiğini belirtir. Bunların yanında hamamböceklerinin, pire ve tahtakurularının sayısı da oldukça fazladır. Bunların yanında ömrü boyunca yumurta dahi kırmamış biri olarak yemek yapmak zorunda kalması da yazar için bir başka güçlüktür. Bunların üzerine Tefvik Bey, kalp çarpıntısı dahi yaşar. Ahmet Mithat ve Tefvik Bey'in diğer insanlar ile münasebet kurmasına izin verilmemektedir (Mithat, 2002: 84-89). Ahmet Mithat buradaki durumunu şu şekilde anlatır:

Aradan çok vakit geçmeksizin Tefvik Bey'de görülen hastalığın daha başka bir türüstü bizde dahi alâmât ve tesirâtını göstermeye başladı. Ama bir kere ömrü içinde üç saat bir yerde kapalı oturmak mecburiyetini görmemiş ve daima işi ile meşgul olmaya ve günün nasıl geçtiğini duymamaya alışmış benim gibi içi içine sığmaz bir adamı nazar-ı dikkat önüne alınız. Öyle bir mahbusiyet ki bunun yanında pranga-bendlik hemen mumla aranacak bir şeydir (Mithat, 2002: 89).

Ahmet Mithat Efendi, ailesinden, içinde bulunduğu rahat yaşamdan ayrılmanın, kendi kendine bakma zorunluluğu ile karşılaşmasının ve özellikle burada ne kadar kalacağına dair herhangi bir bilgisinin olmamasının etkisiyle keder ve bezginlik yaşamaya başlar. Bu keder ve bezginlik onun dünyada insan için mutluluk diye kabul edilecek bir durumun olmadığı sonucuna götürür. Bu durum onu maddi ve manevi anlamda yıkıma götürmeye başlamıştır: "Şu mütâlât-ı me'yusâne tesirât-ı maddiye ve mâneviyesini günden

güne arttırmaya başladı. Bir dereceye geldim ki ayakta durur iken kurşun ve hattâ yıldırım ile vurulmuşum gibi yere yıkılıverir idim. Bir helecân-ı hal ki maâzallah(Ahmet Mithat, 2002: 91).”

Ahmet Mithat Efendi ve Tefvik Bey’in kaleden kaçmayacağını ve onların içinde bulunduğu durumun onları daha perişan edeceğini anlayan kale yönetimi gerekli önlemleri de alarak kendilerine hapisane yakınlarındaki bir kütüphaneye gitme izni verir. Burada kütüphanenin müdürü Şeyh Abdullah Efendi ile tanışır ve onunla sohbet etme imkânı bulurlar. Bunun yanında mutasarrıf, kalede bulunan Cafer Efendi tekkesine geldikçe Ahmet Mithat ve Tefvik Bey’i de yanına çağırmağa başlar. Bunu şu şekilde anlatır Mithat Efendi: “(...) sekiz on kadar genç zâkirlerin nağamâtı ve yirmi otuz kadar dervişlerin bir hareket-i muntazama ile zikredişleri yüreklere pek büyük bir ferah verir idi (Mithat, 2002: 94).”

Ahmet Mithat Efendi, Kur’an’da insanın en çok felaket zamanlarında Allah’tan korkup ondan yardım istediğine dair ayetini hatırlar. Yazar, Kur’an’ın bütün ayetlerinin insanın kurtuluşunu sağlayan hikmetlerle dolu olduğunu anlattıktan sonra “Ancak insan hikmet-i diniye ve hususât-ı vicdaniyenin böyle en dakik cihetlerine birçok meşâğil-i cismaniye ve dünyeviye arasında kemâliyle dikkat edemiyor (Mithat, 2002: 96).” itirafında bulunur. Ahmet Mithat Efendi, geniş fikirli bir insanın hapisanede ne kadar geniş hayaller ve fikirler etrafında akıl yormaya çalışsa da en sonunda kendisinin bir hapisanede özgürlüğünün sınırlandığı gerçeği ile yüz yüze kaldığını ifade eder. Bu andan itibaren insan kendi benliği ile uğraşmaya başlamaktadır. Başkalarının hayatlarını kurtarabilecek bir güce sahipken kendi hayatını dahi şekillendiremediğini gören insanın kendi varlığını dahi önemsemez duruma geldiğini ifade eder. Bu hal onu sardıkça hapisaneden hiçbir zaman kurtulamayacağını düşünmeye başlar ki Allah’ın bile kendisini kurtaramayacağı sabit fikrine yakalanır. Allah’tan ümidi kesmenin perişanlığını yaşarken yazarın yardımına yine din koşar. “Ancak büyük bir güçle çıkıp gidebilirsiniz.” ayeti ile karşılaşan Ahmet Mithat şu sonuca ulaşır:

(...) taraf-ı celil-i Rubûbiyetin inzîmâm-ı irâde ve hâsisiyle gelen ve hükm-i kaza ve kader icabatından bulunan ahval-i fevkalâdeye rıza ve teslimiyet göstermeyerek nefsinin bundan halâs için her ne kadar cidd ü ihtimâm etmiş olsak bi-faide olup bu kahrından yine Hakk-ı sübhâne ü taâlânın lutf ü merhametine ilticadan başka çare olamayacağını yakinen görüp itikat eyledikten sonra efkârıma külli bir inkılâb daha geldi. Bu inkılâb ise beni uykudan uyandırıp etrafımda birtakım yeni şeyler aramaya başladım (Mithat, 2002: 97).

Bunun üzerine Ahmet Mithat Efendi, dine kayıtsız kalan fikir adamlarının Allah ve din düşüncesinin yardımına koştuğu bu anda karşısına çıkmış olsalar sakallarını, saçlarını yolacağını, kitaplarını yırtacağını ya da yakacağını ifade eder. Bu tür yazarları ise şu şekilde nitelemektedir artık: “Bunların ebâtil-i hezeyânı vakt-i yüsret ve suhulette efkâr-ı bâğeleri önünde mümânaat edecek hiçbir mezâhim bulunmayıp da kendilerini hâşâ sümme hâşâ mertebe-i ulûhiyete karîb bir makam-ı tekebbür ve ta’zimde buldukları zaman tefevvüh olunmuş birtakım bîmânâ türrehâttır (Mithat, 2002: 98).”

Bunun ardından Mithat Efendi değişiminin son noktasını şöyle koyar:

İnsan kendi aczini tamamiyle görmedikten sonra Allah’ın büyüklüğünü kemâliyle takdir ve teslim edemeyecek kadar kasir-bîn ve teng-endiş olduğunu orada tefekkür eyledim. Tamam kendimi bulduğum mevkide yapyalnız görüp de sade bir Allah ile kaldığım zaman bu tefekkür vâki oldu. Derhal seccadegâh-ı tövbe ve istiğfâra yüzümü gözüme sürmeye başladım. “Kendi varlığım kendi ihtiyarımla olmadığı halde varlığımı muhafaza için ne hakkım olabilir? Beni var eden sensin Yârâb! Varlığımın muhafazası da sana aittir. Zaten bu âlemde beni müebbed yaratmadın, muvakkat yarattın! Bu toprak üzerinde atacağım adımlar maduddur. Bu hevâ-yı nesimden teneffüs edeceğim miktar mahduddur. Onlar bitip de hayat-ı mevkutem hitâma yetince bu âlemden çıkacağım! Bunların ise hiçbirisi benim ihtiyarımla değil senin emrinledir. Ben nefsimde pek ziyade gurura mağlûb olduğum için beni bu felâkete layık eden kabahatların hiçbirini tanyamıyorum. Halbuki benim en büyük kabahatım şimdide kadar senin azamet-i kudret ve celâlini hiç bu surette mülâhaza ve tefekkür edememiş olmaktıdır. Senin beni bu felâkete düşürmekliğinde başka hiçbir hikmet olmasa yalnız beni kendi azametinin için düşündürmeye davetten ibaret olacak olan hikmet kâfidir” dedim (Mithat, 2002: 98).

Ahmet Mithat Efendi kendisinde gördüğü bu fikri değişimin arkadaşı Tefvik Bey’de de meydana geldiğini ifade eder. Bu fikri değişim hakkında arkadaşı ile konuşan yazar birlikte kalkıp abdest aldıklarını ve bir hayli namaz kıldıklarını söyler. Bunun yanında Tefsir-i Mevâkib’den Yasin ve Feth surelerini okurlar, vakit namazlarına başladıkları gibi Ali Talib Efendi’nin yol göstermesiyle zikir ve tesbihe dahi başlarlar. Bunların ardından yazar içinde bulunduğu güç durumun zahmetlerine daha kolay katlanabildiğini belirtir (Mithat, 2002: 99-100).

1884 yılında Beşir Fuat ile tanışan Ahmet Mithat, dış görünüşüne, tavırlarına, bilgisine hayran olduğu bu genç adamın materyalist olduğunu öğrenince ona nasihatlerde bulunur. Bu nasihatlerinde yazar, Beşir Fuat’a İslam’ın ve Osmanlı’nın menfaatlerine uygun olacak bilgileri yazmasını, hiçbir şeyde aşırıya ve şiddete yönelmemesini, okuyucularını hem eğlendirip hem de onların bilgilerini arttırmasını söyler; değil ülkemizde Avrupa’da dahi uygulanmasının mümkün olmayacağı materyalizm mesleğinden uzak durmasını telkin eder. 1884 senesinden sonra yazdığı eserlerinde dinsizlik konusunda gösterdiği endişede Beşir Fuat ve arkadaşlarının materyalizmden kaynaklanan bedbinlikleri etkili olmuştur. Özellikle 1887 yılında Beşir Fuat’ın intiharı ve İstanbul’da yayılan intihar vakaları onun materyalizmin kötü sonuçları konusunda gençleri uyarma gayretini arttırır (Okay, 1991: 265).

Ahmet Mithat Efendi'nin Rodos sürgününden önce de Allah'a inandığı, bir gücün varlığını ifade ettiği görülmektedir. Ahmet Mithat Efendi, 1873 yılında yayımlanan "Dağarcık" adlı dergideki "Felsefe ve Feylosoflar" başlıklı yazısında felsefenin Thales'ten Sokrates'e tarihini verdikten sonra şu kanaatini ifade eder: "Dünyada hiçbir feylesof olmamıştır ki bir manevi kuvvetin hüküm sürdüğünü görmemiş ve anlamamış olsun. Bunu hepsi görmüşler, ancak onun mahiyetini tayin bakımından birbirlerinden ayrılmışlardır (Ülken, 1979: 11-112)."

1870 yılında yayımlanan Felsefe-i Zenan adlı hikâyede Akile Hanım, Allah'tan Zekiye Hanım ile beraber o mezarda yan yana yatmak talebinde bulunur. "Yarabbi sen galiba Akile kulunu bir numune-i namurat olmak üzere halk etmişsin. Eğerci beni bir murat ile ber-murat etmek istemiş olsan şuracıkta Zekiye'ciğime kavuşturur idin (Mithat, 2001: 86)." şeklinde duasından sonra Akile Hanım hatasını anlar: "Yine hata ettim. Yine kulluk dairesinin haricine çıktım. Beni yarattığın zaman ne müdahalede bulunabildim ki şimdi öldürmen hususunda dahi beyan-ı rey etmeye bir selâhiyetim olsun (Mithat, 2001: 86)."

1885 yılında yayımlanan "Cinli Han" adlı hikâyede Preri köyünde yaşayan, iffetli ve çalışkan Jozefin ve Salpet adlı gençler birbirlerine âşıktırlar. Salpet'in askere gitmesi üzerine Jozefin'den hoşlanan De Laruş, onunla evlenme arzusunu ifade eder; ancak Jozefin bu teklifi kabul etmez. Bunun ardından Salpet'in öldüğü yalanını söyleyen De Laruş, Jozefin'i kaçırap Cinli Han'da saklar. Askerden dönen Salpet, Cinli Han'a girerek bura ve Jozefin ile ilgili gerçekleri ortaya çıkarır. Sözü edilen bu hikâyede yazar, kahramanlarını yaratıcıya yöneltir:

Aralıkta bir kere Pazar günleri köy kilisesinde sevgilisi ile birleşip de badehu kol kola vererek gezindikleri esnada "Jozefin! Seni şöyle seviyorum, senin için şöyle yanıp tutuşuyorum" gibi sözler hiçbir vakitte delikanlının ağzından çıkmayıp, belki yeniden açacağı tarlalardan ve damızlık ittihaz edeceği koyunlardan ve kuluçkaya yatacağı tavuk ve kazlardan bahsederek nihayetinde en âşıkane bir söz olmak üzere dahi "Jozefin! Zengin olmaya çalışacağım. Fakat senin için, yalnız senin için zengin olacağım! der iken bu söze karşı kızcağızın bir göz süzmesi dahi hem kabul-i muhabbete, hem teşekkürü delâlet eyledikten fazla hem de muvaffakiyeti için Cenab-ı Hakk'a dua etmek olur idi. Zira Jozefin, gözlerini her duanın teveccüh-gâhu olan semt-i semaya doğru süzer idi (Mithat, 2001: 339).

1893 yılında yayımlanan "İki Hud'akâr" adlı hikâyede yazar, "mabud-ı mutlak"a itaat etmeyen insanın "hal-i vahşet"e yaklaştığını ifade eder. Bir asilzade olan Aleksandır de Blanşmezon, oğlu Şarl'ın erken yaşta evlenmesine karşıdır. Babasının etkisinden uzaklaşmak isteyen Şarl, uzun bir seyahate çıkıp birkaç ülkeyi gezer. Bunun yanında yine bir asilzadenin kızı olan Sesil, halası ile birlikte yaşamakta ve parasına göz diktiklerini düşündüğü insanların evlilik tekliflerini geri çevirmektedir. Bu yoğun ilgiden bunalan Sesil, seyahate çıkıp İsviçre'de bir otele yerleşir. Gerçek kimliklerini birbirlerinden saklayarak tanışan Sesil ve Şarl bir süre sonra evlenirler. Hikâyede kiliseye giden Şarl babasının tepkisiyle karşılaşır. Çünkü Aleksandır de Blanşmezon'a göre kibar takımı ancak bir nikâh, vaftiz ya da cenaze merasimi nedeniyle kiliseye gitmektedir ki bu bütün bir Fransız milletinin özelliği haline gelmiştir. Bu noktada Şarl'ın düşüncesini yansıtırken yazar, kendi düşüncesini de göstermiş olur.

Biçare Şarl babasından bu sözleri işitir iken kendi kendisine:

-Tevekkeli bu Avrupalılar hemen hâl-i vahşete takarrub etmemişler. Tevekkeli bunlarda mürüvvet, merhamet, mertlik filan kalmamış! Ömründe mabud-ı mutlak hazretlerine boyun eğmeyen, "aman" demeyen, onun azamet-i ceberutisine mukabil kendi acz-i beşerisini his ve itiraf etmeyen adamın azgınlığını kim tadil edebilecek? Aman yarabbi! Sen beni bu felâketlerden muhafaza buyur! diye pederi hakkında hemen bir nefret peyda eylemek derecesine kadar bile varmaya başlamış idi (Mithat, 2001: 708).

1893 yılında yayımlanan "Emanetçi Sıtkı" adlı hikâyede yazar kaza ve kaderin Allah'ın takdirinde olduğuna inanan kahramanı okuyucuya sunar. Dimyatizade'nin evlatlığı olarak büyüyen Emanetçi Sıtkı, evin kızı Ayşe Şeref'e âşık olur. Lakin Ayşe Şeref, Dimyatizade'nin diğer evlatlığı Rıza ile sırf yakışıklılığı nedeniyle evlenir. Hovarda biri olan Rıza, kısa sürede Dimyatizade'nin servetini bitirir. Alkol zehirlenmesinden Rıza ölünce Ayşe Şeref annesi ile yalnız kalır. Bir süre sonra da Ayşe Şeref ve Emanetçi Sıtkı evlenir ve mutlu bir hayat sürdürürler. Ahmet Mithat Efendi, hikâyenin başkişisi Emanetçi Sıtkı'yı tanıtırken onun tevekkülü elden bırakmayan yönüne değinir:

En mühim işler esnasında, en büyük zıyanlar hengâmında, can yakar afetler münasebetiyle bile bu adamda telâş, yeis, fütur görülmeyip kaza ve kaderin dümeni Hak taala hazretlerinin yed-i kudretinde olduğuna o kadar kani ve mümin idi ki bir kimsenin kendisine fenalık yaptığı tahakkuk edecek bile olsa "Yahu kabahat senin değildir. sen bana hiçbir fenalık yapmadın. Onu sana Allah yaptırdı. Kabahat benim olduğu için beni terbiye ettirmek hikmetiyle Hak taala seni bu fiile sevk eyledi diye düşmanın bile gönlünü ele alır idi (Mithat, 2001: 737).

Ahmet Mithat Efendi'nin burada fail olan tabiatın Allah'a yöneldiği, her işin Allah tarafından yapıldığı inancına evrilmesi görülebilmektedir. Yazarın bu açıklamasını "Ne güzel adam değil mi (Mithat, 2001: 737)?" sözü ile devam ettirmesi kahramanın bu düşüncesine katıldığını göstermektedir.

1893 yılında yayımlanan "Bir Acibe-i Saydiye" adlı hikâyede yazarın yaratıcı tabiatın Allah'a yöneldiğinin izleri görülmektedir. Hikâyede Afrika kıtasındaki Kongo anlatılmakta ve buranın sıcağından söz edilmektedir. Buranın bir özelliğinin de Kuzey Avrupa ülkelerinin aksine günlerin uzun olmamasıdır. Aksi durumda burada ne ağaç ne ot ne de insan yaşayabilirdi. Bunu ifade ettikten sonra yazar sözünü şu şekilde devam ettirir: "Bereket versin ki Hak sübhanehu ve taala hazretleri kemal-i inayet ve hikmet-i

rabbaniyesiyle her taraf için bir medar-ı itidal tayin buyurmuştur. Oraların gecesı gündüzü uzanıp kısalmaz (Mithat, 2001: 791).”

Ahmet Mithat Efendi, okurla 1893 yılında buluşan “Ana-Kız” adlı hikâyesinde Paris’te bir kadının hayatını kaleme almıştır. Hikâyede Paris’te bir zenginın yanında çalışan Mişel Nardik isimindeki bir adam, efendisinin maddi yardımını ile köyünden bir kız olan Jermen Valide ile evlenmiştir. Mişel Nardik, zatürreden öldükten sonra Jermen Valide yanında kızı Anjelik olduğu halde hayata tutunmaya çalışır. Pol Landre isimli bir borsa oyuncusuyla evlenen Anjelik’in Luiz adında bir kızı olur ve onu annesine bırakarak hovardaca bir hayat sürmeye başlar. Baron de Karniol, Jermen Valide ile Luiz’i yanına alır. Bir süre sonra Jermen Valide ölür, Luiz ise Emil Nardak isimli bir sipahi binbaşısı ile evlenir ve mutlu bir hayat sürer. Yazar hikâyede bir Fransızın hayatından söz etse de Allah’ın varlığının sözünü etmekten geri durmaz. Jermen Valide’nin para biriktirmesini ve ardından gelen ifadeleri bu noktada dikkate değerdir:

-Bulunsun! Ne olur ne olmaz. İnsanın bir köşeciğinde beş on paracığı bulunmalıdır, kelimat-ı akıbet-endişanesini de zihninden geçirebiliyor ki bu âlemde akvat-ı yevmiyeyi bad’t-tedarik böyle birkaç para arttırabilmek saadeti her kula müyesser olmadığını dahi bildiğinden böyle günlerde kendisini daha pek çok bedbahtlara nispetle pek bahtiyar buluyor. Bundan dolayı Cenab-ı Hak’a teşekkürler ediyor (Mithat, 2001: 824).

Bunun ardından yazar, “Cenab-ı Hak” ifadesini kullanmasının okurun garibine gideceğini düşünerek açıklamada bulunmaktadır:

Nasıl? Şu “Cenab-ı Hak’a!” lâkırdısına istigrap etmediniz mi? Ahlâk-ı âliye-i İslâmiye ve adât-ı hasene-i Osmanıye mukteziyatı dahilinde yaşadığımız cihetle her daim vird-i zebanımız olan bu kelime-i mübarekeyi şu satırlar arasında görünce hiç de istigrap etmeyebilirsiniz. Lakin düşünmelisiniz ki bu vak’a Paris’te güzar eyliyor. Paris’te!.. Orada terbiye-i diniye, tahatturat-ı uluhiye kalmış mı ki böyle ihtisasat-ı müteşekkiraneye ile nam-ı Huda ber-averde-i lisan-ı ubudiyet edilmeye lüzum görülsün (Mithat, 2001: 825)?

Yazar bu kelime grubunun Osmanlıcada kullanılmasının Osmanlının ahlak çerçevesinde normal olduğunu vurgulamaktadır. Hikâyenin ilerleyen sayfalarında Jermen Valide ile kocası Mişel’in yanında çalıştıkları zenginın ölümü üzerine onun konağından ayrılmak durumunda kaldığından ve kurabiyeler yapıp Mişel’in satması ile geçimlerini sağladıklarından söz eder. Bir süre sonra Mişel soğuk nedeniyle zatürree olur ve ölür. Bu durumu yazarın ifadesi önemlidir: “Hak taâlâ hazretlerinin kaza ve kaderine teslimiyette bulunanlar kendilerini hiçbir vakitte bir yeis-i gayr-ı mahduda kaptırmazlar. Madam Nardik hakikaten bu teslimiyet erbabından idi (Mithat, 2001: 826).”

Sonuç

Batı’da 15. yüzyıldan itibaren aydınlık çağ bilginlerinin eserleri Latinceye çevrilmiş, matbaanın kullanımı ile kitapların yaygınlaşması sağlanmıştır. Bu gerçeklik 17. yüzyıl İngiltere’sinde ve 18. yüzyıl Fransa ve Almanya’sında Aydınlanma Dönemi’ni oluşturmuştur. Akli ve pozitif bilimleri kendine araç kılan Batı, Sanayi Devrimi’nin etkisiyle dünya üzerinde gücünü ve etkinliğini arttırmıştır. Osmanlı Devleti Batı’nın gelişmelerine önceleri kayıtsız kalmayı tercih ederken zaman içinde Batı tarzındaki okullar, yapılan tercümelemler ile dünyadaki gelişmeleri takip etmeye, bünyesindeki aksaklıkları Batı medeniyetini referans alarak gidermeye çalışmıştır.

Akli ve pozitif bilimleri kendine rehber edinmeye başlayan Osmanlı aydını bunu eserlerinde ifade etmeye başlamıştır. Batı medeniyetinin kültür ve bilim eserlerini Türkçeye kazandıran Osmanlı aydını bunlardan öğrendiklerini eserlerinde işlemiştir. Bu Osmanlı aydınlarından biri de Ahmet Mithat Efendi’dir. Öğrendiği Fransızcası ve temasta bulunduğu kimi insanların etkisiyle Batı medeniyetini, felsefi, teknik ve edebî yönden izleme ve bunlara kendi penceresinden yorumlar getirme yolunu tutan Ahmet Mithat Efendi, derinlikli bir bilgi haznesine sahip değildir. Bununla birlikte onun en önemli özelliklerinden biri ansiklopedik bilgilerini halkın anlayabileceği bir tarzda ele almış olmasıdır.

Ahmet Mithat Efendi’nin Batı medeniyetinin temellerini oluşturan düşünsel birikimi Letaif-i Rivayat’a yansıttığı görülmüştür. Bu düşüncelerden ilki tabiatın ele alınış tarzıdır. Demokritos, Epikuros, Lucretius gibi düşünce insanların temelini attığı ve Aristo’nun katkıda bulunduğu kendi kendini yeniden üreten ve akli olan antropomorfik bir tabiat anlayışının Letaif-i Rivayat’ı oluşturan kimi hikâyelerde yer aldığı tespit edilmiştir. Tabiat bu hikâyelerde kimi zaman bir “musavvir”, kimi zaman etkisi her tarafta görülebilen bir “hazret”tir. Bu hikâyelerde tabiat yıldızları aynıyla yansıtabilme saflığını ve yıldızların ışıklarını rüzgârın etkisiyle bin parçaya kırma gücünü denizlere verir. O, yeryüzünde kayaları düzen içinde sıralayan âlemin nizam vericisidir. Tabiat, insanın ağzına bir parmak bal çaldıktan sonra onlara kan kusturan, insanın çevresini türlü güzelliklerle süsleyen ama sırası geldiğinde onu merhamet ve şefkat göstermeden denizlerde boğacak olan bir cefakârdır. Aynı zamanda tabiat insanın yaratılış hamuruna aşk ve sevdâ katan bir “mürebbi”dir.

Newton, “Principia” adlı eserinde gezegenlerin hareketinden gelgit olaylarına kadar her şeyin mekanik prensiplerle açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Bu mekanist düşünce insanın bedenine ve davranışlarına kadar kapsayıcı bir niteliğe ulaşır zaman içinde. Bu düşünce Tanzimat yazarlarının kimi eserlerinde “emr-i tabii” olarak yansımıştır. Letaif-i Rivayat’ta da “tabiat kuvveti”nin hikâyeye kişilerinin davranış ve duygularının işlenmesinde kullanıldığı görülmüştür. Letaif-i Rivayat’ı oluşturan hikâyelerde

kişiler, birbirlerine duydukları hisleri tabiatın bir gereği olarak açıklarlar. Letaif-i Rivayat'ta Ahmet Mithat Efendi'nin Rodos sürgünlüğü sırasında geçirdiği düşünsel değişimin izlerini görmek mümkündür. Çektiği sıkıntıların etkisinden kurtulmanın yolunu maneviyatta bulan yazar, bu değişimini Letaif-i Rivayat'a da yansıtmıştır. Hikâye kahramanları isteklerinin gerçekleşmesi için yaratıcıya dua etmeye başlarken kimi Fransız hikâye kişileri içindeki toplumun dine aldırışsız yaşantısından duyduğu üzüntüyü ifade ederler. Kimi hikâye kişileri ise kaza ve kaderin Allah'ın "yed-i kudret"inde olduğunu söyler, kimileri ise evreni bir yaratanın olacağını kendi akıllarıyla idrak ederler. Bunların yanında hikâyelerde vahdet-i vücut anlayışını yansıtan ifadeler kahramanların davranışlarının açıklanmasında bir araç olmaya başlar.

Letaif-i Rivayat'ta birçok Tanzimat Dönemi yazarında olduğu gibi Rousseau'nun etkisini görmek mümkündür. Rousseau'nun tabiatın iyi, medeniyetin kötü olduğu şeklinde ifade edilebilecek düşüncesi Letaif-i Rivayat'ta da kendine yer bulur. Toplum içinde maddi birçok gereksinimini karşılayabilen hikâye kişisi yine de toplumdan uzaklaşıp huzuru tabiatıta arama yoluna gider. Okuyup öğrendiklerini halka iletme kaygısı çeken "Hace-i Evvel" Ahmet Mithat Efendi, topluma okuma zevkini verirken onun bilgi seviyesini de yükseltmeyi amaç edinmiştir. O, yaşadıkları ve okudukları sayesinde şekillenen muhafazakâr kimliğini unutmadan Batılı değerleri eserlerine yansıtması; Batı'nın düşünsel birikimlerini içinde bulunduğu toplum değerlerine çok da karşıt görünmeden işlemiştir. Bundan dolayıdır ki onun eserlerinde Batı ve Doğu medeniyetlerine ait etkilerin varlığını tespit etmek mümkün olmaktadır. Letaif-i Rivayat da bu etkilerin kendilerine yer bulduğu alanlardan biri olmuştur.

KAYNAKÇA

- AFİFİ, Ebu'l-Ala (1996). *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, İstanbul: Risale Yayınları.
- Mithat, Ahmet (2002). *Menfa / Sürgün Hatıraları*, Haz. Handan İNCİ, İstanbul: Arma Yayınları.
- Mithat, Ahmet (2001). *Letaif-i Rivayat*, Haz. Fazıl GÖKÇEK, Sabahattin ÇAĞIN, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ARSLAN, İshak (2007). *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN, Ayhan (2011). *Felsefe Düşünce Tarihi*, 6. Basım. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- BUDAK, Ali (2008). *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- DÜZGÜN, Şaban Ali (2010). "Tabiat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 39. Cilt, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ENGİNÜN, İnci (2010). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, 5. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- GÖKBERK, Macit (2012). *Felsefe Tarihi*, 24. Basım. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- KALIN, Fetullah (2007). *Fransız Aydınlanması ve Voltaire'de Dini Düşünce ve İnanç Hürriyeti*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KABAKLI, Ahmet (1997). *Türk Edebiyatı*, 3. Cilt, 9. Basım. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- KAPLAN, Mehmet (1998). *Şiir Tahlilleri 2*, 7. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KAPLAN, Mehmet (2009). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 9. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KAPLAN, Mehmet (2010). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2*, 8. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KORKMAZ, Ramazan (2011). "Yeni Türk Edebiyatına Giriş", *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı (1839-2000)*, 6. Basım. Ankara: Grafiker Yayınları.
- OKAY, Orhan (1991). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, 2. Basım. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- OKUMUŞ, Ernaıl (2008). *On Sekizinci Yüzyılda Deizm ve Voltaire*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2008). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 3. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. Basım. İstanbul: Ülken Yayınları.