İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Şinasi'nin Eserlerinde Kavramlar ve Bağlamları

Yüksek Lisans Tezi

Eda Yılmaz

Haziran 2024

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Şinasi'nin Eserlerinde Kavramlar ve Bağlamları

Yüksek Lisans Tezi

Eda Yılmaz

Danışman

Prof. Dr. Muharrem Dayanç

Haziran 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Eda Yılmaz tarafından hazırlanan "Şinasi'nin Eserlerinde Kavramlar ve Bağlamları" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Muharrem Dayanç
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Dr. Öğr. Üyesi Sezin Seda Altun Evren
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Ürün Şen Sönmez
Arel Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 11/06/2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin APA yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun metin içi kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Muharrem Dayanç

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Eda Yılmaz

ÖZET

Şinasi'nin Eserlerinde Kavramlar ve Bağlamları

Yılmaz, Eda

Yüksek Lisans Tezi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Muharrem Dayanç

Haziran, 2024

Bu çalışmanın amacı, Tanzimat Edebiyatı'nın önemli şahsiyetlerinden biri olan Şinasi'nin tüm eserleri incelenerek eserlerindeki ortak kavramların belirlenmesidir. Şinasi'nin eserlerinde tespit edilen kavramların tarihî seyir içindeki anlamlarının neler olduğu, Şinasi'nin yaşadığı dönemde bu kavramların hangi fikir temayüllerine karşılık geldiği ve Şinasi'nin eserlerinde bu kavramların yüklendiği manalar tahlil edilecektir. Böylece Şinasi'nin eserlerindeki ortak temalar/kavramlar belirlenerek Şinasi'nin edebî kodları ve bu kodların birbiriyle olan ilişkisi saptanacaktır. Edebiyatımızda Batı'ya yönelişin başladığı Tanzimat devrinde birçok yeniliğin başlatıcısı veya devam ettiricisi konumunda olan Şinasi'den hareketle yerli ve geleneksel olanın ne kadar sürdürüldüğü sorusuna cevap aranacaktır. Türk edebiyatının başta Fransız edebiyatı ve düşüncesi olmak üzere 19. yüzyıl Avrupası'ndan ne denli beslendiği Şinasi özelinde ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şinasi, Tanzimat Edebiyatı, Kavramlar, Gazete, Şiir, Tiyatro.

ABSTRACT

Concepts and Contexts in the Works of Şinasi

Yılmaz, Eda

Master's Thesis, The Department of Turkish Language and Literature

Supervisor: Prof. Dr. Muharrem Dayanç

June, 2024

The aim of this study is to examine all the works of Şinasi, one the important figures of Tanzimat Literature, and to determine the common concepts in his works. What are the meanings of the concepts identified in Şinasi's works in the historical course, what themes of ideas these concepts correspond to during Şinasi's period, and the meanings that these concepts are loaded in Şinasi's works will be analyzed. Thus, the common themes/concepts in the works of Şinasi will be determined and the literary codes of Şinasi and the relationship between these codes will be determined. Based on Şinasi, who was the initiator or maintainer of many innovations in the Tanzimat period when the orientation to the West began in our literature, the question of how long the indigenous and traditional were maintained will be sought. 19th of century Turkish literature, especially French literature and thought. The extent to which it is fed by the Europe of the century will be revealed in particular in Şinasi.

Keywords: Şinasi, Tanzimat Literature, Concepts, Newspaper, Poem, Theater.

ÖN SÖZ

17. yüzyıldan itibaren duraklama dönemine giren Osmanlı Devleti'nde Karlofça Antlaşması büyük bir dönüm noktası olur. Bu tarihten sonra yeni fetihler yapmayı değil, kaybettiği toprakları geri kazanma düsturunu benimseyen Osmanlı Devleti, Avrupa'da ardı arkası kesilmeyen yeniliklerin gerisine düşer. Lale Devri'nden itibaren Batı'daki gelişmeleri sistemli bir şekilde takip etmeye çalışan Osmanlı Devleti'nin bu yeni çağında edebiyatın/yazarların/şairlerin söylediklerinde yahut söylemek istediklerinde de değişiklikler gözlemlenir.

1839 yılında Mustafa Reşit Paşa'nın önemli girişimleriyle Gülhane Parkı'nda ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla paralel olarak edebiyat çevrelerindeki fikirsel dönüşümler iyiden iyiye kendini göstermeye başlar. 1860'ta Şinasi ve Agâh Efendi'nin beraber çıkardığı *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesiyle resmî olarak başlayan Tanzimat Edebiyatı; çağın getirdiği yeni fikir akımları, söylemler ve sanat anlayışlarıyla Divan Edebiyatı'ndan farklı bir perspektifte kalem oynatan yazar ve şairleri içinde barındırır.

Tanzimat Edebiyatı'nın Divan Edebiyatı'ndan farklı olarak aradığı formlar, konular ve türler bilhassa Şinasi'nin katkılarıyla Türk edebiyatına kazandırılır yahut edebiyatımızda bunların etkisi derinleşir. Toplam üç bölümden oluşan bu çalışmada Şinasi'nin eserlerindeki kavramları tespit ederek edebiyatımızdaki ve düşünce dünyamızdaki değişimlerin yahut sürekliliğin izlerini takip etme amacını güttük.

Tezin "Giriş" bölümünde Osmanlı tarihinin edebiyata yansıyan yönlerinden ve Tanzimat Edebiyatı'nın genel özelliklerinden bahsettikten sonra Şinasi'nin hayatı ve edebî kişiliği üzerinde durduk. Tezin ana bölümünü oluşturan "Şinasi'nin Eserlerinde Kavramlar" başlığında Şinasi'nin eserlerinde tespit ettiğimiz kavramları dört ana başlıkta çözümledik: "Eğitime Dair Kavramlar", "Felsefi Kavramlar", "Dinî Kavramlar", "Siyasi Kavramlar". "Sonuç"

bölümünde ise dört ana, otuz sekiz alt başlıkta tespit ettiğimiz kavramların birbirleriyle olan ilişkilerine odaklanarak Şinasi'nin edebî ve fikrî yönünü çözümlemeyi amaçladık.

TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans eğitimim boyunca desteğini ve ilgisini eksik etmeyen danışmanım, saygıdeğer hocam Prof. Dr. Muharrem Dayanç'a çok teşekkür ederim. Şinasi'nin Arapça ve Türkçe olmak üzere iki dille nazmettiği mülemmasını çevirmeme yardım eden Hatice Başar ve Musab Ensar Ertürk'e katkıları için teşekkür ederim.

Bu tezi nihayete erdirmemde anlayışları ve kıymetli destekleri için aileme ayrıca teşekkür ederim.

Eda Yılmaz

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**

ABSTRACT ..... **ii**

ÖN SÖZ ..... **iii**

TEŞEKKÜR ..... **v**

KISALTMALAR ..... **viii**

GİRİŞ **1**

1. OSMANLI TARİHİ VE TANZİMAT EDEBİYATI **1**

2. ŞİNASİ'NİN HAYATI VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ **5**

BÖLÜM I **14**

ŞİNASİ'NİN ESERLERİNDE KAVRAMLAR **14**

1. EĞİTİME DAİR KAVRAMLAR **14**

1.1. Fen, İlim, Maarif, Âlim, Encümen-i Daniş 14

1.2. Kemal 21

2. FELSEFİ KAVRAMLAR **23**

2.1. Marifet/İrfan 23

2.2. Hikmet 27

2.3. Masiva ve Zevki Ayaklar Altına Alma 32

2.4. Varlık-Yokluk, Hayat-Ölüm, Dünya-Ahiret, Vaktin Geçiciliği 33

2.5. İkbal/Talih 36

2.6. İyilik-Kötülük, Hayır-Şer 39

2.7. Akıl 41

2.8. Gönül 57

2.9. Lisan ve Natık 58

2.10. Cehalet (Cehl) ve Taassup 61

2.11. Şair Evlenmesi'nde "Akıl", "Gönül", "Cehalet" ve "Taassup" Kavramları 64

3. DİNÎ KAVRAMLAR 84
3.1. Ezel 84
3.2. Kader 86
3.3. Allah'ın Kötülüklere Mâni Oluşu, Rahmet, Af 88
3.4. Akıl-Nakil, Vahiy, Kur'an-ı Kerim, Kur'an Nassları, Şer'i 90
3.5. Resul ve Mucize 94
3.6. Ayet, Hadis-i Şerif ve Diğer Dinî Kavramlarla Temellendirme 98
3.7. İbadet, Tapmak ve Secde 100
3.8. Tevhit/Vahdet 105
3.9. Şahit/Bürhan/İspat 106
3.10. Basiret ve Eğri Bakış 110
3.11. Din/Diyanet 112
3.12. Melek 115
4. SİYASİ KAVRAMLAR 117
4.1. Kanun, Ferman, Düstur 117
4.2. İhya, Islah ve Şifa 124
4.3. Hak-Batıl 127
4.4. Tedbir 128
4.5. Kalem-Kılıç, Sulh-Savaş, Düşman, Ordu, Askerlik, Düşmanların Osmanlı Devleti'ne İmrenmesi 131
4.6. Medeniyet 140
4.7. Millet 148
4.8. İstiklal, Esir, Itıkname, Azat, Halas 151
4.9. Adalet 155
4.10. Devlet ve Mülk 160
4.11. Padişah 161
4.12. Ahd ve Nurlu Vaat 164
4.13. Azamet 165
SONUÇ 166
KAYNAKÇA 192

KISALTMALAR

Bk.	**Bakınız**
C.	**Cilt**
Çev.	**Çeviren**
Ed. veya Haz.	**Editör/Yayına Hazırlayan**
s.	**Sayfa**
vb.	**Ve benzeri**
vs.	**Vesaire**
yy.	**Yüzyıl**

GİRİŞ

1. OSMANLI TARİHİ VE TANZİMAT EDEBİYATI

17. yy.da batıda ve doğuda en geniş sınırlarına ulaşan Osmanlı İmparatorluğu 15. yy.dan itibaren içinde bulunduğu dünya gücü olma serüvenin sonuna gelerek duraklama evresine geçer. Karlofça Antlaşması ile ilk defa çok büyük bir toprak kaybı yaşayan Osmanlı Devleti, 1699'dan itibaren kaybettiği toprakları geri kazanmaya çalışır. 18. yy.da Prut Antlaşması ile kendine olan inancını geri kazanan Osmanlı Devleti, Pasarofça Antlaşması'nda Belgrad gibi stratejik öneme sahip bir bölgeyi kaybeder. Bu antlaşmadan sonra Lale Devri başlar ve Osmanlı artık ıslahatlarını sistemli ve Batı merkezli bir şekilde gerçekleştirme kaygısını güder. Paris'e ilk geçici elçi Yirmisekiz Mehmet Çelebi gönderilir ve kendisi Avrupa izlenimlerini bir sefaretname şeklinde anlatır. (Yalçınkaya, 2012) Avrupa tarzında ilk askerî ıslahatlar yine bu dönem yapılır. Askerî eğitimi sağlamak üzere Batılı tarzda eğitim veren kurumlar açılır. (Karal, 1983)

Belgrad Antlaşması ile Pasarofça'da kaybedilen topraklar geri alınmış olsa da I. Mahmut, Rusya ve Avusturya ile imzalanan bu antlaşmada ara buluculuk yaptığı için Fransa'ya kapitülasyonları sürekli hâle getirir ve zaten önce Coğrafi Keşifler sonrasında Sanayi İnkılabı ile gerileyen Osmanlı ekonomisine bir darbe daha vurulmuş olur. Kırım Savaşı'nın kaybedilmesiyle ilk defa nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir bölgeyi kaybeden Osmanlı, Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım'daki Müslümanları himayesi altında tutmak üzere halifelik makamını uluslararası siyasette devreye sokar. (Ortaylı, 2010) Bu antlaşma ile ilk kez kapitülasyon verdiğimiz Ruslara, İstanbul'da elçilik açabilme hakkı tanınır. Ruslar, bu hakkı Bizans İmparatorluğu'nun yıkılışından itibaren kendilerini Bizans'ın varisi ve Ortodoksların koruyucusu olma istekleri uğrunda kullanır. Yüzyılın sonunda imzalanan Yaş Antlaşması ile ise Osmanlı Devleti, Kırım'ın Ruslara ait olduğunu tam anlamıyla kabul edecektir.

19. yy.a gelindiğinde Fransız İhtilali'nin etkileri Osmanlı coğrafyasında da kendini iyiden iyiye gösterir. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan azınlıklar birer birer isyan edecek ve birtakım imtiyazlar elde edecek yahut bağımsız olacaklardır. İlk defa isyan eden grup Sırplarken bağımsızlık elde eden Yunanlılar olur. Yunan İsyanı, sırasında Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan yardım isteyen II. Mahmut; İngiltere, Fransa ve Rusya karşısında yenilgi almaktan kaçamaz ve üstelik İngiltere, Fransa ve Rusya Navarin'de hem Osmanlı hem de Mısır donanmalarını yakarlar. Böylece üç güçlü devletin desteğini alan Yunanlılar bağımsızlıklarını kazanır ve Fransa aynı tarihlerde, Osmanlı toprağı olan Cezayir'i işgal eder.

Yunanistan'ın kurulması sırasında yaşanan gelişmeler Osmanlı'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa sorununa yol açmıştır. Yunanlıların isyanı sırasında yardım gönderen Kavalalı, yardımına karşılık Girit ve Suriye valiliklerini talep edince Osmanlı Devleti ve Valisi arasında savaş başlamış; Mısır ordusu Kütahya'ya kadar ilerlemiştir. 18. yy.dan itibaren bir denge politikası izleyen Osmanlı Devleti, bu olay karşısında Rusya'dan yardım istemiş ve Rusya'nın Boğazlardan serbestçe geçebilmesi için Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı imzalamıştır ki diğer Avrupalı devletler Rusya'nın elde ettiği bu ayrıcalıktan rahatsızlık duymaktadır. Nitekim Avrupalı devletler antlaşmanın süresi dolar dolmaz uluslararası bir konferansla Boğazlar meselesini Osmanlı ile görüşecektir. (Yalçınkaya, Yılmazçelik: 2012)

Mısır sorunun çözümü için İngiltere'den yardım isteyen Osmanlı Devleti, kendisiyle Baltalimanı Ticaret Sözleşmesi'ni imzalar ve buna göre İngiltere'ye ticari imtiyazlar verilir. Bu imtiyazlarla beraber Osmanlı iç pazarında İngiltere hâkim güç hâline gelir ve Osmanlı'da hammadde açığı ortaya çıkarak yerli tüccar sıkıntıya düşer. Bunun yanı sıra 17. yy.dan itibaren Osmanlı'nın en önemli ekonomik ayaklarından biri olan Tımar sisteminin çökmeye başlamasıyla İmparatorluk ekonomik anlamda bir çıkmaza sürüklenmiştir.

Mehmet Ali Paşa'nın Nizip dolaylarında bağımsızlığını ilan etmesinden hemen sonra II. Mahmut vefat eder ve başa Abdülmecit Han geçer ve Londra Konferansı'nda hem Boğazlar meselesi hem de Mısır meselesi görüşülerek iç meselelerimiz uluslararası mesele hâline gelerek ancak diğer devletlerle beraber çözümleyebildiğimiz durumlar hâline gelmiş olur.

Abdülmecit Han döneminde yaşanan en önemli gelişmelerden biri Gülhane-i Hatt-ı Hümâyun'un yani Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesidir. Tanzimat Fermanı Mustafa Reşit Paşa'nın çabalarıyla 1839 yılında ilan edilmiştir. Bu fermanın siyasi, sosyal, ekonomik ve uluslararası birçok etkisi bulunmaktadır. Enver Ziya Karal (1983), Tanzimat Fermanı'nın içeriğini beşe ayırır. Karal'a göre (1983) Tanzimat Fermanı'nın birinci bölümünde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Kur'an naslarına ve şeriat hükümlerine saygı gösterdiğinden, devletin güçlü ve halkın refah içinde yaşadığından bahsedilmiştir; ikinci bölümünde yüz elli yıldan beri şeriata ve faydalı kanunlara saygı gösterilmediği için devletin ve halkın eski gücünü, refahını kaybettiği dile getirilmiştir; üçüncü bölümünde Allah'ın inayeti ve Peygamber'in yardımıyla devletin ihyası için bazı kanunların gerekli olduğu söylenmiştir; dördüncü bölümünde ise yeni kanunların dayandırılacağı prensipler, Müslüman ve Hristiyan bütün tebaanın ırz, namus, can ve mal güvenliğinin sağlanması; verginin düzenli usule göre ayarlanması ve toplanması; askerlik ödevinin düzenli bir usule bağlanması şeklinde açıklandıktan sonra beşinci bölümünde bu prensiplerin gerekçeleri anlatılmıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra kısmen Fransa örnek alınarak bir ceza kanunu yürürlüğe girmiş, vergi sistemi düzenlenmiş, askerlik bir vatan görevi sayılarak yeniden düzenlenmiş, milli eğitim işlerinin yürütülmesi için Meclis-i Daimî-i Maarif-i Umumiye kurulmuştur. (Karal, 1983) 1846'da kurulan Meclis-i Daimî-i Maarif-i Umumiye, üniversitelerde okutulacak ders kitaplarını hazırlamak üzere 1851'de "Encümen-i Daniş"i kurmuştur.

Bu fermanın edebiyat cephesine de yansımaları bulunmaktadır. Ferman 1839 yılında ilan edilmiş olmasına rağmen edebiyata ilk somut yansıması 1860 yılında Şinasi ve Agâh Efendi'nin birlikte çıkardıkları *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesi ile olmuştur. Tanzimat Edebiyatı, gazete çevresinde gelişmiş Batı eksenli bir hüviyete sahiptir: Şinasi, Agâh Efendi ile çıkardığı ilk özel gazetenin devamında 1862'de *Tasvîr-i Efkâr* gazetesini çıkarır; 1866'da Ali Suavi *Muhbir* gazetesini, 1868'de Ziya Paşa ve Namık Kemal *Hürriyet* gazetesini, 1872'de Namık Kemal *İbret* gazetesini, 1873'te Ebuzziya Tevfik *Hadîka* gazetesini, 1876'da Şemsettin Sami *Sabah* gazetesini çıkarırlar. Tanzimat Edebiyatı'nın gazetelere verdiği ehemmiyetin sebebi bu devirde münevverlerin edebiyatı "halka iniş hareketi", gazeteleri de "sosyal faydanın güçlü aracı" olarak görmelerinden ileri gelmektedir. (Akyüz, 2021) Nesir dilinde yeni bir dilin kurulması 1831'de basılmaya başlanan, ilk devlet gazetesi olan *Takvîm-i Vakâyi* ile başlar. Bu gazete ile dilde ve üslupta halkın seviyesine inilmeye başlanmıştır. 1860'tan sonra ise edebî Türk nesrinin kurulması için elverişli şartlar oluşur ve bu nesrin temelini Şinasi atar. Fakat devamında Namık Kemal ve Ziya Paşa süslü bir üslupla eserlerini kaleme alacaklardır. Yazı makinesi olarak bilinen, üretken roman ve hikâyecimiz Ahmet Mithat, konuşma dilinde eserler kaleme alsa da Tanzimat devrinin tanınmış yazarları dilde ve üslupta Ahmet Mithat'ın değil Namık Kemal'in takipçisi olacaklardır. (Akyüz, 2021)

Tanzimat Edebiyatı'nda yazarlar, "faydacı" bir prensiple hareket ederler ve Divan Edebiyatı'ndaki mazmunlar çevresinde kurulmuş sanat anlayışını bertaraf ederek doğrudan "aktüalite"yi edebiyatın konusu hâline getirmeye çabalarlar. Tabii bu cümle ile Divan Edebiyatı ve Tanzimat Edebiyatı arasındaki farklılığın ani bir kopuşla meydana geldiğini iddia etmiyoruz. Osmanlı şiirindeki değişim 17. yüzyılla beraber başlamış ve 18. yüzyılda ise belirginleşmiştir. 18. yüzyıldaki "mahallileşme" akımıyla dünyevi gerçeklik şiire girmeye başlamıştır, 17. yüzyılda Nabi ile beraber anılan "hikemî" tarz ise Tanzimat sanatçıları tarafından yeniden yorumlanıp sosyopolitik bir zemine taşınarak işlevselleştirilecektir. (Tuğçu, 2018)

Tanzimat Edebiyatı'nda yeniliğin ilk belirtileri, Batı'dan alınan yeni formlar ve bu formlarla işlenen muhtevadaki değişikliklerdir ki bu yeni form ve muhteva, yeni edebî türler -roman, hikâye, tiyatro, makale, tenkit vs.- yahut mevcut türlerdeki farklılaşma ile sanat hayatımıza dahil edilmiştir. (Okay, 2020) Şinasi; nazımda yaptığı yenilikler, Batı şiirinden yaptığı çeviriler, yazdığı makaleler ve tiyatro eseri ile Türk edebiyatı ve düşüncesine yeni formlar, türler, kavramlar/temalar/konular kazandırarak Tanzimat Edebiyatı'nın öncüsü kabul edilmiştir. Akıncı'ya göre de (1981) Şinasi, her alanda eskiyle mücadele etmiştir ve Şinasi'yle başlayan "ülkücü edebiyat" bütün Tanzimat kuşaklarını beslemiştir.

2. ŞİNASİ'NİN HAYATI VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Tanzimat edebiyatında birçok ilki gerçekleştiren, bugünkü Türk düşünce ve edebiyatının başlatıcısı kabul edilen Şinasi'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Ebuzziya Tevfik Şinasi'nin doğum tarihini *Numune-i Edebiyat*-ı Osmaniye adlı eserinin 4. baskısında (1308) hicri 1242 (miladi 1826), 6. baskısında (1329) ise hicri 1240 (miladi 1824) olarak zikretmiştir. (aktaran Ebuzziya, 1997) İbnülemin Mahmud Kemal İnal ise *Son Asır Türk Şairleri* adlı eserinde (1988) Şinasi'nin hicri 1240 (miladi 1824) olduğunu söylemiştir. Bedri Mermutlu (2003) ise Şinasi'nin vefatı üzerine *Basiret* gazetesinde çıkan yazıdan hareketle muharririn doğum tarihini hicri 1243 (miladi 1827) olarak saptar. Şinasi'nin doğum yerinin İstanbul olduğu kesin olmakla beraber semt konusunda da belirsizlik mevcuttur. Akün (1979), *Fatin Tezkiresi*'nden hareketle Şinasi'nin Tophane'de doğduğuna kanaat getirirken İbnülemin Mahmud Kemal (1988) de aynı fikirdedir. Ziyad Ebuzziya'ya göre (1997) ise Şinasi, hicri 1242'de (miladi 1826), İstanbul'da Cihangir'in Sormagir Mahallesinde dünyaya gelmiştir. Mermutlu (2003) da Ziyad Ebuzziyya ile aynı görüştedir, Mermutlu'ya göre

Şinasi'nin doğduğu ve öldüğü ev eğer aynıysa Şinasi Firuzağa'da Sormagir'de -şimdiki adıyla Başkurt Sokak- doğmuştur.

Şinasi, Ebuzziya Tevfik'e göre (2015) Bolulu bir topçu yüzbaşının oğludur. Şinasi'den söz eden kaynaklar Ebuzziya Tevfik'ten naklen aynı bilgiyi verir ve Şinasi'nin 1828 Rus Savaşı'nda şehit düştüğünü bildirir bu bilgiler ışığında Ziyad Ebuzziya (1997) Şinasi'nin babasının Yeniçerilerin kaldırılmasından sonra kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye subayı olabileceğini söyler. Şinasi'nin Paris'te bulunduğu sırada vefat eden annesi için düştüğü tarihten bildiğimiz üzere annesinin ismi Esma'dır ve hicri 1269'da vefat etmiştir.

İsmail Parlatır'a göre (2004) Şinasi, önce sıbyan mektebine ardından Fevziye Mektebine gönderilip gösterdiği başarı neticesinde Tophane Kalemine girmiştir. Şinasi Tophane Kalemindeyken buradaki çeşitli hocalardan dersler almaya başlamıştır: İbrahim Efendi'den Arapça, Bursalı Şeyh Zâik'den Farsça, Fransız subayı Châteauneuf'dan (Sonradan adı Reşat Bey olacaktır.) Fransızca dersleri alır ve aynı zamanda bu kişilerden dinî ilimler ve fen ilimleri konusunda da bilgiler edinir. (Ebuzziya, 1997; Parlatır, 2004; Mermutlu, 2003) Hikmet Dizdaroğlu'na göre (1954) ise Şinasi, Tophane Rüştiye Mektebine devam ettikten sonra Tophane Kalemine girmiştir.

Şinasi'nin Tophane memuriyeti sırasında yetkin kimselerle bir arada bulunup ilmini ve kültürünü arttırma talihine bir yenisini daha ekleyebiliriz ki o da Châteauneuf ve Tophane Müşiri Ahmet Fethi Paşa'nın yardım ve desteğiyle Fransa'ya gönderilmesidir:

> *"1840-1850 arası, Mustafa Reşit Paşanın Gülhane Hatt-ı Hümayununun yarattığı yeni bir ruh ile, gençlerin Avrupa'ya eğitim için gönderilmesi düşüncesinin ivme kazandığı bir dönem idi. Bu hareket, zaten Fransızcayı ve Batı kültürünü yeni yeni tanımaya başlayan Şinasi'de yeni bir heyecan yarattı. Bu heyecanı hocası Reşat Bey ile paylaştı. Onun da teşviki ile Tophane müşiri Ahmet Fethi Paşaya müracaat edildi. Sadrazam Mustafa Reşid Paşa da bu teşebbüse destek verdi ve dilekçe Abdülmecid'e*

arz olundu. Padişah, 19 Kânun-ı Sâni 1849 günü imzaladığı 'irade-i seniyye' ile Şinasi'ye Avrupa'nın kapısını açıyordu." (Parlatır, 2004: 18)

Şinasi'nin Paris'te göreceği eğitime Mustafa Reşit Paşa karar vermiştir; Şinasi Fransız Maliye Bakanlığına devam etmiş ve ekonomi eğitimi almıştır. (Bilgegil, 1972; Parlatır, 2004) Şinasi, Paris'te bir yandan Fransızcasını geliştirirken öte yandan Fransız şair ve yazarlarıyla tanışır. Şinasi oryantalist, yazar ve devlet adamı olan Sylvestre de Sacy ile Sacy'nin oğlu Fransız Akademisi üyesi ve gazeteci Samuel Sacy ile yakın ilişkiler kurmuş ve bu aile vasıtasıyla "Doğu İlimleri Araştırma Derneği" olan "Societe Asiatique" üyesi olmuştur. (Ebuzziya, 1997) Öte yandan Şinasi, bu ailenin çevresindeki devrin ünlü oryantalisti Ernest Renan ve dönemin ünlü şairi Lamartine gibi isimlerle yakınlaşarak dil ve edebiyat konusunda araştırmalara başlamıştır. (Ebuzziya, 1997, Mermutlu, 2003; Parlatır, 2004) Parlatır'a göre (2004) *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye*'nin ön sözünde "Tanzimi 1268" yazması bu eserin Paris'te tamamlandığını doğrular ve kitapta bazı atasözlerinin Fransızca karşılıklarının verilmesi de bunun başka bir ispatıdır.

Özetle Şinasi'nin 1849 ve 1854 yılları arasındaki Paris serüveni; Fransızcasını iyiden iyiye ilerlettiği, Batı edebiyatı ve medeniyetini yakından tanıdığı ve böylece düşünce dünyasında birtakım teşekküllere yol açan bir inşa dönemidir diyebiliriz. Şinasi, Doğu edebiyatı ve ilminin yanı sıra Aydınlanma düşüncesiyle Fransa yıllarında temasa geçmiştir diyebiliriz. Bunun en önemli göstergesi oryantalist çalışmalarıyla ünlü kişilerle kurduğu temaslardır. Örneğin Şinasi'nin bu yıllarda çok yakın dost olduğu Ernest Renan, ünlü bir oryantalist ve İbn Rüşd uzmanlarından biridir. Şinasi'nin eserlerindeki kavramlara odaklandığımızda Batı perspektifli kavramların içeriğinin İslam kelamcılarıyla yoğrulduğunu görmekteyiz. Bu düalist bakışın yapıtaşı Paris yılları olsa gerektir.

Şinasi, İstanbul'a döndükten sonra kısa bir süre Tophane Kaleminde çalışır ardından Meclis-i Maarif üyeliğine getirilir, bu tayin Ebuzziyya Tevfik'in

Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye adlı eserinden itibaren Mustafa Reşit Paşa tarafından yaptırılmış olarak bilinegelse de Ziyad Ebuzziya'nın (1997) aktardığı bilgiye göre bu tayin Ali Paşa'nın sadrazamlık dönemin tekabül etmektedir. Şinasi, Meclis-i Maarif memurluğuna iki defa getirilmiş olup ilki bir yıl iki ay sürmüş -tayininin ilanı 18 Temmuz 1855, azli 16 Eylül 1856- haksız yere görevden alınmıştır. (Ebuzziya, 1997) Şinasi'nin 1856 yılında azledilme sebebi, Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 1273 tarihli kasidesinde o dönem sadrazamlık görevinde bulunmayan Mustafa Reşit Paşa'yı yoğun bir iltifata tabii tutup Ali Paşa'yı hicvetmesidir. Taraflar arasındaki kamplaşmanın kendini iyiden iyiye hissettirdiği bu dönemde Şinasi'nin memuriyete sakalsız bir şekilde gelmesi Ali Paşa'ya somut bir sebep sunmuş ve Ali Paşa Şinasi'yi görevden almıştır fakat bu azledilişten üç ay sonra Mustafa Reşit Paşa Sadarete getirilir ve Şinasi tekrar görevine iade edilir. (Ebuziyya, 1997)

Şinasi, Paris'ten döndükten sonra edebiyat çevrelerinde adını duyuracak işler yapmaya başlar. 1859 yılında edebiyatımızda Batı'dan ilk şiir tercümeleri olarak bilinen eseri, *Terceme-i Manzûme*'yi, yayımlar. Şinasi'nin *Terceme-i Manzûme* adlı eseri uzun yıllar Tanzimat edebiyatında yayımlanmış ilk şiir tercümesi olarak bilinmekteydi. 2007'de Hasan Anamur, 1826'da Paris'te yayımlanış *Türk Dilinde Güzide Meseller* adlı eseri *Toplumsal Tarih* dergisindeki yazısıyla tanıtır. Bu eserde Aisopos'tan, Phaedrus'tan La Fontaine'e kadar birçok isme ait toplam 95 tane fabl örneği ile karşılaşmaktayız. (Anamur, 2007) Çevirmenin adını bilmediğimiz bu eseri, 1854'teki Evangelinos Misailidis'in çevirip Yunan harfleriyle bastığı *Esopos'un Kıssadan Hisse Almaya Mahsus Meselleri* adlı eseri izler, bu eserde çoğunun Aisopos'a ait olduğu toplam 163 fabl vardır. (Vicir, 2022) Özetle Şinasi'nin Terceme-i Manzûme adlı eseri Batı dillerinden Osmanlı Türkçesine yapılan çeviri eserlerin üçüncüsüdür. Yine de bu eser Racine, Lamartine, Fenelone, Gilbert, La Fontaine gibi ünlü Batılı şairlerin eserlerine yer vermesi bakımından oldukça kıymetli bir eserdir. Bu eserle beraber Tanzimat yazarları Batılı şiir anlayışıyla yakından temas etme fırsatını bulacaktır. Dönemin çeviri etkinlikleri Batı'nın yeni türlerini edebiyatımıza kazandırmakla kalmamış,

edebiyatımızda var olan şiir geleneğinin de modernleşmesini de sağlarken Şinasi bu örneklerden bir tanesini vermiştir. (Vicir, 2022)

> *"Onun bu dönemde cari olan Romantizme yönelmeyip bir asır öncesi yaşanmış Aydınlanma Çağıyla meşgul olması bu bağlamda ilginçtir. 1849 yılında Fransa'ya ilk gittiğinde realizm doğum sancılarını yaşasa da bu tarihlerde dünya edebiyatını büyük ölçüde sarsan romantizmin etkileri devam etmekteydi. Ayrıca Hugo hala yaşıyordu ve tüm nüfuzu Fransa ve Avrupa'da sürmekteydi. Buna rağmen Şinasi'nin romantizme ve Hugo'ya ciddi anlamda iltifat etmemesi ve bir asır öncesi yaşamış filozoflardan yana seçim yapması onun Türk medeniyetinin bu dönüşüm noktasında hangi parametreleri esas aldığını göstermesi açısından son derece ilginçtir."* (Aydın, 2017: 23)

Abdülhalim Aydın'ın (2017) da belirttiği üzere Şinasi, romantiklerden kaçınarak akılcı ve mantıkçı bir çizgide kalmayı şiir çevirilerini yapacağı şahsiyetleri belirlerken bile önceliklendirmiştir. Şinasi Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Fenolon, Descartes gibi rasyonalist/aydınlanmacı Fransız yazarlardan etkilenmiş ve edebi seçimlerinde de bunların izdüşümlerini aramıştır.

Şinasi'nin *Terceme-i Manzûme* adlı eserinde bir fabl örneğine rastlarız: La Fontaine'nin *Kurt ile Kuzu Hikâyesi*. Şinasi'nin fabl türündeki bu tercüme eserini 1862 yılında yayımladığı *Müntehabât-ı Eş'âr* adlı şiir kitabındaki *Hikâyât* adlı bölümdeki *Eşek ile Tilki Hikâyesi*, *Kara Kuş Yavrusu ile Karga Hikâyesi, Arı ile Sivrisinek Hikâyesi* adlı telif fabllar takip eder. 1859'da Şinasi'nin *Terceme-i Manzûme*'de yayımladığı yarı siyasî yarı felsefî tek fabl, Fransız edebiyatında olduğu gibi La Fontaine'i fŞinasi'nin fabl çevirileriyle ilişkilendirilebilecek tek isim gibi gösterirken, *Müntehabât-ı Eş'âr*'da yayımladığı üç fabldan birinin Fénelon'un fabllarına yakınlığı La Fontaine'i Şinasi'nin fabl çevirilerinde tek kaynak olmaktan kurtarır.

Fabl, "Konu edindiği olay, daha çok insanın fonksiyonunu üstlenmiş hayvanlar arasında geçen, insanlara ibretli bir ders, bir öğüt, bir ahlak dersi vermeyi amaçlayan öğretici küçük manzum masal." şeklinde tanımlanır. (Karataş, 2001:

139) Kısa ve yoğun bir anlatıma sahip olan, mimetik unsurlardan beslenen bu tür, alegorilere başvurarak ders vermeyi amaçlar. Bunu yaparken çatışma unsurundan beslenir ve popüler diyebileceğimiz temsilleri zıtlıklarıyla karşı karşıya getirerek bir değerler eğitimi ortaya koyar. Bu sebepledir ki fabllarda daha çok yazarın/anlatıcının sesi duyulur, kahramanın sesi ancak diyaloglarla var olur.

Batı edebiyatında Aisopos ve La Fontaine'in adıyla özdeşleşen fablların, bilinen en eski örneğini *Atmaca ile Bülbül* ile Hésiode vermiştir. Fablın Doğu'daki ilk örneklerine ise Hint edebiyatında *Pançatantra Masalları*'nda rastlarız. Zamanla bu eser Hint, Fars ve Arap edebiyatlarında fabl türü olarak yazılmış eserlerin temelini teşkil eden *Kelile ve Dimne*'ye dönüşmüştür. Gazalî'nin *Risaletu't-Tayr*, Mevlana'nın *Mesnevi*, Feridüddîn Attar'ın *Mantıku't-Tayr* adlı tasavvufi ve alegorik eserleri Doğu medeniyetlerince kaleme alınmış fabl örneklerine dahil edebileceğimiz kıymetli eserlerdir. Gülşenî'nin *Gülşenname*'si, Ali Şir Nevayi'nin *Lisanu't-Tayr*'ı, Mehmed Arif'in *Ravzatu'tevhid*'i, Zaifî'nin *Gülşen-i Simurg*'u, Fedaî Dede'nin *Mantıku'l- Esrar*'ı, Şemseddin Sivasî'nin *Deh-Murg*'u ise *Mantıku't-Tayr*'ın tercümesi olarak fabl türündeki diğer eserlerdir. Bunların yanı sıra Güvahî'nin *Pendname*'si ile Şeyhî'nin *Harname*'si de yine fabl türünde zikredeceğimiz eserler arasındadır. Türk edebiyatında fabl, asıl gelişimini Tanzimat ile göstermeye başlamıştır. Şinasi, Ahmet Mithat Efendi, Recaizade Mahmut Ekrem, Nabizade Nazım, Muallim Naci gibi önemli şahsiyetler bu türde tercüme ve telif eserler vermişlerdir. (Vicir, 2022)

Geniş kitlelere ulaşmak, halkı bilinçlendirmek amacı taşıyan Tanzimat yazarlarımızın fabl türüne yönelmesi şaşırtıcı değildir. Ahlaki ve didaktik yönü ağır basan fabllar, Tanzimat Dönemi'nde eğitici rolünü üstlenen yazarlarımız için fikirlerini topluma aşılayabilmelerine oldukça uygun bir türdür. Tanzimat yıllarında yazarlarımız üstlendikleri "yol göstericilik" misyonları için çeşitli yollara başvururlar. Örneğin halka hitap etmek maksadıyla gazeteye yönelen Şinasi, sadece gazetecilik ile yetinmeyerek fabllar da kaleme almıştır.

Şinasi, 12 Ramazan 1276/3 Nisan 1860 tarihinde Fransa'da tanıştığı Âgâh Efendi ile *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesini çıkarır ve böylece ilk özel yerli gazetemiz yayın hayatına başlar. Gazetenin maddi desteğini Âgâh Efendi sağlarken teknik işler ve yazı işleri Şinasi tarafından yürütülüyordu. Gazetenin *Mukaddime'*sinde gazetenin işlevini, sosyal hayattaki önemini anlattır ve "umûm halkın kolaylıkla anlayabileceği" bir gazete dili inşası için çabalamaya başlar.

Şinasi aynı yıl, 1860'ta, Türk edebiyatının yayımlanmış ilk tiyatro eseri olan *Şair Evlenmesi*'ni kaleme alır. *Şair Evlenmesi, Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinde parça parça tefrika edildikten sonra aynı yıl gazetenin basımevinde kitap hâline getirilir. Eserin başında noktalama işaretlerinin görevlerini izah eden Şinasi, hacim olarak küçük fakat modern Türk tiyatrosu için büyük bir öneme sahip olan eserinde yerli bir kesiti, Batılı tiyatro teknikleriyle harmanlayarak okuyucuya sunar. Şinasi eserinde Ortaoyunu, Karagöz ve Meddah geleneğiyle bağlarını sürdürerek gündelik hayatı bir mahalle üzerinden canlı bir kesit olarak gözler önüne sermiştir. Böylece Şinasi eserinde "Türk edebiyatında o güne kadar görülmeyen bir realizmin kapısını aralar. … Komedinin hiciv gücünden yararlanarak gözlemlediği sosyal yaralara değinir." (Dayanç, Alan, 2017: 35, 36)

Şinasi, gazetecilikte ikinci adımı *Tasvîr-i Efkâr* gazetesini 1862 yılında tek başına çıkararak atar. "Tasvîr-i Efkâr'ın çıkışı ile birlikte dönemin genç yetenekleri başta Namık Kemal olmak üzere gazetenin etrafında toplandı. Nitekim Namık Kemal, ilk yazısını gazetenin çıkışından 4 ay sonra 35. sayıda yayımlayacaktır." (Parlatır, 2004: 23)

Şinasi, 1862'de bir başka önemli edebî faaliyete daha imza atar: *Müntehabât-ı Eş'âr* isimli şiir kitabını yayımlar. *Kâsaid, Gazeliyyât, Şarkıyyât, Medhiyyât, Müfredât, Mesâri, Tevârih, Hikâyât, Hezliyyât ve Hicviyyât* olmak üzere toplam dokuz başlıktan oluşan bu eserde Şinasi, şiirlerinden bir seçki sunmuştur. Bunlarda başka *Arz-ı Muhabbet* isimli bir manzumeyi de esere dahil etmiştir. Bu eserin Divan Edebiyatı'ndan ayrılan en önemli yönü esere "Divân"dan başka bir isim verilişidir. Eser ilk bakışta bir "Divân" gibi tasnif edilmiş dursa da şekil ve

muhteva bakımından Divan Edebiyatı geleneğinden önemli ölçüde ayrılır. Şinasi'nin Allah'ı övdüğü şiirlerine -*Tahmîd, Munâcât, İlâhî, Tehlîl*- Fransa'da yakından temas ettiği pozitivist düşünce sirayet etmiş ve böylece Şinasi'nin varlık âlemine bakışı gelenekten ayrılmıştır. (Dizdaroğlu, 1970; Parlatır, 2004) Gelenekte şairler, münacat kaleme alırken Allah'ın kudretini birçok detay üzerinde durarak anlattıktan sonra peygamberlerin mucize ve hayatlarından örnekler sunarken Şinasi *Münâcât*'ında seçme birkaç unsurla Allah'ın zatını ve kâinata hâkim oluşunu duyurmuştur. (Kaplan, 1976; Enginün, 2006) *Münâcât*'ının yanı sıra Kaplan (1976), Şinasi'deki muhteva ve kelime kadrosundaki yeniliğin Şinasi'nin Paris'e gitmeden önce "üslûb-ı kâdim üzere inşad" olunan 1265 tarihli kasidesi ile Paris dönüşü yazdığı 1272, 1273 ve 1274 tarihli kasideleri arasındaki farklar üzerinden de okunabileceğini tespit etmiştir: Şinasi, 1265 tarihli kasidesinde Mustafa Reşit Paşa'yı hayalî unsurlarla överken diğer üç kasidesinde hakiki meziyetlerle övmüştür. Akün de (1979) Şinasi'nin bu üç kasidesi ile dinî manzumelerinde yeni birtakım görüşleri aşılamak amacında olduğunu söyler, özellikle kasidelerini "siyâsî, hukukî, içtimâî ve felsefî telâkkîlerini ifâde etmek için yazmış gibidir. Bunlarda tanzimat, millet, sadr-ı millet, kanun, devlet, reis-i cumhur, medeniyet, taassup, cehil, Encümen-i Dâniş gibi o zamana kadar kasidelerde yer almamış mefhumları şiir diline sokar." (Akün, 1979: 555)

Şinasi'nin şekilde yaptığı yenilikler de dikkate değerdir:

> "*Tahmîd tek beyit, münâcât 20 beyit, ilâhî 6 beyit ve ötekileri de ikişer beyit olarak düzenlenmesi söz konusu edilirse şairin, eski zihniyetten şeklî bakımdan da ne denli uzak olduğu açıkça ortaya çıkar. Ayrıca, Divan geleneğinin bu konuları genellikle "kaside" tarzı çerçevesinde işlemesini de düşünürsek Şinasi'nin eşleme tipi veya mesnevî tipi kafiye örgüsü ile bu şiirlerini düzenlemesini onun gene eski geleneğe fazla itibar etmemesi biçiminde yorumlamak gerekir*." (Parlatır, 2004: 48)

Şinasi, üslup konusunda da birtakım yeniliklere gitmiştir. Arapça ve Farsça tamlamaları azaltarak halkın kullandığı kelimelere başvurmuş; yalın bir ifade

tarzı inşa etmeye, konuşma sentaksına yakın bir mısra yapısı yakalamaya çalışmış ve Divan mazmunlarını büyük çapta terk etmiştir. (Kaplan, 1976) Şinasi'nin Divan mazmunlarına 1265 tarihli kasidesinde, gazellerinde, *Arz-ı Muhabbet* başlıklı nazmında ve müstakil birkaç beytinde başvurduğunu söyleyebiliriz.

Paris seyahati sırasında tanzimine başladığı *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye*'yi 1863 yılında *Tasvir-i Efkâr* Matbaasında neşreder. 1870'te ise aynı eserin daha geniş bir baskısı yapılmıştır. (Banarlı, 1971) Şinasi'den evvel bizde basılan ilk atasözü kitabı şair Hıfzı'nın *Manzume-i Durûb-ı Emsâl* adlı eserken ikinci eser Vacid Efendi'nin *Durûb-ı Emsâl* isimli broşüdür. (Ebuzziya, 1997) Şinasi, eserinin ön sözünde atasözlerinin halkın felsefesini ve zihin dünyasını ortaya koyduğunu söyler ve eserin yöntemini izah eder. Buna göre Şinasi, atasözlerinin Arapça, Farsça ve Fransızca karşılıklarını da vermeye çalışmıştır.

Şinasi'nin halk diline olan yakınlığını/merakını bu eserle sınırlandırmamız yetersiz bir tespit olacaktır. Şinasi'nin *Tercümân-ı Ahvâl Mukaddimesi'*nde ve *Tasvîr-i Efkâr* gazetesini çıkarmak üzere yaptığı başvuruda, gazetesini mümkün olduğu kadar "Türkçe" ifade ile yayımlamak istediğini söylemesi; *Müntehabât-ı Eş'âr'da* bazı manzumelerinin başına "üslûb-ı kadim üzere inşad" olunduğunu, bazılarının başına ise "safî Türkçe" ile yazıldığını yahut "bi'l-iltizam lisân-ı avâm üzere kaleme alındığı"nı eklemesi dil konusuna şuurlu bir şekilde eğildiğinin göstergesidir. Bunlardan başka *Şair Evlenmesi*'nde kişileri ağız özelliklerine göre konuşturması dikkate değer bir seçimdir.

Şinasi dil konusundaki görüşlerini sıkça ifade etmemiş olsa da onun dille ilgili görüşlerinin bir kısmını 1864'te basın ve edebiyat dünyasının tüm odaklarını üzerinde toplayan tartışmadan da okumak mümkündür. Şinasi, *Ruzname-i Cerîde-i Havâdis* ile bir tartışmaya girer. "Mesele-i Mebhusatün Anha" tartışması olarak bilinen bu tartışmanın konusu, Arapça bir ifadenin "mebhüsatün anh" mı yoksa "mebhusatün anha" mı şeklinde yazılması hususudur. "Şinasi'nin bu konudaki iddiası, Arapçadan veya Farsçadan dilimize alınmış kelimeleri, kendi

lisanlarında oldukları ve onların kaidelerine göre kullanmağa mecbur olmadığımız, şayet bunları kullanacaksak Türk dilinin esaslarına uydurmamız gerektiğini ve ancak böylelikle Türk lisanının istiklâlinin korunmasının mümkün olacağı idi." (Ebuzziya, 1997: 220)

Şinasi'nin hayatının son devrelerinde bir Paris seyahati daha geçirdiğini bilmemizle beraber kaynakların bu konuda söyledikleri sınırlıdır. Ebuzziya Tevfik'in *Yeni Osmanlılar Tarih*i'nde aktardığına göre (2019) Şinasi'nin ikinci Paris hayatında lügat çalışmalarıyla ilgilendiğini ve "Bibliotheque İmperial"e devamlı suretle gittiğini ve ünlü Fransız dil bilimci Littre ile etimolojik tartışmalar yürüttüğünü, bir sözlük yazmak istediğini söyler. Fakat bugün elimizde buna dair bir veri mevcut değildir. Şinasi 1868'de kısa süreliğine İstanbul'a döndükten hemen sonra tekrar Paris'e gider, 1869 yılında İstanbul'a tekrar dönen Şinasi, 13 Eylül 1871'de vefat eder. (Ebuzziya, 1997)

Şinasi'nin bir de *Sarf Mecmuası* isimli bir gramer kitabı olduğu bilinmekle birlikte (Tevfik, 2015) yayımlanmamış bu eserin elimizde hiçbir müsveddesi de mevcut değildir.

BÖLÜM I

ŞİNASİ'NİN ESERLERİNDE KAVRAMLAR

1. EĞİTİME DAİR KAVRAMLAR

1.1. Fen, İlim, Maarif, Âlim, Encümen-i Daniş

İlim (ilm) en genel manasıyla "bilgi" ve "bilim" anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen âlim ise "sistemli fikrî faaliyette bulunan kimse" manasındadır. (Macdonald, 1968) Bunun yanı sıra ilim, bilgisizliğin yani "cehl"in karşıtı olarak tanımlanır. "İrfan", "ma'rifet" gibi kelimeler de sözlükte "bilmek" manasına gelse de sonradan kazandıkları anlamlar itibariyle hem bilgi alanları hem de bilgide kesinlik dereceleri bakımından farklı bağlamlarda kullanılırlar. "Marifet"

Allah'ı bilmedir, yöneldiği nesne tektir ilimde ise bilmenin konusu geneldir. Bu yüzdendir ki marifetin karşıtı inkarken ilmin karşıtı cehalettir.

Fen terimi ise İslam'ın klasik çağında ilmî disiplinlerin her birini karşılamak üzere kullanılırken zamanla din ilimleri için ilim, modern bilim için fen ibaresi tercih edilir olmuştur. (Kutluer, 2000) TDV C. 22 2000)

Kubbealtı Lugati'ne göre (2019) "marifet" in çoğulu olan "maarif" ise tasavvufi anlamının yanı sıra "ilim ve tekniğin öğrenilmesiyle elde edilip insanlığın yararına kullanılan hüner, sanat ve bilgiler" anlamında da kullanılmaktadır.

Ekonomi Politika Hakkında Bibliyografya Makalesi isimli yazısında Şinasi, Mülkiye Mektebinde ekonomi alanında dersler veren, *Takvim-i Vakayi* mütercimi olan Mehmed Şerif Efendi'nin Avrupa'da "Ekonomi politik" denilen maliyeye dair ders notlarını yayımladığından haber verdikten sonra bu ilmi tanımlar ve bu ilmin herkes tarafından öğrenilmesi gerektiğini söyler: "Bu fen, servet-i umumiyyenin esbâb-ı husûl ve sarfından bahseder. Vesâit-i mâmuriyet-i mülk ve devlet ve ilel-i zuhûr-ı fakr ü meskenet dahil-i daire-i tedkik olduğundan, istıtlâ'ı herkes ve hususiyle me'murîne fevâidi mucib olduğunu erbâbının malûmudur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 172)

Bilime önem veren Batı'daki potivizmden etkilenen Şinasi yazısını "dünyada sebepsiz hiçbir şey olmadığı"nı söyleyerek devam ettirir. (Parlatır, Çetişli, 2005: 172) Dünyada sebepsiz bir şey olmadığına göre dünyanın doğal kanunlarının keşfedilmesi gerekir, bu keşiflerle insan kendi gücünü arttırır ve hayatını kolaylaştırır: "ulûm ve fünun-ı mütedâvilenin kâffesi şu kavânîn-i tabiiyyenin keşf ve tavzihine alet olduğundan, ıttıla'ına tâlip olanlara menâfii müstelzem olduğu bedihîdir ki insan bu vasıtalar ile kuvvet ve miknetini artırır ve ömrü oldukça çalışılsa zor ve aklı ile yapamayacağı bir işi, az vakit zarfında pek suhuletle kuvveden fiile getirir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 172)

Bilgi sahibi olmayı "faydacı" bir perspektiften ele alan Şinasi, elektriğin keşfedilip telgrafın kullanılması örneğini verir: "Meselâ, kuvvetü'l-elektirikiyeyi vücude getiren kavânîn-i tabiyye vaktiyle keşfolunmamış olsa idi, telgrafın favâid-i meşhûdesi nasıl hâsıl olurdu?" (Parlatır, Çetişli, 2005: 172)

Şinasi, Darülfünun'da halka açık derslerin yapılmaya başlanacağını *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin 52. numarasında, derslerin başladığını ise 56. numarasında haber verir. *Dârü'l-Fünun Dersleri* başlıklı yazısında ise Şinasi, fizik derslerinin yanı sıra kimya ve matematik derslerinin de başlayacağını ve bu derslerin kimler tarafından verileceğini söyler. Geçmiş zamanda, maarif-i İslam'da, İbn-i Sina'nın daha özelde ise Osmanlı Sarayı'ndaki âlimlerin -ki bunların en sonuncusu olan Kethüdâzâde Ârif Efendi'nin- yaptığı derslerden bahseder, Şinasi'ye göre bu dersler geçmişte bugünün Avrupa'sındaki örnekler gibiydi: "Maârif-i İslâmiyye'nin vakt-i kemalinde İbn-i Sinâ gibi vezâret-i uzmâ mesnedine vusûl bulan ve hattâ devlet-i Aliyye'de dahi tarik-i İlmiyyede haiz-i aksâ'l-merâtib olan bazı zevât vaktiyle umuma fünûn tedris ederlerdi evvel el-yevm Avrupa'da vükelâdan muktedir olanlar böyle dersler verirler." (Parlatır, Çetişli, 2005: 152) Şinasi için âlimlerin içinde yetiştikleri topluma ilimlerinden bir pay vermeleri, topluma karşı boyunlarının borcudur: "Çünkü derece-i kemâle vâsıl olan bir nihal, perveriş-yâb olduğu zemine mahsulünü nisâr eylediği gibi, erbab-ı maarif dahi derûnunda müteayyiş bulunduğu hey'et-i medeniyye sayesinde feyz-yâb olmağla semere-i malûmatından umumu hissedâr etmek fiılen ifa-yı vecibe-i şükraniyyet demektir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 152) Bu noktada Şinasi'nin İslam medeniyetinin eğitim faaliyetlerini döneminin Avrupa'sı ile mukayese etmesi önemlidir. Fransa'da kaldığı müddetçe oradaki eğitim kurumlarını yakından takip etme olanağını bulan Şinasi, Paris günlerinin çoğunu Fransız Maliye Bakanlığında, "Doğu İlimleri Araştırma Derneği" olan "Societe Asiatique"de geçirmiştir. (Bilgegil, 1972; Ebuzziya, 1997; Parlatır, 2004)

Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları başlıklı yazısında Şinasi, esnaftan bazı kimselerin kurduğu, içerisinde elifbâ, Kur'an-ı Kerim, ilmihal,

Türkçe, coğrafya, tarih, hesap ve hendese derslerinin verileceği cemiyetin kuruluş aşamalarından ve böyle bir cemiyetin faydalarından bahseder. Burada talim yapacak kişilerin görev saatleri dışında dahi ilk kez mekteple karşılaşan acemi kimseler için vakitlerini vakfetme niyetinde olduklarını söyler ve tam bu noktada insanların hayırlısı insanlara faydalı olandır anlamına gelen şu sözü zikreder: "Hayrü'n-nâs men yenfe'ü'n-nâs" (Parlatır, Çetişli, 2005: 175) Şinasi için milleti için gayret eden kimseler için istirahat ancak insanların hayrına çalışmakla mümkündür: "Gayret-i milliye ashabına göre asıl istirahat, ebnâ-yı cinsinin hayrına sa'y ü hizmet etmekle kesbolunur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 175)

Rusya'ya Dair Bend-i Mahsus adlı yazı oldukça çarpıcı bir şekilde başlar, Rusya gazetelerinin Osmanlı Devleti aleyhindeki söylemlerini her zamankinden daha fazla şiddetlendirmeleri Şinasi'nin hakikatleri dile getirmesi için bir vesile olmuştur: "Rusya gazeteleri Devlet-i Aliyye aleyhinde kullandıkları lisanı bu günlerde âdetlerinden ziyade şiddetlendirmiş olduklarına mebnî bu suret bizim dahi hakikat-i hâli mümkün mertebe beyan etmemiz için bir fırsat vermiştir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 145)

Rusya'nın "istilâ-yı âlem" üzere kurulu anlayışı Prut Savaşı'ndan Edirne Vakası'na kadarki süreçte Osmanlı Devleti'ne epey zarar vermiştir. Öyle ki Rusya, Avrupalı devletleri dahi aleyhimize kışkırtmıştır: "Perut muzafferiyetinden ta Edirne vak'asına gelinceye kadar Devlet-i Aliyye'ye bi'n-nefs icra-yı husumetten başka, Osmanlıları o tarihte pek ihtilâtımız olmayan Avrupa devletlerini aleyhimize taslit edecek surette gösterip, bunların birazını hasbice iknâ ve ikna' edemediğini bazı menâfi'-i hâtırfirib arzı ile ıtma' ederek bizi pek çok zararlara uğratmıştı." (Parlatır, Çetişli, 2005: 145)

Üstelik bu vaziyete tüm dünyaya vatan sevgilerini ve milli gayretlerini ispat etmiş Yeniçerilerin bazı nizamsızlıkları eklenmiştir ve Rusya bunu fırsat bilerek Osmanlı ordusunu mahvetme yolunda hızlı davranmıştır fakat yine Rusya emellerini tam anlamıyla gerçekleştirememiştir:

"*Ne çare ki bu hâller hubb-i vatan ve gayret-i milliyelerini âleme tasdik ettiren Yeniçeri askerinin bazı nizamsızlığı yüz tuttuğu zamanlara tesadüf eyledi. (…) Rusyalu tîz davranarak Osmanlıların kuvve-i kadime-i harbiyyelerinin kâmilen iâde ve tecdidine mâni olmak üzre malûm olan teklîfâta kalkıştığından, ve buraca dahi ne vakit bir hareket ve heyecan zuhûr etse, seyf-i osmânî, ibre-i mıknatıs gibi Şimâl tarafını gösterdiğinden Edirne vak'ası meydana geldi ise de, Rusyalu yine bütün bütün nâil-i emel olamadı*." (Parlatır, Çetişli, 2005: 145)

Osmanlı Devleti'nin ıslahat çalışmaları ve Avrupalı devletlerle olan ilişkileri sonucunda bir süre Rusya, Osmanlı Devleti'ne karşı dostça bir tavır takınmış olsa da Macar mültecileri bahane ederek Kırım Savaşı'nı başlatır ve Rus gazeteler şiddetli söylemlerini devam ettirirler. Şinasi'ye göre Rusya himayesine girebilmeleri yönünde çıkan karara rağmen bazı Hristiyan milletlerin Osmanlı Devleti'ni terk etmeyişleri Rusya'nın haksızlığını ortaya koymaktadır nitekim Rusya'nın aldatmalarına kanan Bulgarların Osmanlı Devleti'ne hemen geri dönmek istemeleri de buna başka bir delildir: "dâm- iğfâle tutularak ol tarafa giden birtakım Bulgar tebdil-i havâ edercesine ale'l-fevr avdet ve kemâl-i sûz ü güdâz ile cânib-i devlet-i Aliyye'ye ilticâ ve delâlet eylemediler mi? (…) bir hâyli zamandan beri teb'anın tefrîki ile Rusya tâbiiyyetinde kalmak isteyenlerin memâlik-i devlet-i Aliyye'yi terketmelerine karar verilmiş iken daha kaç kişi gitti?" (Parlatır, Çetişli, 2005: 146, 147)

Şinasi'ye göre Rusya, Osmanlı Devleti'ne iftiralar atarak Avrupalıları aldatmaya çalışsa da Avrupalı devletler, Osmanlı'yı bir Moskov'un çiğnemesine müsaade etmez ve Osmanlı'nın güvenliğini koruması altına alır: "Eğer murat, yine Devlet-i Aliyye hakkında birtakım azviyyât meydana koyarak, Avrupalıları aldatmak ve efkâr-ı kâdimelerinin icrasına bu suretle bir yol bulmak ise, bîçareler pek yanılıyor. Zira Avrupalular anların mütalâatını pekâlâ bilirler. Ve asâyiş-i umumînin bir hâfız-ı mânevisi olan memâlik-i Osmaniye'yi Moskov'un çiğnemesini istemezler." (Parlatır, Çetişli, 2005: 147)

Rusya gazeteleri Hristiyanlara yanlış bilgiler vererek Osmanlı Devleti'ne karşı onları bilemeye çalışırken Hristiyanların hürriyetlerinin nasıl korunduğunu ve imtiyazlı olduklarını fark etmezler mi diye soran Şinasi, Rusya'nın tahakkümü altına girmiş, Hristiyan oldukları hâlde Rusya tarafından zulme uğramış Lehlileri örnek gösterir. Bu yazısında Şinasi, Rusya gazetelerini hedef alarak onları yalanlar ve çok sistemli bir şekilde eleştirir.

Osmanlı Devleti tüm bu olaylardan sonra Avrupa ile olan ilişkilerini arttırmış ve Batılı devletleri aydınlatmış olan maarif nurundan bizde eksik olanları alarak Şark'a ışık saçmıştır: "Devlet-i Aliyye ise bundan sonra Avrupa ile olan münâsebâtını tezyid ile, aktar-ı şarkıyyede pertev endâz-ı zuhûr olarak, memâlik-i garbiyyeyi işrak etmiş olan envâr-ı maâriften burada nâkıs olanları iktibâsa başlamıştı." (Parlatır, Çetişli, 2005: 145)

Gazete yazılarında ilme ve maarife bu kadar önem veren Şinasi, 1265 tarihli kasidesinin 21. beytinde Mustafa Reşit Paşa'yı ulemanın sıkıntılarını anlayıp eksiklikleri Yavuz Sultan Selim'in Safeviler üzerine yapacağı sefere verdiği fetvayla ünlü, Osmanlı şeyhülislamı İbn Kemal'e namıdiğer Kemalpaşazade'ye dayandırmasından dolayı takdir eder:

Fehm edip ilm ü kemâlin ulemâ-yı â'lâm
Kâmilen İbn-i Kemâl'e eden azv-i noksân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Şinasi'nin tarihlerinde de ilim ve âlim kavramlarıyla karşılaşmaktayız. Bahriye Mektebinde verdiği derslerle ünlenmiş Halil Efendi'nin ölümü üzerine düştüğü tarihte Şinasi, Halil Efendi'nin ilimlerdeki olgunluğunu methetmiştir:

Hem-nâm-ı cedd-i hâce-i âlem ki Hak alîm
Olmuşdu her ulûma kemâliyle âşinây (Parlatır, Çetişli, 2005: 38)

Emin Efendi'nin ölümü üzerine düştüğü tarihte de merhumu kemal ve ilimle âlemlere malum olması hasebiyle methetmiştir:

Kemâl ü ilm ile ma'lûm-i âlem olmuş idi
Olur menâkıbı zîb-i zebân-ı ehl-i beyân (Parlatır, Çetişli, 2005: 39)

Şinasi, yazdığı bir hezelde ise eski Yahudi inançlarını alaya alırken yeni maarifi yani yeni bilgileri vurgulayarak köhnemiş, eski bilgilerin artık alıcısı olmayacağını söyler:

Efendi köhne Yahûdi aka'idin satma
Nasıl bu tâze ma'ârifle "Eskiler alayım" (Parlatır, Çetişli, 2005: 49)

Doğrudan ilim yahut maarif kavramlarının içermemekle birlikte, Reşit Paşa'nın oluşturduğu huzur ortamı sayesinde kurulan bir bilim kurumu olan Encümen-i Daniş'in anılması sebebiyle 1273 tarihli kasidenin 18. beytine de burada değinmeyi uygun görmekteyiz:

Huzûrun encümen-i dâniş olmuş ehl-i dile
Kim anda nüsha-i zâtın olunmada tevkîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Encümen-i Daniş'in kuruluş gerekçesi, Darülfünun'da okutulacak kitapların hazırlanmasıdır. Şinasi, kasidesinde bu konuya değinmeden geçemez çünkü bu kurum çağın gerektirdikleri doğrultusunda medeniyet resulünün teşvikleriyle açılmıştır. Encümen-i Daniş'in kurulması gerektiği fikrini ilk ortaya atanın kim olduğu bilinmemekle beraber çeşitli fikirler ortaya atılmıştır bunlardan biri de Mustafa Reşit Paşa'nın bu fikri ilk ortaya atan olduğudur: "O dönemde pek çok yeniliğin öncüsü olan ve dört kez Paris elçiliği yapmış olan Mustafa Reşit Paşa'nın bu konuda da öncü olduğu düşüncesi vardır." (Küçükler, 2016: 49). İlk fikir Reşit Paşa'dan çıksın yahut çıkmasın Encümen-i Daniş'in daimî üyeleri arasında da bulunan Reşit Paşa hakkında Cevdet Paşa'nın "Reşid Paşa Encümen-i Daniş'e çok ehemmiyet veriyordu. Onun sadaretten 1852'de ayrılışından sonra

Encümen rağbetini kaybetmiştir." (Kayaoğlu, 1996: 52) ifadesi Paşa'nın kurum için ne kadar önemli olduğunun göstergesidir.

1.2. Kemal

TDK'ye göre (2015) kemal kelimesi, "bilgi ve erdem bakımından olgunluk, yetkinlik, erginlik, eksiksizlik" demektir. Süleyman Uludağ'ın (2022) Mütercim Asım Efendi'nin Fîrûzâbâdî'nin *Kâmus Tercümesi*'nden aktardığı üzere ise kemal, "bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli ve yerli yerinde olması" anlamına gelmektedir.

1272 tarihli kasidesinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'ya "ey pâdişeh-i taht-ı kemâl" şeklinde seslenmektedir:

> *Necm-i ikbâl değil ise o nûr-ı irfân*
> *Efserindir senin ey pâdişeh-i taht-ı kemâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

1265 tarihli kasidenin yirmi birinci beytinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın kemal sahibi oluşunu ulemanın sıkıntılarını anlamasına dayandırarak övmektedir:

> *Fehm edip ilm ü kemâlin ulemâ-yı â'lâm*
> *Kâmilen İbn-i Kemâl'e eden azv-i noksân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Şinasi'nin gazete yazılarına baktığımızda ise iki yazıda "kemal" kavramının eğitimle iç içe geçtiğini görmekteyiz: *Ekonomi Politika Hakkında Bibliyografya Makalesi* ve *Dârü'l-Fünun Dersleri.*

Ekonomi Politika Hakkında Bibliyografya Makalesi isimli yazısında Şinasi, Mülkiye Mektebinde ekonomi alanında dersler veren, *Takvim-i Vakayi* mütercimi olan Mehmed Şerif Efendi'nin Avrupa'da "Ekonomi politik" denilen maliyeye dair ders notlarını yayımladığından haber verdiği bu yazıda ilim öğrenmenin gerekliliğini bireyin ve toplumun "terakki" ve "kemal" bulması üzerine

temellendirir: "Ehl-i fenne göre gerek ferdin gerek cemiyetin terakkî ve kemâl bulması servet-i zatiye ve kuvve-i maliyesinin tezayüdüne mevkuf" (Parlatır, Çetişli, 2005: 172)

Dârü'l-Fünun Dersleri başlıklı yazıda ise alimlerin toplumu "kemal"e eriştirmek için gayret etmeleri, kendi ilimleri topluma aktarmaları gerekliliğinden bahsetmiştir: "Çünkü derece-i kemâle vâsıl olan bir nihal, perveriş-yâb olduğu zemine mahsulünü nisâr eylediği gibi, erbab-ı maarif dahi derûnunda müteayyiş bulunduğu hey'et-i medeniyye sayesinde feyz-yâb olmağla semere-i malûmatından umumu hissedâr etmek fıılen ifa-yı vecibe-i şükraniyyet demektir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 152)

Cerîde-i Askeriye adlı yazıda ise Şinasi, askerî alanda yapılacak ıslahatların Osmanlı Devleti'ni Avrupa'nın olgun mertebesine ulaştıracağını söyler: "Çünkü Avrupa'nın mertebe-i kemâle vâsıl olmakta olan hâl-i medeniyeti evvelki gibi ağraza ait olan esbabtan ileri gelen cenkciliği bırakıp herbir devlet ve millet hukuk-ı istiklâliye ve şanını muhafaza için silâh derdest olmak usulünü meydana koymuş" (Parlatır, Çetişli, 2005: 156)

"Kemal" kavramına Şinasi'nin verdiği önemi kasidelerinden ve gazete yazılarından başka tarihlerinden de takip etmekteyiz. Şinasi, Bahriye Mektebinde hocalık yapan Halil Efendi'yi ve Rami Efendi'nin kayınpederi Emin Efendi'yi vefatlarına tarih düşerken "kemal" ve "ilim" sahibi oluşları vesilesiyle övmüştür:

> *Hem-nâm-ı cedd-i hâce-i âlem ki Hal alîm*
> *Olmuşdu her ulûma kemâliyle âşinây* (Parlatır, Çetişli, 2005: 38)

> *Kemâl ü ilm ile ma'lûm-i âlem olmuş idi*
> *Olur menâkıbı zîb-i zebân-ı ehl-i beyân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 39)

2. FELSEFİ KAVRAMLAR

2.1. Marifet/İrfan

Sözlükte "bilgi, bilmek, tanımak, ikrar etmek" anlamına gelen marifet (irfan) kelimesi ilim kelimesiyle eş anlamlı kullanılsa da aralarında bazı farklar vardır. İlk dönemlerden itibaren sufiler ve sufi olmayan âlimler kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanarak bu bilgiyi "marifet, irfan, yakin" gibi terimlerle adlandırmışlardır. Marifet; Allah ve O'nun sıfatlarının, isimlerinin ve tecellilerinin bilgisine nakil ve akıl yolundan başka, manevi bir tecrübe ile ulaşmayı ifade eden tasavvuf terimidir. (Uludağ, 2003) Devellioğlu'nun tanımına göre ise marifet, "ilâhi bir feyiz olarak kainâtın sırlarını bilme kudreti"dir (Devellioğlu, 2017, 512).

İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri adlı gazete yazısındaki beyitte Şinasi masivanın aldatıcılığının karşısına "hikmet" ve "irfan"ı koyan Şinasi'ye göre 1274 tarihli kasidenin altıncı beytinde belirtmiş olduğu üzere tüm insanlığa ve âleme can veren adalet ve ihsan, şeref veren ise akıl ve irfandır:

Âleme muris-i cân adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâ'is-i şân akl ile irfân olmuş (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Âleme ve insanlığa adalet, ihsan, akıl ve irfanı bahşedecek olan ise bizatihi Mustafa Reşit Paşa'dır. Mustafa Reşit Paşa'nın irfan sahibi olduğu Hicri 1265, 1272, 1274 tarihli kasidelerde vurgulanmıştır. (Akıl kavramı için Bk. s. 34, adalet kavramı için Bk. s. 119)

Şinasi; Mustafa Reşit Paşa'yı övmek üzere yazdığı 1272 tarihli kasidenin 3. beytinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın alnında bir irfan ışığı olduğundan bahseder:

Gökte varsın arasın yıldızın ehl-i tencim

Nûr-i irfân-ı cebînin sana necm-i ikbâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Reşit Paşa'nın alnındaki irfan ışığı (nûr-ı irfân-ı cebînin) onun talihinin ve mevkiinin yıldızıdır. Kasidenin bir önceki beytinde "mertebe", "pâye" gibi kavramlar etrafında Reşit Paşa'nın azametinin büyüklüğünü öven ve ona uygun bir rütbenin olamayacağını söyleyen Şinasi, bu beytinde bilme, sezme, anlama kabiliyeti anlamına gelen irfanın Paşa'nın alnındaki bir nur olduğu ve bu nurun/ışığın Paşa'nın ikbali (mevkii/talih) olduğunu, gökte müneccimlerin yok yere yıldız aradıklarını, asıl yıldızın Paşa'nın bu ikbalini belirleyen alnındaki irfan ışığı olduğunu söylemiştir.

1272 tarihli kasidenin hemen sonraki 4. beytinde ise Şinasi; Paşa'nın alnındaki bu irfan ışığının talih ve mevki yıldızı değilse Mustafa Reşit Paşa'nın tacı olduğunu söyler:

Necm-i ikbâl değil ise o nûr-ı irfân
Efserindir senin ey pâdişeh-i taht-ı kemâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Bu beyitte Şinasi, Paşa'ya "ey pâdişeh-i taht-ı kemâl" şeklinde seslenmektedir. Eğer Reşit Paşa'nın alnındaki irfan ışığı, talihinin ve mevkiinin yıldızı değilse o zaman bu irfan ışığı, bir olgunluk/kemal tahtının padişahı olduğunun göstergesidir. Böylece irfan ışığı Paşa'nın başındaki bir taçtır. (Kemal kavramı için Bk. s. 16, ikbal kavramı için Bk. s.27) TDK'ye göre kemal kelimesi, "bilgi ve erdem bakımından olgunluk, yetkinlik, erginlik, eksiksizlik" demektir. "Kemâl" kavramı daha çok manevi bir mahiyettedir. "İkbâl" dediğimiz mevki ise maddi bir unsurdur. "Kemâl", "ikbâl'in karşısında yer almaktadır. 1272 tarihli kasidenin 2. beytinde en yüce mevkii bile Paşa'ya verilecek bir rütbe olarak görmeyen Şinasi, aynı kasidenin 3. beytinde Paşa'nın alnındaki irfan ışığını bir talih ve mevki yıldızı olarak nitelendirmişti. Bahsolunan bu 4. beytinde ise Şinasi, bu irfan ışığını manevi bir kavram ile ilişkilendirir. Kasidenin Paşa'nın azledildiği

bir tarihte yazılması da bu mevkiin maddi değil manevi olarak açıklanma sebebini de bize verir.

Şinasi, 1274 tarihli kasidenin 5. beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın adaletini, ihsanını, aklını ve irfanını "Newtonlar ve Eflatunlar"ın da anlayamayacağını söylemektedir:

Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl ü irfânını derk eyleyemez Eflâtun'lar (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

1274'te Mustafa Reşit Paşa'nın akıl ve irfanını Platon ile kıyaslayan Şinasi, 1265 tarihli kasidede ise Osmanlı Sadrazamı Koca Ragıp Paşa ve Hermes ile kıyaslamıştır:

Sâhib-i haşmet idi Râğıb-ı meşhûr ammâ
Olmadı ancaleyin râğıb-ı ehl-i irfân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Beydebâ bîd-i leb-i cû-yı kemâlâtıdır
Hermes irfânı ma'îsinde sehî serv-i çemân (Parlatır, Çetişli, 2005: 14)

Şinasi'ye göre Sadrazam Ragıp Paşa da oldukça haşmet sahibiydi ama irfan ehli olma konusunda Mustafa Reşit Paşa kadar istekli değildir. Hermes ise değişik kültürlerde farklı isimlerle anılan yarı mitolojik bir şahsiyettir. İslam kültüründe İdris peygamberle özdeşleştirilen Hermes, inanışa göre insanlara gökler ve tıp ilmi konusunda ilk bilgileri veren kimsedir. Hermes, Nuh Tufanı'ndan haberler vermiş ve Allah'a ibadet için mabetler yaptırmıştır, bunların yanı sıra yazının mucidi olduğu telakki edilir. Başka bir tasavvura göre ise Pisagor'un hocası olan Hermes, Tufan'dan önce tüm bilgileri bir mağaraya gizlemiştir ve bu bilgiler sonrasında Aristo'ya ondan da İskender'in eline geçmiştir. (Kılıç, 1998) Şinasi'ye göre Hermes gibi bir şahsiyetin irfanı Mustafa Reşit Paşa'nın irfanının yanında bir servi ağacı misalidir.

Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'dan başka, marifet sahiplerinin en yücesi olan Allah'ı da irfan sahibi olma özelliğiyle beraber *Münâcât*'ında zikrettiğini görürüz. Şinasi *Münâcât*'ında Allah'ın birliğine akıl yoluyla şahitlik ettikten sonra büyük bir coşkuyla ibadet etmek, Allah'a yakarmak ister. Bu niyazını *Münâcât*'ında tam gerçekleştirecektir ki üzüntü ile Allah'tan bağışlanmayı dilemeye yüz bulamaz:

Ey Şinâsî içimi havf-i ilâhî dağlar
Sûretim gerçi güler kalb gözüm kan ağlar

Eder isyânıma gönlümde nedâmet galebe
Neyleyim yüz bulamam ye's ile afvim talebe (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Fakat Şinasi bu söylediğinden hemen pişman olacaktır. Allah'ın rahmetinin nuru öylesine büyüktür ki kendisinin günahını Allah'ın bağışlama kudretinden büyük gördüğü için özrünün günahından daha beter olduğunu söyler:

Ne dedim tevbeler olsun bu da fi'l-şerdîr
Benim özrüm günehimden iki kat bed-terdir

Nûr-ı rahmet neye güldürmeye rû-yi siyehim
Tanrı'nın mağrifetinden de büyük mü günehim (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Kainattaki bütün varlıklar, Allah'ın varlığının, birliğinin ve azametinin birer delilidir. Bu delillerden her biri insana bilgi verir ve insanı "marifetullah" yani Allah'ın bilgisine sahip yapar. Bu bilgiye mazhar olmak için tasavvuf ehillerine göre kişinin önce kendi nefsini tanıması lüzumdur. Allah'ın varlıkları yaratma sebebi maruf olmak muradındandır ki insana irfan/marifet yollarını açan Allah'tır. Marifetin kaynağı kalp ve vicdandır yani fıtri bir bilgidir. Sezgi, keşif ve ilham gibi yollarla kazanılır. Âlim ve Allâm olan Allah ise ilimlerden biri olan

marifetin ezeli sahibi ve muktediridir. (Uludağ, 2021) Bu sebepledir ki aciz ve bağışlanmayı dileyen Şinasi, Allah'ın marifetini günahından büyük olarak nitelemektedir.

2.2. Hikmet

Felsefe, adalet, ilim, hilim, Peygamberlik, Kur'an-ı Kerim, İncil, veciz söz anlamlarında kullanılan hikmet kavramı; insanın dış âlemin hakikatini olduğunu gibi bilip ona göre hareket etmesi yani amel ve bilgi bütünleşmesidir. Arapça "hikmet"in kökü "hükm" kelimesinden gelmektedir, bu bakımdan hikmet, "yargıda bulunmak" manasına gelir. Allah'a "hakîm" denilmesinin sebebi de "hükm"ün ona ait olmasından kaynaklanmaktadır. İnsana nispet edilen hikmetin ise "tecrübeli, olgun, adil kimse", eşyaların mahiyetini ve hakikatlerini bilme", hak ve batılı ayırabilme", "insanın iradesini hayra yönlendirmesi" gibi çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Grekçe felsefe eserlerinin Arapçaya tercümesi sırasında "felsefe" kavramını karşılamak üzere "hikmet"in kullanılması da kelimenin tanımını genişletmiştir. İslam felsefesinde "hikmet" nazari bilgi edinme yolu ile kazanılması gereken fiilleri kapsayan bir kavram olarak yer bulmuştur. (Kutluer, 1998)

Şinasi, 1272 tarihli kasidenin 5. beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın her ne kadar savaş meydanında savaşmamış olsa da adalet ve hikmetle düşünüp tedbirler aldığından bir kahraman olduğunu söyler:

> *Adl ü hikmetle eden sen gibi re'y ü tedbîr*
> *Kahramândır ne kadar etmese de ceng ü cidâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Bu beyitte "kahramanlık", "adalet", "hikmet" ve "tedbir" kavramlarının iç içe geçtiğini görmekteyiz. Şinasi "kahramân" kavramanı, savaş meydanlarından öteye götürür. Reşit Paşa gibi adalet ve hikmetle düşünen kimse de kahramandır. Mustafa Reşit Paşa hem "re'y" hem de "tedbîr" edendir. "Re'y" TDK'ye göre

"düşünce, görüş, fikir"; Devellioğlu sözlüğüne göre (2017) "görme, görüş" demektir. "Tedbîr" ise Devellioğlu sözlüğüne göre (2017) "bir şeyi temin edecek veya önleyecek yol, çare" demektir.

Yukarıda özetle eşyanın hakikatlerini, yaratılış sebeplerini bilmek ve ona göre amel etmek olarak açıkladığımız "hikmet" kavramını Şinasi, bu tanıma uygun olarak sistematik bir hâle getirmiştir diyebiliriz. Biliyor olmanın devamında yani "re'y"in devamında bu fikre göre "tedbir"ler alan Mustafa Reşit Paşa, adalet ve hikmet sahibidir. Adalet ve hikmetle gören, düşünen ve tedbirler alan kimse ise Şinasi için kahramandır.

"Hikmet"in insana nispet edilen özelliğinden başka Allah'ın bir ismi olduğunu, hikmet kelimesinin kökü olan hükmü verenin Allah olduğunu, bu yüzden Allah'a "hâkim" denildiğinden yukarıda bahsetmiştik. Nitekim Şinasi'ye göre de hikmet, Allah'ın en belirgin sıfatlarındandır. Bu sebeple aynı tarihli kasidenin bir sonraki beytinde bunu vurgular:

Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i Mevlâ'dır
Zor ü cür'etse değil âdem ü hayvânda muhâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinin 7. beytinde Allah'ın hikmetli oluşundan bahsetmeye devam etmektedir:

Erer mi hikmet-i Mevlâ'ya aklı insânın
Cihânı şâmil olur mu fürûğ-i şem'-i münîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Bu beyitle Şinasi, Allah'ın hikmetlerini insan aklının erişemeyeceği bir yere koyar. Bu bağlamda mum ışığının aydınlığı ile ilgi kurar. Mum ışığı ne kadar aydınlık olursa olsun cihanın tamamını nasıl aydınlatamayacak ise insan aklı da ne kadar aydınlık olursa olsun Allah'ın hikmetlerine erişemez. Aklın da erişebilecekleri sınırlıdır. Allah'tan insana tecelli eden "hikmet", insanın cüzi

iradesinin sınırları çerçevesinde ulaşılması güç bir mertebedir. İnsan aklıyla "Allah'ın hikmet"inin tamamına vakıf olamaz.

Şinasi'nin *Münâcât*'ında belirttiği üzere âlem, Allah'ın kudretli elinin hikmetli bir eseridir:

Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı
Dolu ve boş cümle yed-i kudretinin îcadı (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Şinasi Arpaeminizade Mustafa Sami'nin gazeline yazdığı nazirede de tevhit bahsi dolayısıyla hikmet kavramını değinir ve Allah'ın birliğinde şer ve hikmetin birleştiğini söyler:

Şer'ü hikmet müttehiddir mebhas-i tevhîdde
Nakl ile akl-ı İlâhiyyûn bir gûyâ iki (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

Şer ve hikmetin bir arada bulunmasının izahını Şinasi'nin Nef'i'nin "eyler" redifli gazeline yazdığı nazirede buluruz:

Her vâkı'a bir ders-i hikemdir nazarında
Her derd ü belâdan dahi ahz-i iber eyler (Parlatır, Çetin, 2005: 17)

Şinasi'ye göre her türlü olay, akıllı kimselerin nazarında bir tür hikmet dersidir; akıllı olanlar her türlü dert ve beladan bir ibret çıkaranlardır.

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinin 7. beytinde insanın aklıyla kanunlar koyduğunu, bu kanunların da hikmet bakımından adalet ve hak kavramlarını içerdiğini söyler:

Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinin devamında adalet ve hakkı korumanın öneminden bahsetmeye devam eder. Şinasi'ye göre adalet ve hakkın koruyucusu insanın elinde bulunan kalem ve kılıçtır. Bu ikisinin dengesi ise oldukça önemlidir. (Bk. s. 99-107) Şinasi bu dengeyi sağlamayı kasidenin 14. beytinde "sırr-ı hikmet" olarak tanımlar:

Bu sırr-ı hikmeti fehme gerekdir akl-ı Reşîd
Ki akl-ı külle verir hayret andaki te'sîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Bu hikmetin sırrını kavrayabilecek akıl ise ancak Reşit Paşa'nın aklıdır.

Şinasi 1273 tarihli kasidede insanın aklıyla koyduğu kanunların hikmetçe adalet ve hak kavramlarını içerdiğini, kalem ile kılıcın dengede oluşunun hikmetli sırrına ancak Reşit Paşa'nın aklının erişebileceğini dile getirdikten sonra 1274 tarihli kasidenin 3. beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın ağzından çıkan her sözün hikmetli olduğunu ve insanları hayrete düşürdüğünü, onun bu hikmetleri sözlerinin bütün insanlara apaçık bir delil olduğunu söyler:

Ne acep nâtk-ı i'câz-ı hikemdir dehenin
Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanin (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

(Paşa'nın ağzından çıkan her sözün "ayet-i beyyine" olarak tanımlanması için bk. s. 73)

1265 tarihli kasidenin 29. beytinde ise Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın hükmen İslam Medeniyeti'nde efsanevi bir kral olan İskender'i, hikmet yönüyle ise İslam felsefesi geleneği içerisinde Meşşai ekolüne büyük tesirleri olan İlk Çağ Yunan filozofu Aristoteles'i geçtiğini söyler:

Geçdi İskender'i hükmen hikemen Ristô'yu

Hâsılı etdi meşâhir-i izâma rüçhân (Parlatır, Çetişli, 2005: 14)

Zamanla felsefe kavramını karşılamak üzere "hikmet" kavramının kullanılmasının bir örneğini Şinasi'nin 1265 tarihli kasidesinin 28. beytinde de görmekteyiz:

Nisbet-i zât-ı reşîdiyle Belînûs-i hakîm
Hikemiyyâtta bir şahs-ı harîf-i nâdân (Parlatır, Çetişli, 2005: 14)

Şinasi'ye göre Belinus, Paşa'nın olgun aklıyla kıyaslanırsa hikemiyatta (felsefe) cahil bir kimse olur. Tarihte bilinen iki tane Belinus isimli zat vardır. Bunlardan ilki ünlü Grek matematikçi Pergeli Appollonios, (Şelhûb, 1991) ikincisi ise Grek stoacı filozof Tyanalı Apollonios'dur (Erdem, 1991). Bu iki ismin de eserleri Müslüman âlimler tarafından Arapçaya çevrilmiş ve İslam Medeniyetlerinde tanınmıştır.

Şinasi'nin hikmet kavramı doğrultusunda atıfta bulunduğu bir başka kişi ise Beydeba yahut diğer adıyla Bidbay'dır. Öğüt vermek amacıyla yazılmış Kelile ve Dimne'nin yazarı olduğu söylenen Beydeba'dan Şinasi, Halil Efendi'nin vefatı üzerine düştüğü tarihte bahseder:

Gars-ı yeminidir nice erbâb-ı hendese
Bir nahl-bend-i hikmet idi hemçü Bîdbây (Parlatır, Çetişli, 2005: 38)

Bidbay'ın bir hikmet fidanı olması hendese erbaplarının ağzında bir yemin gibidir.

Aynı zamanda Şinasi, *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* adlı gazete yazısındaki "Mâsivâ şâibesinden dili tathîre çalış,/ Pertev-i hikmet ü irfân ile tenvire alış" (Parlatır, Çetişli, 2005: 160) beytiyle masivanın aldatıcılığının karşısına "hikmet" ve "irfan"ı koymuştur.

2.3. Masiva ve Zevki Ayaklar Altına Alma

Şinasi, bu dünya hayatının zevklerini ayaklar altına alıp zorluklara göğüs gererek şeref sahibi olmayı Fenelon'un *Telemak*'ından çevirdiği şu beyitle övmektedir:

> Şeref ol kalbe revâdır ki bu âlem içre
> Mihnete sabr eyle zevki pâ-mâl hemân (Parlatır, Çetişli, 2005: 75)

Benzer bir temaya *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* adlı makalesinde de rastlamaktayız. Şinasi, gazete yazısına bir beyitle başlamıştır:

> *Mâsivâ şâibesinden dili tathîre çalış,*
> *Pertev-i hikmet ü irfân ile tenvire alış* (Parlatır, Çetişli, 2005: 160)

Şinasi'ye göre gönlü masivanın aldatıcılığından temizlemeli, hikmet ve irfan ışığı ile aydınlatmalı. Şinasi, İstanbul sokakların temizlenmesi ve aydınlatılması meselesine neden böyle bir başlangıcı tercih etmiştir, ilk bakışta anlaşılmıyor. Şinasi de okuyucuda şaşkınlık uyandıracağını düşünmüş olsa gerek ki beytin devamında bu beytin manasını kalpten ve bedenden evlere ve şehirlere kadar yorumlamak mümkündür der: "Beytinin mânasını kalbten beden ve bedenden tâ mesken ü müdün cihetlerine kadar te'vil etmek hayır içinse, neden câiz olmasın?" (Parlatır, Çetişli, 2005: 160) Makalesinin ilerleyen satırlarında görürüz ki Şinasi, "müdün"den yani şehirden başlattığı aydınlığı akılların aydınlığına kadar derinleştirmeyi başarmıştır. Diyebiliriz ki Şinasi'nin gazete yazılarındaki birçok güncel/sosyal/siyasi/ekonomik mesele fikrî/felsefi bir boyuta ulaşma gayesini içinde barındırmakta, dıştan içe doğru bir düzelmeyi/düzenlemeyi/iyileşmeyi hedeflemektedir.

"Masiva" kavramı Allah'tan başka her şey anlamına gelen tasavvufi bir terimdir. "Masiva"nın aldatıcılığıyla kastedilen dünya zevk ve sefasıdır. İlk örnekte şeref sahibi olmak için dünya zevkini ayaklar altına almak gerektiğini vurgulan Şinasi, gazete yazısında gönlü dünya hayatının arzu ve isteklerinden arındırıp hikmet ve irfan ışığıyla aydınlatmayı teşvik etmektedir. Üstelik *Telemak* çevirisini yaparken Şinasi yukarıda alıntıladığımız beyitten evvel şu beyti de çevirmiştir:

Nâ-sezâdır şeref ü hikmete bir merd-i civân
K'ide beyhûde heves ziynete mânend-i zenân (Parlatır, Çetişli, 2005: 75)

Kadınlar gibi süse özenen erkeğin eleştirildiği bu beyitte, böyle bir erkeğin şeref ve hikmete layık olmadığı söylenmiştir. Bu beytin hemen ardından gelen beyitte de şeref için cefa çekip dünyadan el etek çekmek vurgulanmıştır. Her ne kadar hikmet kelimesi ikinci beyitte geçmese de ilk beyitte şeref ve hikmet kavramlarının birlikte anıldığı ve gazete yazısında da masiva yerine hikmet ve irfan ışığı koyulduğu için diyebiliriz ki Şinasi için irfan, hikmet ve şeref bahisleri masivaya düşkün olmaya karşıt ögelerdir.

2.4. Varlık-Yokluk, Hayat-Ölüm, Dünya-Ahiret, Vaktin Geçiciliği

Şinasi'nin üstünde durduğu meselelerden biri de hayat-ölüm, varlık-yokluk, dünya-ahiret karşılığı ve zamanın geçiciliğidir. Şinasi için varlığın ve yokluğun sahibi de hayatın ve ölümün sahibi de Allah'tır. Bu düşüncesini *İlâhî*'sinde belirtir:

Allah varlığın ve yokluğun sahibidir, insanoğluna hayatı ve ölümü verendir:

Zât-ı a'lâsı vücûd u ademin sâhibidir
Ehl-i enfâsa hayât ü ecelin vâhibidir (Parlatır, Çetişli, 2005: 6)

Şinasi'nin çevirdiği Lamartin'in *Müntehabât-ı Şi'riye*'sine göre kılıca ve savaşa gerek kalmadan herkesin bir gün öleceği bir dünyada ülkeler fethetmeye çalışmak lüzumsuz bir çabadır:

Bir âvâze gelir yerden bize der böyle et isgâ!
Niçündür harb ü teshîr arz iken kabr ü şeref rüyâ?
Niyâma vaz' kıl şemşîri sabr eyle eyâ fâni!
Cemîi fevt olur bir gün bilâ-seyf ü bilâ hîcâ (Parlatır, Çetişli, 2005: 67)

Şinasi'nin Jilber'den çevirdiği şu beyte göre de hayat bir ziyafettir ve insan bu ziyafette ancak ölene kadar misafirdir:

Bir ziyâfettir hayât oldum misâfir ben ana
Bir dem aldım lezzetin meyyâl-i mevtim hâliyâ (Parlatır, Çetişli, 2005: 75)

Şinasi *Terceme-i Manzûme*'sinde Jilber'ın hayatın geçiciliği üzerinde durduğu beytiyle aynı temaya sahip Chinaçi'nin şu dizelerini de çevirmeyi tercih etmiştir: İnsan türü (çabucak) mahvolur (tıpkı) bir kır çiçeği gibi ki açılır açılmaz ölür/ Bu dünyada her şey zamanın kanatlarında uçup gider ve orada hiçbir şey durup kalmaz. (Parlatır, Çetişli, 2005: 76)

Şinasi *Müntehabât-ı Eş'âr'ındaki Hezliyyât-Hicviyyât* bölümünde de hayatın göz açıp kapıncaya kadar bittiğini, gündüzlerin geceleri olağanca hızıyla takip ettiğini vurgular. Bu sebepledir ki gönle ve cana eziyet çekmek güç gelir:

Güç gelir göz göre cevri çekegörmek dil ü cân
Gece gündüz geçiyor gölge gibi çünki cihân (Parlatır, Çetişli, 2005: 49)

Şinasi'nin Nef'î'ye yazdığı eyler redifli naziresinde insanın ömründen günlerin eksildiğini ayın hilal şeklinden dolunaya geçişi haber verdiği böylece günlerin birbirini hızlıca takip ettiği vurgusu tekrarlanır:

Vaktâ ki felek şekl-i hilâlin kamer eyler
Gün geçdiğini ömr-i beşerden haber eyler (Parlatır, Çetişli, 2005: 17)

Nef'î'nin kasidesine baktığımızda kaderci bir anlayışın hâkim olduğunu görürüz. Nef'î kasidesine şu beyitle başlarken:

Sanman ki felek devr ile şâmı seher eyler
Her vakıanın akıbetinden haber eyler (Nef'î Dîvânı, 2018: 54)

Nef'î, feleğin dönerek akşamı sabah ettiğini düşünmeyin aslında felek dönerek başımıza geleceklerden haber verir, demektedir. Şinasi ise Nef'î'nin bu kaderci bakış açısının aksine somut gerçeklikten hareket eder ve hilalin dolunaya dönüşünün insanın ömründen günlerin eksildiğinin habercisi olduğunu söyler. Bununla birlikte Nef'î dünyanın gelip geçiciliğinden bir düş kadar kısa olduğunu, bu kadar kısa zamanda kemal ve hünere erişilemeyeceğini şu beyitlerle vurgularken

Bir düş gibidir hak bu ki ma'nide bu âlem
Kim göz yumup açınca zamanı güzel eyler

Bir yerde ki arama bu mikdar ola mühlet
Erbâbı nice kesb-i kemal ü hüner eyler (Nef'î Dîvânı, 2018: 54)

Şinasi'nin seçimi, "ikbâl-i cihân"ın göz aldatıcı bir parlaklığı olduğu ama şimşek hızıyla gelip geçmesi ve kemal ve hünerin cahillerin elinde yitip gitmesi yönünde olur:

Bir revnak- kâzip midir ikbâl-i cihân kim
Seyyâle-i berkıyye misâli güzer eyler (Parlatır, Çetişli, 2005: 17)

Arpazademini Sami Efendi'ye yazdığı iki redifli nazirede ise Şinasi, bu dünyanın zevkinin cennet şevkini nakzedeceğini/bozacağını söyleyerek bu gelip geçici bu dünyayı değil baki olan cenneti seçer:

Zevk-i dünyâ şevk-i cennet nakz eder yek-dîgerin
Olma müşkildir dil-i meftun bir sevdâ iki (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

2.5. İkbal/Talih

TDK'de (2015) "Baht açıklığı veya yüksek bir makama, duruma erişmiş olma durumu" olarak açıklanan ve "baht" ile "talih" kelimeleriyle eş anlamlı kullanılan "ikbal" kavramını Şinasi, kasidelerinde Mustafa Reşit Paşa'nın makamına yönelik kullanmıştır. 1272 tarihli kasidede Paşa'nın başında bir "necm-i ikbâl" yani talih/baht/ikbal yıldızı olduğu söylenmekte ve bu talihin Mustafa Reşit Paşa'nın sahip olduğu irfandan ileri geldiği belirtilmektedir:

Gökte varsın arasın yıldızın ehl-i tencim
Nûr-i irfân-ı cebînin sana necm-i ikbâl

Necm-i ikbâl değil ise o nûr-ı irfân
Efserindir senin ey pâdişeh-i taht-ı kemâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Mustafa Reşit Paşa'nın ikbalinin yıldıza benzetilmesiyle 1265 tarihli kasidede karşılaşmaktayız. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa, dönen gökyüzünün övülmeye layık göz nurudur ve vezirlere şaşaalı ikbal yıldızıdır:

Âsafâ şâ'şa'a-i kevkeb-i ikbâlindir
Kurretü'l-ayn-i mübâhât-ı sipihr-i gerdân (Parlatır, Çetişli, 2005: 14)

Yukarıda dönen gökyüzünün göz nuru olarak görülen Mustafa Reşit Paşa, aynı kasidenin bir başka beytinde feleğin Paşa'nın muradı üzere döndüğü ve onun ikbalinin dünyaya ders verdiği ifade edilmiştir. Bu bakımdan iki beytin de felek-

ikbal ilgisi aynı şekilde kurulmuş olup Mustafa Reşit Paşa'nın ikbali ile feleklere hükümran olduğu ifade edilmiştir:

Verdi gerdûne-i ikbâli sebak gerdûna
Devr eder çarh murâd üzre anınçün el'ân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Şinasi, 1274 tarihli kasidesinde Paşa'nın aklıyla idare ettiği mülkte devletin ve ikbalin onun itibarına yaraşır bir şekilde bin yaşamasını diler:

Bin yaşa devlet ü ikbâl-i fahîmânen ile
Mülkü tedbir ederek akl-i hakîmânen ile (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şinasi'deki "talih" kavramı şiirlerinden başka, bir fablında da işlenir: *Kara Kuş Yavrusu ile Karga Hikâyesi.* Mustafa Reşit Paşa'nın ikbali/talihi söz konusu olduğunda bunu Paşa'nın kabiliyetleriyle ilişkilendiren Şinasi, fablında talihe karşı boyun eğmenin hayatın bir gerçeği olduğu dile getirir ve artık buradaki "talih" olumsuz manasıyla "bahtsızlık" olarak kullanılır. *Kara Kuş Yavrusu ile Karga Hikâyesi'*nde anası onun için yem aramaya gitmiş, kendisi boraya kapılmış ve ağaçtan düşmüş yavru bir Karakuş vardır. Karakuş'u bir ekinci alıp götürür ve dikenlikte bir kafese koyar. Bir gün vişne ağacına bir Karga konar. Bunu gören Karakuş, Karga'dan kendisine de vişne vermesini ister. Karga ise Karakuş'un bu isteğini reddeder ve isterse vişnenin çekirdeğini ona verebileceğini söyleyerek Karakuş ile alay eder. Karakuş, kendisini bu hâle düşüren boradan hakkını almak istemektedir. Karga ise bunun üzerine şöyle der: "Kuludur fırtına bir pâdişehin kim gözü kör / Öyle şehdir kim ana cân taşıyanlar muhtaç / Kimini pür-ni'am eyler kimini öldürür aç" (Parlatır, Çetin, 2005: 47) Karga için talihin herkese hayrı olmaz ve talihe karşı gelip ondan intikam almaya kalkışmak beyhude bir çabadır. Talihten öç almak isteyen kişinin tek çaresi, talihten razı olmaktır. Fablın sonunda bu kıssadan hisse şu şekilde aktarılır:

"*Ana tâlih denilir herkese olmaz hayrı*

Andan öç almaya yok çâre rızadan gayrı" (Parlatır, Çetin, 2005: 47)

Bu fabl, La Fontaine'in *Ağustos Böceği ile Karınca* fablındaki Karınca'nın Ağustos Böceği ile yiyeceğini paylaşmayarak cimrilik etmesi ile *Talih ve Çocuk* adlı fabldaki talihe karşı boyun eğmenin gerekliliği vurgusuyla paralel ilerler. (Vicir, 2022)

Gündüz Akıncı bu fablı V. Letellier'in *Türk Dilinde Güzide Meseller* adlı eserindeki *Çayır Kuşu ile Yavruları* hikâyesine benzetir. Üstelik bu benzerlik temadan ibaret değildir. Akıncı, bu iki fablın olay akışlarında da önemli benzerlikler saptar. İki hikâye de yavruların annelerinin, yem bulmak üzere yuvadan ayrılmasıyla başlar. İki hikâyede de yavrular, başkalarına esir düşerler: *Çayır Kuşu ile Yavruları'*nda çobana, *Kara Kuş Yavrusu ile Karga Hikâyesi'*nde ekinciye. Ve iki hikâyede talihe/feleğe/alın yazısına galip gelinemeyeceği vurgusu ile biter. (Akıncı, 1981)

Gündüz Akıncı, yaptığı bu tespitlerle Şinasi'nin fabllarını yazmadan önce Letellier'nin Paris'te Doğu Dilleri Okulu'ndaki Dil Oğlanları için 1826'da bastırdığı *Tu̇rk Dilinde Gu̇zide Meseller* eserini okumuş olduğunu ve buradan esinlendiğini söyler. Yukarıda değindiğimiz Gündüz Akıncı'nın tespit ettiği benzerliklere biz de katılmaktayız. Fakat Gündüz Akıncı, aynı zamanda Şinasi'nin fabllarına benzer fablları La Fontaine'de aradığını ama bulamadığını, Şinasi'nin *Terceme-i Manzûme*'de La Fontaine'nin *Kurt ile Kuzu* hikâyesini çevirdiği için herkesin Şinasi'nin fabllarında La Fontaine'den etkilendiği düşünmesinin yanlış olduğunu dile getirir ve Şinasi'nin fabllarındaki kaynaklarının "bizim hikâyelerimiz" olduğunu söyleyerek *Tu̇rk Dilinde Gu̇zide Meseller*'den örnekler sıralamaya başlar. (Akıncı, 1981) Oysaki göz ardı ettiği bir şey vardır: *Tu̇rk Dilinde Gu̇zide Meseller* adlı eserde Aisopos'tan, Phaedrus'tan La Fontaine'e kadar birçok isme ait toplam 95 tane fabl örneği ile karşılaşmaktayız. (Anamur, 2007) Örneğin Akıncı'nın Şinasi'nin fabllarıyla ilişkilendirdiği

eserlerden biri olan *Eşek ile Put*, La Fontaine'e; *Et Taşıyan Köpek* Aisopos'a ait fabllardır. *Türk Dilinde Güzide Meseller* sadece bir çeviri eserdir, içerisinde Türk edebiyatına ait fabllar yoktur.

2.6. İyilik-Kötülük, Hayır-Şer

Şinasi'nin yazılarında hayır-şer, iyilik-kötülük kavramlarına büyük bir kıymet verdiğini görmekteyiz. Şinasi'nin insanoğlunun iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırması ve bir seçim yapması gerekliliği üzerinde durarak bu kavramları felsefi bir manayla ördüğünü görürüz: 1273 tarihli kaside, Nef'î'ye yapılan eyler redifli nazire, *Nazîrem* başlıklı müstakil beyitler.

Yardımlaşmayı, infak etmeyi ve bu yolla hayır işlemeyi *İnfâk-ı Muhtâcîn* ve *Seele* isimli yazılarıyla gazete sütunlarına taşıyan Şinasi, 1265 tarihli kasidesinde Mustafa Reşit Paşa'yı yaptığı infaklarla över. Kasidenin kırk dokuzuncu beytinde Mustafa Reşit Paşa'yı cömertliği ile ünlenmiş sahabe Ma'n'ı'ya benzetir. Şinasi'ye göre Paşa Kur'an'ın naslarıyla infak etmektedir:

> *Etdiler tahti'e ma'nî-i atâ-yı Ma'n'ı*
> *Çünkü etmekdesin infak be-nass-ı Kur'ân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

Şinasi, 1274 tarihli kasidenin on dördüncü beytinde ise Mustafa Reşit Paşa'nın gönlündeki hayırlı niyetler hayata geçtikçe insanlık âleminin şeref bulacağını söyler:

> *Fi'le çıktıkça zamîrindeki hayr-i niyyet*
> *Buldu bir başka şeref âlem-i insâniyyet* (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şinasi'ye göre insanın ne olduğunu ortaya koyan, yaptığı işlerdir. Herkes kendi derecesine göre iyilik ve kötülük yapmaktadır, bu düşüncesini Nef'î'ye nazire olarak kaleme aldığı gazelinde şu beyitle ortaya koyduğunu görmekteyiz:

Mâhiyyeti isbât eden âsâr-ı ameldir
Mikdârına nisbetle kişi hayr ü şer eyler (Parlatır, Çetin, 2005: 17)

Nazîrem başlıklı müstakil beyitlerinden birinde Şinasi; hayır ve şerrin iki yol/seçenek olduğunu, insanın aklı ve nefsin rehberliğinde bir seçim yaptığını dile getirir. Bu seçimle insanın gönlü yoldan çıkabileceği gibi tabii de olabilir:

Dü rehdir hayr ü şer akl-ı selîm ü nefs reh-berdir
Dil-i âdem udûl ü ittibâ'ında muhayyerdir (Parlatır, Çetişli, 2005: 26)

Benzer bir söylemi 1273 tarihli kasidesinin üçüncü beytinde de işlediğini görmekteyiz. Bu beyitte Şinasi güneş ışığıyla akıl arasında bir benzerlik ilgisi kurarak güneş ışığının renkleri gözler önüne serdiği gibi aklın ışığının da güzellik ve çirkinliği birbirinden ayırdığını söyler:

Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur
Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhir (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinin beşinci beytinde de aynı temayı işlemeye devam eder ve bu kez akılsız kimselerin yaptığı seçimler üzerinde durur. Şinasi'ye göre cahilin aklı, güneş ışığının renkleri gözler önüne sermesi gibi güzeli çirkinden ayırmaz, tam aksine cahil kendi arzusuna göre kötülük ve fesatlık yapar ve tüm bu yaptıklarının adına "tâkdir" yani kader der:

Yazık ki câhil edip matlabınca şerr ü fesâd
Koyar netîce-i ef'âli ismini takdîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi, Emin Efendi'nin vefatı üzerine düşürdüğü tarihte Emin Efendi'yi işlediği hayırlar ve yaptığı infaklarla anar:

Edîb ü sâhib-i infak u hayr idi ki yeter
Salâh-ı hâline hâlâ me'âsiri bürhân (Parlatır, Çetişli, 2005: 39)

Ali Ağa'nın vefatı üzerine düştüğü tarihte de yine merhumun işlediği hayırlar vesilesiyle övüldüğünü görmekteyiz ki tarihlerinde dahi hayır/salah/infak gibi kavramlarla kişileri övmesi Şinasi'nin bu durumlara ne kadar ehemmiyet gösterdiğini ortaya koymaktadır:

Kemâl-i hayr ile ma'rûf-i âlem olmuş idi
Salâh-i hâline hâlâ olur me'âsiri dâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 39)

2.7. Akıl

"İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi" anlamına gelen akıl, Eski Yunan felsefesinden, kelama kadar çeşitli alanların konusu olmuş ve her çağda "akl"a yüklenen manalar değişmiştir. (Boer, 1978; Bolay, 1989: 238; Yavuz,1989) Şinasi'nin eserlerindeki tercih ve bağlamlardan hareketle Şinasi'de ve o devirde "akl"ın değerinin nereye konumlandığını anlamaya çalışacağız.

1272 tarihli kasidenin ilk beytine göre Mustafa Reşit Paşa'nın "akl-ı fa'âl"ine yani etkin düşüncesi aklına gönül bağlamıştır:

Âsafâ aklına dil-bestedir akl-ı fa'âl
Cevher-i hilkatine olmuş araz izz ü celâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

"Dil-beste" kelimesinin tercih edilişi bize göstermektedir ki Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın aklından faal/etkin/dinamik düşünceler hiç eksik olmamaktadır. Paşa böyle bir akla sahip olduğu için Şinasi tarafından yüce ve ulu olarak betimlenir. Bu etkin düşünceler, Mustafa Reşit Paşa'nın yaratılıştan/doğuştan gelmekte ve özündeki ululuk ile yüceliğin nişanesi olmaktadır.

Şinasi; 1273 tarihli kasidesinin birinci beytinde gönlün iradesini (istek ve arzusunu), aklın düzenlediğini/tedbir ettiğini ve dilin de onu ifade ettiğini belirtmiştir:

Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Daha sonra aklın bu "tedbîr" etme özelliği güneşe benzetilerek açıklanır:

Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur
Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhir (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Nasıl ki güneş ışığı, renkleri gözler önüne sererse aklın ışığı da güzellik ve çirkinliği birbirinden ayırır. Yani güzellik ve çirkinlik insanın iradesinin/arzusunun/isteğinin tamamını oluştururken akıl, güzel ve çirkin olanı birbirinden ayırarak doğru seçimler yapmayı sağlar.

Beyitteki ışık vurgusu da dikkate değerdir: ziyâ-yı akl, nûr-i mihr. Akıl, ışığı ile güzeli çirkinden ayırırken bir aydınlatma misyonuna da sahiptir diyebiliriz. Bedri Mermutlu, Şinasi'nin şiir ve nesirlerinde ışık motifinin önemli bir yer tuttuğunu belirtir, bu kavramın Şinasi üzerinde bu denli etkili olmasının sebebini Batı'daki Aydınlanma felsefesine bağlar, ışık aynı zamanda İşrakilik'in temel kavramıdır ve Şinasi'nin İşrakilik'ten de etkilenmiş olabileceğini söyler. İşrakilik, Şinasi'nin düşüncelerine pek yakın durmayan bir felsefedir. 1265 tarihli kasidesindeki bir mısra ile Şinasi, İşrakilik'ten söz etmiştir ama Mermutlu için bu, üzerinde durulacak bir ehemmiyete sahip değildir. (Mermutlu, 2003) Bunun yanı sıra güneş-akıl benzerliği, Aristoteles'ten Farabi'ye ondan da İbn Sina'ya geçmiştir diyebiliriz. Farabi, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserlerinde "insanda faal aklı yeri güneş karşısında gözün aldığı yere benzer." der. (Akt. Aydınlı, 2021: 162)

Şinasi'ye göre aklın başka bir işlevi ise "kanun"lar koymasıdır:

Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Bu sebepledir ki akıllı kimseler Şinasi'ye göre "kanun"ların özellikleri olan "adalet" ve "hakk"a "diyânet" derler:

Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefs ü hevânın boğazına zencîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi,1273 tarihli kasidesinin ilk beytinde gönlün arzu ve isteklerini aklın düzenlediğini söylemişti. Şinasi'de hiçbir beyit müstakil değildir. Her beyit, bir başka beytin anlam örüntüsünü tamamlamak üzere nazımda yerini bulur. Şinasi, ilk beyitte adeta bir kompozisyon formunda işlediği kavramları, kaside boyunca detaylandırarak devam eder. Nitekim on birinci beyitte kanunların özelliği olarak vurgulanan adalet ve hak terimlerine kimi akıllı kimselerin diyanet adını verdiklerini, böylece nefis ve arzuların boğazına zincir takıldığını söyleyerek tekrar arzu ve isteklerin akıl yoluyla zapturapt altına alındığını vurgulamış olur.

> *Aydınlanma görüşünü temsil eden Şinasi'ye göre girdiğimiz yeni medeniyetin, Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir. Yeni değerler dünyasının başında adalet, hak ve hikmet kavramları gelir. İslâmiyet bir cehalet devrini kapadığı gibi, bu devir de bir zulüm ve cehalet devrini kapar, akıl ve adalet devrini açar. Şinasi'nin fikir dünyasında henüz <<Hürriyet>>in yeri yoktur. O, hiçbir rejim değişikliği istemez. Tarafsız bir hükümdar yerinde kalmalıdır. O yalnız zulüm ve köleliğe hücum eder. Tanzimat'tan önce zulmün ve köleliğin elinde oyuncaktık; Reşit Paşa'nın <<Kanun>>u ondan kurtardı. Zulmün ve köleliğin arkasında onları besleyen*

kuvvet fanatizm ve cehalettir. Akıl ve adalet yeni içtima değerler düzeninde ön plânda gelirler ve bu iki değer birbirlerini tamamlarlar. (Ülken, 1966: 80, 81)

İlk beyitte vurgulanan aklın "tedbîr" özelliği Mustafa Reşit Paşa'nın "akl"ına nispet edilir:

Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-ı reşîdin eder buna tedbîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

1274 tarihli kasideye geldiğimizde Mustafa Reşit Paşa'nın "akl"ının övülmeye devam edildiğini görürüz. Mustafa Reşit Paşa'nın adaletini, ihsanını, aklını ve irfanını "Newtonlar ve Eflatunlar" ın da anlayamayacağı söylenmektedir:

Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl ü irfânını derk eyleyemez Eflâtun'lar (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Bu beyitte yapılan tercihlerin analizi için Batı'daki Aydınlanmacı düşüncenin Şinasi üzerindeki tesirlerine odaklanmamız gerekir. "Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmağa girişmesidir." (Gökberk, 1980: 325) Tarihçiler tarafından genellikle Orta Çağ ve Rönesans'ın sonu itibariyle başlatılan Aydınlanma Çağı, aklı merkeze alan bir düşünce sistemi içerisinde kendini göstermiştir. Buna göre dünyayı tanımada akıldan başka otorite yoktur ve aklı sayesinde insanın özgürlük ve mutluluğu artacaktır; bu sebeple Aydınlanma Çağı, "Akıl" Çağı olarak da anılmıştır. (Ewald, 2010; Gökberk, 1980). Bu çağda bilim, "tanrı tarafından kurulmuş bir doğal düzeni *tarif etmeyi* bırakıp onun nedensel ilişkilerini araştırmaya" başlar. (Outram, 2005: 125) Kopernik, Kepler ve Galileo on altı ve on yedinci yüzyılda yapıktları çalışmalarla evrenin sabit bir merkezinin olmadığını ve dünyanın güneşin etrafında dönen çok sayıdaki sistemden yalnızca biri olduğunu ispatladı ve Katolik Hristiyan dünyasında kiliseye olan güven sarsıldı. Newton'ın, 17. yüzyılda kaleme aldığı

Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri adlı eseri, "Tanrı'nın kendi yarattığı dünyaya olan *uzaklığını* gösteren bir eser olarak" yorumlanarak kendisinin öngörmediği bir şekilde Avrupa'da "deizm"in başlatıcısı oldu. (Outram, 2005: 147) Akla, dolayısıyla deneye dayanan bilgi eksenli bir felsefi akım olan "pozitivizm" ise bu sürecin sonunda doğmuştur. "Pozitivizmin memleketimize girişi doğrudan doğruya felsefî bir kanal ile olmayıp, edebiyat akımları, o devirdeki okullarımıza konan müsbet ilim dersleri, doğrudan Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı talebeler, eğitim müesseselerimize gelen yabancı uzmanlar, bazı dernekler, vs. ile olmuştur." (Korlaelçi, 2002: 163) Şinasi de Paris'te bu anlayışla temas etmiş ve yeni fikirleri kalemi vasıtasıyla memleketimize getirmiştir diyebiliriz. O yüzdendir ki bu beyitte Eflatun ve Newton'un tercih edilmesi tesadüf değil, bilakis şuurlu bir tercihtir. Newton, yukarıda da bahsettiğimiz üzere Aydınlanma dönemi bilim adamıyken Eflatun, İslam felsefesinde derin izleri olan İlk Çağ Yunan filozofudur. Aslında bu iki örnekle Şinasi'nin İslam felsefesi ve Batı ilmini sentezlediğine bir kez daha şahit oluyoruz.

1274 tarihli kasidesinin devamında Şinasi, yukarıdaki beyitte geçen "ihsan", "adalet", "irfan" ve "akıl" kavramlarının tüm insanlığa can veren kavramlar olduğunu söyleyerek bu kavramların ne kadar mühim olduğunu vurgular:

Âleme muris-i cân adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâ'is-i şân akl ile irfân olmuş (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

1265 tarihli kasidenin toplam dört beytinde "akıl" kavramıyla karşılaşırız ve her birinde Mustafa Reşit Paşa'nın aklı övülmektedir:

Zül-gabâvetdir ana nisbet ile Kadı Ayâs
Olunur da'vi-i mebsûtaya huccet ıtyân

Kuvve-i akl-ı hasîfânesini Eflâtun

İşidip fart-ı hasetden küpe binse şâyân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Pertev-i huşuna dil-bestedir İşrâkıyyûn
Nitekim şems-i ziyâ-güstere hırba hayrân

Nisbet-i zât-ı reşîdiyle Belînûs-i hakîm
Hikemiyyâtta bir şahs-ı harîf-i nâdân (Parlatır, Çetişli, 2005: 14)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinde "adalet" ve "hakk"ın "kalem" ve "kılıç" ile korunacağını düşünür. Bu ikisine hükmedecek olan ise Şinasi'ye göre yine "akıl"dır. Şinasi "kılıç" ve "kalem"in dengesini sağlamak içinse Mustafa Reşit Paşa'nın "akl"ına güvenir:

Kalem kılıç olup aklın debîr ü cellâdı
Biri işâret ederse biri eder tedmîr

Bu sırr-ı hikmeti fehme gerekdir akl-ı Reşîd
Ki akl-ı külle verir hayret andaki te'sîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

1274 tarihli kasidede aynı tema devam ettirilmiştir. Şinasi, Mustafa Reşit Paşa gibi akıllı kimselerin kan dökerek gününü gün etmeyeceğini, namusuna da böylelikle kan ile bir boya sürmeyeceğini söyleyerek dengenin önemini bir kez daha vurgular:

Sen gibi âkil olan kan dökerek gün mü sürer
Vech-i nâmûsuna ol kan ile düzgün mü sürer (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şinasi, aklın yapabileceklerinden bahsettiği 1273 tarihli kasidesinin devamında ise insan aklının sınırlı oluşundan bahsetmiştir. Akıl, Allah'ın hikmetlerini tam anlamıyla kavrayamaz:

Erer mi hikmet-i Mevlâ'ya aklı insânın
Cihânı şâmil olur mu fürûğ-i şem'-i münîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Güneş ilgisi kurarak aklın işlevini ortaya koyan Şinasi, bu kez mum ilgisi kurarak aklı sınırlandırır. Nasıl ki tüm aydınlığına rağmen mum, cihanın tamamını aydınlatmaya yetmeyecekse akıl da istediği kadar aydınlık olsun Allah'ın hikmetlerini kavrayamaz.

Divân şiirinde şem' yani mum sıkça kullanılan bir mazmundur. Genelde âşık ile maşuk arasındaki ilişki şem' ve pervaneye benzetilir. "Âşık pervâne olunca sevgilinin yüzü ve yanağı mum olur. Âşık yanarken mum gibi yanıp erir. (…) Bundan başka yer yer lâle, ay, güneş, âşık, gam, sîne, göz, can, boyun, sevgili, sevgilinin yanağı ve yüzü, vuslatı ve güzelliği de muma benzetilir." (Pala, 2016:427). Özetle mum, Divân şiirinde aşkın bir sembolüdür. Fakat Şinasi bu beytinde insanın aklını bir mum ışığına benzeterek 19. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin merkezini oluşturan akıl kavramını yine ayma/aydın olma/aydınlık kelimeleriyle yan yana getirebileceğimiz bir ışık unsuruyla yani mumla beraber anarak döneminde Batı'da cereyan eden fikirlerin etkisinde kalır, Divân edebiyatının klasikleşmiş anlam örüntülerinden sıyrılır.

Şinasi'nin *Tahmîd*'inde vurguladığı üzere akıl, Tanrı'nın insana bir lütfudur ve insan bu aklı kullanmalı ve akletmeli/düşünmelidir:

Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl ü kalb ü lisân
Bu lütfu etmelidir fikr ü şükr ü zikr insân (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

> *"Tahmid'de şair bir yandan yeni insan algısını ortaya atarken, bir yandan da onun Tanrı karşısındaki duruşunu verir. Kendisine verilen akılla Tanrı'yı bulan insan yine diğer vergiler olan kalp ve dil ile O'na doğru gitmeye devam eder. Tanrı arayışında akıl, doğal fonksiyonu gereği a priori düşünmek (fikretmek), yani varlığı, eşyayı sorgulamak üzere devreye girer. Buradan gelen ikna edici veriler ve deliller sonucunda ise kalp inanmakla şükür eylemini, lisan da zikir eylemini*

icra eder. Yani şair, kulluğunun gereği olan şükür ve zikir eylemlerini akıldan gelecek delil şartına bağlamış, görünüyor." (Aydın, 2017: 21)

Şinasi, *Münâcât*'ında kâinattaki işaretleri okumak için aklımızı kullanmamız gerektiğiniz vurgular:

Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Şinasi bu beytiyle "Tanrı'nın varlığına ve birliğine aklî deliller aramaya kalkar. Yani bir bakıma burada, eski edebiyatın his ve hayal anlayışına karşılık, belki de içinde yaşadığı devrin bir gereği olarak, akla vermiş olduğu önemi vurgulamaya çalışır." (Uçman, 2006: 480)

İslam düşüncesine göre Allah'ın iki kitabı vardır. Bunlardan biri Kur'an-ı Kerim'ken diğeri kâinat kitabıdır. Bütün âlem, adeta bir kitap gibi yazılmış, gören gözler için Allah'ın tevhidine delildir. Bu kozmolojik unsurlar kâinat kitabının ayetleridir ki bu görmek için aklın kullanılması Kur'an-ı Kerim ayetleriyle de teşvik edilmiştir. (Bk. s. 77, 78)

Şinasi'nin "akıl" söz konusunu olduğunda geleneksel düşünce sisteminden ayrıştığı noktayı Nef'î'nin "eyler" redifli gazeline yazdığı nazireden takip etmemiz mümkündür. Şinasi'nin Nef'î'nin "eyler" redifli kasidesine yazdığı nazire, Divân edebiyatı ile Tanzimat edebiyatı dönemlerinin kavramları ve dünya görüşleri gibi belirleyicilerin nasıl bir dönüşüme uğradığını tespit edebilmemiz açısından bize çok şey söyler:

"*Aynı vezinle ve mahiyet îtibariyle hemen hemen benzer kelime kadrosuyla yapılmış bu nazîrede şair, kadim bir şiir geleneğini devam ettirir fakat dikkatli bir araştırmacı bu iki şiirin aynı yüzyıl ve bakış açısıyla yazılmadığını fark eder. Çünkü kullanılan kelimelerin anlam dünyası kadar insan zihninde oluşturduğu imajlar da farklıdır. Daha açık söylemek gerekirse iki şair de hayata ve insana kendi zamanlarının/imkânlarının penceresinden bakarlar*." (Dayanç, 2021: 12)

Nef'î'ye göre akıllı kimseler iyilik ve kötülüğü Allah'ın yardımı olmaksızın bulamaz:

Olmuş tutalım müddet-i ârâmîde mümted
Âkil nice temyize reh-i hayr ü şer eyler

Bulmaz reh-i Hakkı meğer ol kimse ona
Tevfîkini Hâdî-i ezel râhber eyler (Nef'î Dîvânı, 2018: 54)

Şinasi içinse aklıselim kimselerin doğruyu aramaları bir zorunluluktur ve Allah isterse yardımını rehber eyler. İki şair arasındaki zorunluluk ilgisinin değişmesi oldukça önemlidir. Nef'î için Allah'ın yardımı olmaksızın doğru bulunamaz, bir kişi aklıyla iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıramazken Şinasi'ye geldiğimizde akıllı insanlar için tek bir zorunluluk vardır o da akıllarını kullanarak doğruya erişmeleridir. Bu noktada Allah'ın yardımının gelmesi Allah'ın takdirine bağlıdır fakat kişi bu yardımdan önce de aklıyla hakikate ulaşabilir konumdadır, Allah'ın yardımı bir doğruyu bulmada bir zorunluluk değil sadece Allah'ın kolaylaştırıcı bir lütfudur:

Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selîme
Tevfîkini isterse Hüdâ râh-ber eyler (Parlatır, Çetin, 2005: 17)

Nef'î'ye göre Allah'ın yardımı olmaksızın aklına uyan kimse ziyandadır:

Tevfîk refik olmayıcak faide yoktur
Her kim burada akla uyarsa zarar eyler (Nef'î Dîvânı, 2018: 54)

Şinasi'ye göre ise bir kimse Allah'ın yardımından mahrum kalırsa acziyetini görür ve yine bu insanın aklına zeval getirmez. Çünkü her türlü olay, akıllı

kimselerin nazarında bir tür hikmet dersidir; akıllı olanlar her türlü dert ve beladan bir ibret çıkaranlardır:

Mahrum ise tevfîkin eğer fâ'idesinden
Ya aczini gördükçe mi âkil zarar eyler

Her vâkı'a bir ders-i hikemdir nazarında
Her derd ü belâdan dahi ahz-i iber eyler (Parlatır, Çetin, 2005: 17)

Özetle Şinasi, akletmenin akıl sahiplerince zorunlu olduğunu bununla birlikte Allah'ın yardımı olmaksızın insanın kendini aciz hissedeceğini, ama akıllı kimseler için bunun bile bir ders niteliğinde olduğunu söyleyerek Maturidi ve Mutezile çizgisindeki kelamlarına bir yenisini daha eklemiş olur.

"Akıl" kavramıyla Şinasi'nin düzyazılarında da karşılaşmaktayız. *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* yazısında Şinasi, hükümetin almış olduğu "İstanbul sokaklarının Galata ve Beyoğlu gibi gaz ile aydınlatılmasına kadar fenerle dolaşılması" kararının neden uygulanması gerektiğine yönelik maddeler sıralar. Asayişin sağlanması ve insan yaşamının kolaylaşması açısından hükümetin aldığı bu kararı tüm vatandaşların uygulaması gerekmektedir. Çünkü "Sokaklarda aydınlık olduğunu kim istemez? Meğer gece karanlıktan istifade eyleyen ehl-i fesad ola…" (Parlatır, Çetişli, 2005: 161) Makalenin bu cümlesinden itibaren Şinasi, sokakların aydınlatılması düşüncesinden aydınlık-karanlık, akıllı-cahil karşıtlığına geçer: "Halkın ruşenî-i ezhânına kim kâil olmaz? Varsa, ukûl-i müzlimedir ki ancak âharın cehli karaltısında pertev-yâb-ı ikbal olur. Nitekim yıldız böceğinin lemeânı zulmet-i leyle münhasırdır." (Parlatır, Çetişli, 2005: 161) Şinasi'ye göre sokakların aydınlık olmasını sokakların karanlığından istifade edebilecek fesat/kötü/fitneci kimseler dışındaki herkes istemektedir. Yine Şinasi'ye göre tıpkı bu denklemde olduğu gibi aydınlık zihinleri, cehaletin karanlığından çıkar sağlamak arzusunda olan karanlık akıllardan gayrı herkes ister. Karanlık zihinlerin karanlığı arzulamasını ise yıldız böceklerine benzetir,

Şinasi. Yıldız böceklerinin parlamasının ancak karanlıkta mümkün olduğu gibi karanlık zihinler de ancak cahil bir topluluğun arasında öne çıkabileceklerini bilmektedirler.

Şinasi, Tanzimat Dönemi'nin fikrî temayüllerini idrak etmek gayretinde olan kimselerin diline pelesenk olmuş Osmanlı Devleti hakkındaki cümlesini de bu makalesinde zikretmiştir: "Asyâ'nın akl-ı pîrânesi Avrupa'nın bik-i fikri ile izdivaç etmek için bir haclegâh olmuştur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 161) Bu cümlenin geçtiği bağlam, cehalet arzusunda olanların yıldız böceklerine benzetilmesinin hemen ardından gelmiştir ve şu şekildedir:

> *"Şehrimiz bir pây-i tahttır ki yalnız başına bir devlet değer, ve ona malik olanlar ise, bir sahib-i hurucun kavlince; cihanna hükmetmeğe muktedir olabilir. Öyle bir dârü'l-mülk ki zamanımızda Asyâ'nın akl-ı pîrânesi Avrupa'nın bik-i fikri ile izdivac etmek için bir haclegâh olmuştur. Letafet-i tabiiyyesini bir tab'-ı şâirâne vasfetmek istese, şöyle hayal etmez mi:*
>
> *'İstanbul beldesi, Avrupa'nın kenar sahilinde Asya'ya karşı kurulmuş bir mâlike-i deryadır ki mânendi zîr-eflâkte mer'î olmaz; illâ ki âyine-i âb-dârı olan safha-i Halicinde mün'akis suret-i bî-kararıdır. Avaze-i cihan-gîri uzaktan işitenlere bir mertebe hoş gelür ki manzara-i dil-güşasını yakından temaşa etmeğe kulaktan âşık olmamak muhal-i mutlaktır. Hasretü'l-milel ünvanına mazhariyeti nâ-becâ mıdır?'."* (Parlatır, Çetişli, 2005: 161)

Şinasi'ye göre İstanbul tek başına, devlete değer bir payitahttır ve İstanbul'a hükmeden tüm cihana hükmetmeye muktedirdir. Şinasi'ye göre İstanbul, bu gücünü 19. yüzyılda "Asya'nın akl-ı pîrânesi" ve "Avrupa'nın bik-i fikri"nin birleşmesinden almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu ya da İstanbul, Avrupa'nın yeni fikirleriyle Doğu'nun hikmetini/olgun aklını/mazisini/kökünü birleştiren bir mülktür. Bu birleşmeyle dünyanın hükümdarı olacak devlet, yine Osmanlı'dır. Sadece denklem değişmiş fakat sonuç aynı kalmıştır. Şinasi'ye göre

Osmanlı İmparatorluğu her zaman için cihana hükmeden bir devlettir fakat yeni dünyanın fikrî değişimlerini yakından takip eden ve idrak eden Şinasi için cihana hükmetmenin bir koşulu da Avrupa'da filizlenen yeni fikirleri, eski nizamımızla/hikmetimiz/olgun aklımızla birleştirmemiz elzemdir. "İnsanlık tarihiyle eş zamanlı olan Asya bilgeliğinin artık yeni bir bakış, yeni bir solukla bir ivme kazanması gerektiğini anlatmaktadır. Asya'nın derin bilgeliğinin, Batı'nın 'ter-ü taze' olan, henüz gün görmüş, pozitivizm ve rasyonalizmle beslenmiş düşünce sistemine gereksinim duyduğuna inanır." (Aydın, 2000: 111) Makaleden anladığımız üzere Şinasi'ye göre İstanbul, bu iki coğrafyanın düşünce dünyasını özümsemeyi başarmaktadır. Şinasi'nin bu düşüncelerinin devamını Yahya Kemal'in "Kökü mazide bir âtiyim" cümlesinde, Mehmet Akif'in *Safahat*'ında İslam dünyasına Japonya'nın çalışkanlığını örnek vermesinde ve Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet sentezinde bulmak mümkündür.

> "*Asya'nın derin bilgeliğinin, Batı'nın rasyonalizm ve pozitivizmle beslenmiş yeni düşünce sistemine ihtiyaç duyduğuna inanır. Böyle bir süreçte Şinasi Türkistan diye adlandırdığı Türkiye için bir görev biçiyor: Doğu ve Batı uygarlıkları arasında bir buluşma köprüsü, bir uzlaşı noktası. Şinasi'nin bu 'evlilik'ten beklediği, Şarkın engin bir yaşam deneyimi ve bilgeliğinin yanında, Garbın pozitif bilimler ışığı altında, yenilikçi, akılcı ve gelecekçi bir anlayıştan doğacak bir çocuktur. Kökü geçmişinde ve benliğine bağlı; gözleri de gelecekte, parlak ve umutlu. Şinasi'nin bu düşünceleri daha sonra Yahya Kemal'in dilinde "mektep" olacak; ancak şair bir önemli noktaya dikkat çekerek burada kalmamayı ve mutlaka "memlekete dönmeyi" salık verecektir."* (Aydın, 2017: 20,21)

Peki bu izdivaç ne kadar mümkündür? Şinasi'nin Doğu ve Batı arasındaki "izdivaç"ın sağlanabilmesi düşüncesini Oryantalist dostlarının ne derece paylaştığını Mermutlu şöyle cevaplar:

> "Batılılar bilim adına dahi Doğu'da aradığı şeyi kategorize ederek arıyor, kendi lehine önceden verilmiş hükümler için kanıtlar bulmaya

çalışıyordu. Şinasi'nin kişisel dostları arasında bulunan Renan, 1848 yılında yazdığı yazılarda Doğu memleketlerinden Avrupa'ya eğitim almak için gelen gençlerin eninde sonunda bu bilimle birlikte rasyonel yöntemi, deneysel zihniyeti ve tenkit zihniyetini alarak din masallarına inanmanın imkânsızlığını beraberlerinde ülkelerine alıp götüreceklerine inandığını söyleyerek, ekliyordu: '*daha şimdiden mutaassıp Müslümanlar buna kaygılanıyorlar. Fakat şüphe yok ki, şimdi tehlike sandıkları bu fikirler modern metotlarla uyum sağlayan zekâlarda Kur'an'dan daha fazla kuvvet bulmakta gecikmeyecektir*.' (Renan, 1965: I, 60) Bu anlayışta değil bir izdivaçtan, karşılıklı bir alışverişten bile eser bulmak mümkün değildir. Çünkü Batılılar kendi tezlerinin ve konumlarının gerçekliğine öylesine inanmış bulunuyorlardı ki karşılarındaki dünya insanlarının kendi kabullerine katılacaklarından kuşku duymuyorlardı. (…) Doğu'dan bir şeyi almayı akıllarına bile geçirmedikleri anlaşılmaktadır." (Mermutlu, 2009: 102)

Bu evliliği dile getirdikten sonra İstanbul'un latif hüviyetini bir şairin nasıl betimleyeceğini düşünen Şinasi, İstanbul'u tasvir eder ve böyle bir şehrin ne kadar beğenilse, temizlense, süslense ve aydınlatılsa yakışacağını söyler: "Böyle bir şehr-i şehîr ne kadar ne kadar tahsîn, tathir ve ne kadar tezyin ve tenvir olunsa şayestedir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 161)

Mizan-ûl Adl Hakkında Bibliyografya Makalesi adlı yazısının başında Şinasi, 1273 tarihli kasidesinin şu beyitlerini alıntılamıştır:

Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr
Ki tercemân-ı lisândır anı eden takrir

O tercemâna bedeldir kalem gehî elde
Eder tasavvurunu cism-i nâtıkın tasvîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 168)

Şinasi'ye göre insanı diğer canlılardan ayıran özelliği aklı ve konuşma kabiliyetidir. Bununla birlikte akıl, konuşmadan mahrum kalsa dahi insanlığa faydalı işler ortaya koyabilirken akılsız bir insanın konuşma mucizesine sahip olması ahlaken bir şey ifade etmemektedir, aklın üstünlüğü bu şekilde ispat edilmiş olur:

> "*Nev'-i beşerce müsellem bir kaziyyedir ki sâir envâ-i zâtü'l-hayâta nispeten kendini, fâik bilerek âkil ve nâtık ta'riflerine lâyık görür. Aklın nutka rüchâniyyet-i ise, şununla da isbât olunamaz mı âkil insân her ne kadar mahrum ani'l-lisan olsa da, ef'âl-i ma'kûle ve bir san'at-i makbûle ile insâniyete hizmet-resân olarak yine şâyân-i istihsân olabilir; halbuki gayr-i âkil bulunan âdem, surette natûk-ı mu'ciz-dem olsa bile, sîrette nedir?*" (Parlatır, Çetişli, 2005: 168)

Bu başlangıçtan sonra Şinasi, yukarıdaki beyitleri alıntılar ve hemen devamında belagat ve mantık ilimlerini tanımlar: "İmdi, lûtf-i tekellümü tefhim eden fenne belâgat ta'bîr olunduğu gibi, hüsn-i teâkkûlu tâlim eyleyen ilme mantık ıtlak olunur ki ulûm-ı akliyye (İsagoci)ye medhaldir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 168)

Mantık kitabını tanıtmak üzere yazılan bu makalede akıl-lisan ilgisinden başlamak Şinasi'nin sistemli düşünce yapısını bir kez daha gözler önüne sermektedir. Hatta öyle ki Şinasi yazısının sonlarında Abdülkerim Efendi'nin *Mizanü'l-Adl* adlı eserini överken bu kitabın her makalesinin mantık ilminin meselelerine değinirken latif üslubunun da ortaya çıktığını ifade eder: "Zehî kitâb-ı müstetâb. Her makâlesi, mesâil-i mantıkıyyeyi beyan ederken, sebk-i lâtifinden i'câz-ı belâgat zımnen nümâyân oluyor." (Parlatır, Çetişli, 2005: 169)

Şinasi, *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde gazeteyi "tercemân-ı efkâr" olarak tanımlarken halkın "sarf-ı zihn"i oranında gazetelerin işlevini yerine getireceğini bildirmişti. *Tercemân-ı Ahvâl Mukaddimesi*'inde de aynı şekilde halkın fikirlerini sözlü ve yazılı şekilde beyan etme görevleri olduğunu söylerken "kalemen" olarak nitelediği kısımda gazeteleri kastettiği kanaatindeyiz.

Şerif Mardin'e göre (2021) tebaanın düşünce özgürlüğünü meşrulaştıran bu yazı, Viktoryen liberalizminden izler taşımaktadır. Halk, aktif bir kamuoyuna dönüştürülmeye çalışılmıştır. Böyle bir kamuoyu oluşturmak için ise halkın kendisine hitap edilmesi gerekmektedir, bu da ancak dilin sadeleşmesi ile mümkündür. Bu sebeple Şinasi, gazetenin "umûm halkın kolaylıkla anlayabileceği" bir dille yazılacağını ön sözünde vurgular. (Parlatır, Çetişli, 2005: 166)

Şinasi, *Tahmid*'ine *Tercemân-ı Ahvâl Mukaddimesi*'nde yer verir ve bunu şu açıklamadan sonra yapıyor: "kelâm, ifâde-i merâm etmeğe mahsûs bir mevhibe-i kudret olduğu misillû, en güzel îicâd-ı akl-ı insânî olan kitâbet dahi kalemle tasvîr-i kelâm eylemek fenninden ibârettir" (Parlatır, Çetişli, 2005: 166) Kelam yani söz, fikirlerin bildirilmesi için Allah'ın insana bahşettiği bir lütuftur, insan aklının en güzel buluşu ise kalemle yazarak bu sözlere bir şekil vermedir. Hemen devamında ise "umûm halkın kolaylıkla anlayabileceği" bir dil ile yazıldığından bahsedecek ve beytini alıntılayacaktır.

Eşek ile Tilki Hikâyesi'nde ise akılsız davranan Eşek'in başına gelenleri okuruz. *Eşek ile Tilki Hikâyesi*'nde Tilki, üzüm taşıyan yaşlı bir Eşek'e rastlar. Karnı aç olan ve pembe üzümleri gördükçe iştahı kabaran Tilki, Eşek'e yanaşır. Başlangıçta Eşek, Tilki'ye yüz vermese de Tilki'nin güzel sözleri karşısında iyiden iyiye yumuşar. Sonunda Tilki, Eşek'i bir kuyunun başına getirir. Tilki; kuyunun içinde güzel bir ahır ve yemlik, dişi eşekler olduğunu anlatır. Ama kapısı çok dar olduğundan ancak Eşek'in sırtındaki üzüm yükünü bırakması gerektiğini söyler.

Eşek, Tilki'nin sözlerine kendini öylesine kaptırır ki suda gördüğü çehresini dişi bir Eşek ve yine kendi sesinin yankısını da kuyudan bir başkasının sesi sanır. Tilki bu yanılgıyı devam ettirir ve Eşek'e onu içeriden çağırdıklarını söyler. Bunun üzerine Eşek, sırtındaki yükü bırakır ve kuyuya atılır. Tilki de üzümleri bir güzel yer.

Şinasi'nin bu fablı La Fontaine'ın *Karga ile Tilki, Kendini Suda Gören Geyik, Tilki ile Teke* fabllarıyla aynı çizgidedir. (Vicir, 2022) *Karga ile Tilki* hikâyesinde de Tilki, Karga'nın peynirini yiyebilmek için Karga'yı övmektedir. *Kendini Suda Gören Geyik* hikâyesinde Geyik, sudaki aksini gördüğünde önce güzel boynuzlarına hayran olur fakat sonra cılız bacaklarını görünce üzülür. O sırada bir av köpeği Geyik'e yaklaşmaktadır ve Geyik, az önce beğenmediği bacakları sayesinde hızlıca oradan uzaklaşırken aksine güzelliği ile övündüğü boynuzları bir yerlere takılarak koşmasına engel olmaktadır. Fayda ile güzel arasında kurulan bu tezat ile Şinasi'nin fablındaki Eşek'in güzelliğinin övülmesine dayanamayıp akılsız davranması arasında bir ilişki vardır. *Tilki ile Teke* hikâyesinde ise kuyuya düşmüş bir Tilki ile karşılaşırız. Sürüden su içmek için ayrılan Teke, Tilki'nin düştüğü kuyuya gelir. Tilki, Teke'ye kuyuya atlayıp su içebileceğini söyler ve Teke, daha sonra kuyudan nasıl çıkacağını düşünmeden kuyuya atlar. Tilki, Teke'yi bilerek kuyuya indirmiştir; Teke'nin sırtına basarak kuyudan çıkmayı başarır ve Teke'yi kuyuda bırakır. Teke, sonrasını hiç düşünmeden Tilki'nin dediklerini uygulamıştır; bu olay örgüsü Şinasi'nin hikâyesindeki Eşek'in hiç düşünmeden yiyeceklerini bırakarak güzeller için ahıra girmesine benzer. Teke de su içmek için kuyuya atlar, bir ihtiyacını karşılar ama bir adım sonrasını düşünmez.

Gündüz Akıncı bu fablın V. Letellier'in *Türk Dilinde Güzide Meseller* adlı eserinde yer alan *Eşek ile Put* ve *Et Taşıyan Köpek* adlı fabllardan etkilenmiş olabileceğini söylemektedir. (Akıncı, 1981) *Eşek ile Put* hikâyesinde Eşek'in sırtına put yüklerler ve yolda Eşek'i gören herkes sırtındaki puta saygıdan yerlere kadar eğilir, tütsü yakar ve övgülerde bulunur. Eşek ise bu övgü dolu saygı gösterilerini kendi üzerine alınır ve sevinir. Halbuki bu saygı Eşek'e değil sırtında taşıdığı putadır. Tıpkı *Eşek ile Tilki* hikâyesinde, Tilki'nin Eşek'e dair tüm övgüleri aslında sırtında taşıdığı üzümler için olması gibi. *Et Taşıyan Köpek* hikâyesinde ise ağzındaki et ile sudan geçen Köpek, sudaki yankısını görür ve ağzında et olan başka bir köpek sanır ve kendi ağzındaki eti bırakıp ötekini kapmaya çalışır. Böylece kendi ağzındaki etten de olur. Şinasi'nin hikâyesindeki Eşek de ahırdaki güzellere, sayısız yemeklere kavuşmanın hayali ile sırtında

taşıdığı üzümlerden olmuştur. *Eşek ile Tilki*, Eşek'in sudaki aksini görüp bir başkası sanması, ahırda yankılanan sesini de başkasının sesi sanması bakımından da *Et Taşıyan Köpek* hikâyesine benzerdir diyebiliriz.

2.8. Gönül

Divan edebiyatında "âşığın aşkıyla ilgili her türlü gelişmenin algılandığı yer" (Pala, 2016: 168) anlamında kullanılan "gönül", Şinasi'de pozitivist ve İslam felsefesinin Mutezile ve Maturidi akımlarının etkisiyle oldukça büyük bir değişime uğramıştır. Şinasi'de "gönül" kavramı daima "akıl" kavramıyla bir aradadır. 1272 ve 1273 tarihli kasideleri başta olmak üzere *Münâcât* ve *Tahmîd*'inde gönül kavramıyla karşılaşmaktayız.

1272 tarihli kasidenin ilk beytine göre Mustafa Reşit Paşa'nın etkin düşüncesi aklına gönül bağlamıştır ve Paşa'nın yaratılışının özünü yücelik ve ululuk oluşturmaktadır:

Âsafâ aklına dil-bestedir akl-ı fa'âl
Cevher-i hilkatine olmuş araz izz ü celâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

"Dil-beste" kelimesi ile anlıyoruz ki Paşa'nın aklından hiç faal/etkin/dinamik düşünceler eksik olmamaktadır. Böyle düşünceler Paşa'nın aklına adeta aşık gibidirler.

Şinasi; 1273 tarihli kasidesinin ilk beytinde de gönlün iradesini (istek ve arzusunu), aklın düzenlediğini belirterek gönül-akıl ilişkisini bir kez daha iyiden iyiye gözler önüne sermiştir:

Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi'nin *Tahmîd*'inde vurguladığı üzere akıl, kalp ve dil Tanrı'nın ihsanıdır ve insan gönlü/kalbi ile daima şükretmelidir:

Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl ü kalb ü lisân
Bu lûtfu etmeledir fikr ü şükr ü zikr insân (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Bunlardan başka Şinasi, Osmanlı için bir ilim meclisi konumunda olan Encümen-i Daniş'den bahsederken de "gönül" kavramını kullanır. Darülfünun'da okutulacak kitapların hazırlanması için kurulan Encümen-i Daniş'in teşekkülünde Reşid Paşa'nın katkılarının büyük olduğu düşünülmektedir. (Küçükler, 2016; Kayaoğlu, 1996) Şinasi de bu görüşte olsa gerektir ki gönül ehline Paşa'nın huzuru Encümen-i Daniş olmuştur, der:

Huzûrun encümen-i dâniş olmuş ehl-i dile
Kim anda nüsha-i zâtın olunmada tevkîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Münâcât'ında Allah'ın birliğine aklınca deliller arayan Şinasi, bu delilleri bulduktan sonra canıgönülden yakarıp ibadet etme gerekliliğinden bahsederek aklıyla ispat ettiğini gönlüyle yaşamak ister:

Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

2.9. Lisan ve Natık

Şinasi'nin lisan ve natık kavramlarına verdiği önemi bilhassa *Tahmîd*'inde, 1273 tarihli kasidesinde ve *Mizan-ûl Adl Hakkında Bibliyografya Makalesi* adlı gazete yazısında görmekteyiz. Şinasi; 1273 tarihli kasidesinin ilk beytinde gönlün iradesini (istek ve arzusunu), aklın düzenlediğini ve dilin de onu ifade ettiğini belirtmiştir:

Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Aynı kasidenin ikinci beytinde ise "Kalem ve Kılıç" başlığında belirttiğimiz üzere aklın düzenlediğini ifade eden dilin/lisanın yerini bazen kalemin aldığını ve bu kalemin, insanın düşüncelerini tasvir ettiğini söylemiştir:

O tercümâna bedeldir kalem gehî elde
Eder tasavvurunu cism-i nâtıkın tasvîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi *Mizan-ûl Adl Hakkında Bibliyografya Makalesi* adlı yazısının başında da bu iki beyti alıntılamıştır. Bu yazının konusu Abdülkerim Efendi'nin mantık kitabı olan *Mizanü'l Adl*'dir. Bu zamana kadar İslam medeniyeti içerisinde mantık alanına dair çalışmaların tamamını kapsayan bir çalışma yapılmamışken buna muktedir olan Arapça ve Osmanlı Devleti olmuştur: "Böyle bir kitâbın Arap lisânında ve musannifinin Millet-i muazzama-i Osmaniyye meyânında zuhûru zamânımızda mukkader imiş ki müyesser oldu." (Parlatır, Çetişli, 2005: 169)

Şinasi bu makalesinde belagat ve mantık ilimlerini tanımlar: "İmdi, lûtf-i tekellümü tefhim eden fenne belâgat ta'bîr olunduğu gibi, hüsn-i teâkkûlu tâlim eyleyen ilme mantık ıtlak olunur ki ulûm-ı akliyye (İsagoci)ye medhaldir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 168) ve mantık ilminin tarihi serüvenine değinir: "Vaktiyle millet-i İslâmiyye-i Arap, kuvve-i ittifâk ile bir taraftan ekâlim-i ecnebiyyeyi fethettiği misillû, diğer taraftan dahi kudret-i isti'dât ile maârif-i akliyye-i Yunâniyenin çoğunu zapt ve târîf etmişti ki mâl-i gâzâ-yi hikemî dense sezadır. Neden sonra Firenk tavâifinden bazıları bunların cümlesini intihâl ve bir cüz'-i asgarı olan fenn-i mantıkı dahi şekl-i cedit üzre tertip ye ikmâl eyledir" (Parlatır, Çetişli, 2005: 168, 169) Öncesinde Arapların kuvvetli oldukları mantık sahasında zamanla Batılılar Araplardan bu ilmi öğrenerek mantık ilmine yeni şekiller vermişlerdir. Bundan dolayıdır ki Şinasi, mantık tarihinin muhakemesini yapacak bir eserin İslam dillerinden biriyle yazılması gerekiyordu der: "binâenaleyh şu bâbta mütekaddimîn ile müteahhirîn muhâkemesini şâmil bir eser hîç olmazsa elsine-i İslâmiyenin birisinde olsun bulunmak lâzım idi." (Parlatır, Çetişli, 2005: 169)

Şinasi'ye göre insanı diğer canlılardan ayıran özelliği aklı ve konuşma kabiliyetidir. Şinasi bunu *Tahmîd*'inde de belirterek akıl, kalp ve lisanın Tanrı'nın ihsanlarından olduğundan ve insanın Tanrı'nın bu lütfunun karşılığı olarak aklıyla düşünmesi, kalbiyle şükretmesi ve sahip olduğu dille ise zikretmesi gerektiğini söyler:

> *Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl ü kalb ü lisân*
> *Bu lütfu etmelidir fikr ü şükr ü zikr ü insân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

(Akıl ve lisan arasındaki ilgi için Bk. s. 36)

Nitekim Şinasi gazete yazısının devamında akıl olmadan konuşmanın, akılsız kimselerin konuşmasının, faydasızlığından bahseder. Şinasi'ye göre akıl, konuşmadan mahrum kalsa dahi insanlığa faydalı işler ortaya koyabilirken akılsız bir insanın konuşma mucizesine sahip olması ahlaken bir şey ifade etmemektedir, aklın üstünlüğü bu şekilde ispat edilmiş olur:

> "*Nev'-i beşerce müsellem bir kaziyyedir ki sâir envâ-i zâtü'l-hayâta nispeten kendini, fâik bilerek âkil ve nâtık ta'riflerine lâyık görür. Aklın nutka rüchâniyyet-i ise, şununla da isbât olunamaz mı âkil insân her ne kadar mahrum ani'l-lisan olsa da, ef'âl-i ma'kûle ve bir san'at-i makbûle ile insâniyete hizmet-resân olarak yine şâyân-i istihsân olabilir; halbuki gayr-i âkil bulunan âdem, surette natûk-ı mu'ciz-dem olsa bile, sîrette nedir?*" (Parlatır, Çetişli, 2005: 168)

Mantık kitabını tanıtmak üzere yazılan bu makalede Şinasi'nin akıl-lisan alakasını kurması, yazarın sistemli düşünce yapısını bir kez daha gözler önüne sermektedir. Hatta öyle ki Şinasi yazısının sonlarında Abdülkerim Efendi'nin *Mizanü'l-Adl* adlı eserini överken bu kitabın her makalesinin mantık ilminin meselelerine değinirken latif üslubunun da ortaya çıktığını ifade eder: "Zehî

kitâb-ı müstetâb. Her makâlesi, mesâil-i mantıkıyyeyi beyan ederken, sebk-i lâtifinden i'câz-ı belâgat zımnen nümâyân oluyor." (Parlatır, Çetişli, 2005: 169)

Tanpınar, Şinasi'nin nesirde yaptığı yenilikler üzerinde dururken dahi 1273 tarihli kasidesinin ilk beytini (*Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr / Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrir)* örnek vermiş ve "Gerçekte bu beyit Türkçede ilk kompozisyon dersi gibidir." demiştir (Tanpınar, 2013: 195). Mantık ilmine dair bu dikkati ve doğru tanımlamalarını göz önüne aldığımızda Şinasi, bilhassa kasidelerinde bir düşünceyi ilmek ilmek işleyerek ortaya kavramsal bir şema çıkarır. Şinasi'de her kavram bir başka kavrama bağlanarak değişir ve dönüşür.

1274 tarihli kasidenin üçüncü beytinde söylendiği üzere ise Mustafa Reşit Paşa'nın ağzından çıkan tüm sözler hikmet doludur:

> *Ne acep nâtk-ı i'câz-ı hikemdir dehenin*
> *Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanin* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Tanpınar'a göre (2013) Şinasi'nin nesirde yapmak istediğini Reşit Paşa resmî kitabette yapmak istemiştir. O dönemde Şinasi gibi "dil" üstüne böylesine şuurlu bir şekilde düşünmüş ve eserlerini kurarken de bir kompozisyon sistemi geliştirmiş münevverin Paşa'nın kitabi, fiilî ve fikrî olarak yaptıkları gözünden kaçmamış olsa gerektir.

Şinasi, 1265 tarihli kasidesinin fahriye bölümünde ise bu sefer kendi sözlerini över ve nutkunu hem Cahiliye hem de İslami dönemde ünlü hatip ve şair Sahbân el-Vâili ile kıyaslar:

> *Bâkil'i etse idi terbiye hüsn-i nutkum*
> *Mesel eylerdi belâğatte misâl-i Sahbân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

2.10. Cehalet (Cehl) ve Taassup

Cehl, "bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak" demektir. Cehl kökünden sözcüklerle Kur'an-ı Kerim'de yirmi dört farklı yerde karşılaşmaktayız. Kur'an-ı Kerim'de cehaletin fenalıkları, cahillerin yanılgıları üzerinde durulurken ilim ve hikmetin Allah'ın sıfatları ve peygamberlerin özellikleri arasında zikredilmesi cehalete karşı bir tavır olarak yorumlanmıştır. (Çağrıcı, 1993)

Taassup ise sözlükte "kendi soyuna yardım etmek, körü körüne bağlanmak" manasına gelse de zamanla anlamı genişlemiş ve her türlü düşünceye fanatik veya bağnazca bağlı kalmayı, farklı düşünceleri yok etme isteğini ve farklılıklara karşı tahammülsüz olmayı ifade eden bir terim hâline gelmiştir. (Çağrıcı, 2010)

Şinasi'nin "cehl" ve "taassup" kavramlarına 1273 ve 1274 tarihli kasidelerinde değindiğini görmekteyiz. Şinasi'nin 1273 tarihli kasidenin 5. beytinde belirttiği üzere cahil insan istediğinde kötülük ve fesatlık yapmakta ve bunu "takdir" olarak adlandırmakta yani sorumluluk almamaktadır:

Yazık ki câhil edip matlabınca şerr ü fesâd
Koyar netîce-i ef'âli ismini takdîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi için toplumdaki taassuba korku veren kişi ise Mustafa Reşit Paşa'dır:

Aceb midir medeniyyet resûlü dense sana
Vücûd-ı mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

1273 tarihli kasidenin ana teması cahillikken Şinasi yine kasidenin sonucunu Mustafa Reşit Paşa'nın kendisini cahil insanların elinden kurtarmasına bağlar:

Eyâ ehâli-i fazlın re'îs-i cumhûru
Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

"1273 kasidesiyle Reşid Paşa-Ali Paşa kamplaşmasında Şinasi, Reşid Paşa'nın yanında kesinlikle yer aldığını gösteren bir savaş başlatmış; Ali Paşa, Fuad Paşa ve Şeyhülislam Arif Efendi'yi '*ehl-i cehl*' ilân ederek hırpalamıştır." (Mermutlu, 2003: 35)

1273 tarihli kasidenin 5. beytinde cahil kimselerin bir özelliğini belirten Şinasi, devamındaki beyitlerde Mustafa Reşit Paşa'nın Şinasi'yi ve toplumu cehalet ve taassuptan kurtardığını vurgular. Aynı vurgunun 1274 tarihli kaside de devam ettiğini görmekteyiz. Bu kasidenin 8. beytinde cehaletin esiri olmuş toplumu cehaletin zincirlerinden Mustafa Reşit Paşa'nın kurtardığını, azat ettiğini okuyoruz:

Etdin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

1274 tarihli kasidenin 11. beytinde Şinasi, taassubun şifa bulmaz bir hastalık olduğunu fakat bu hastalıktan milleti Paşa'nın aldığı tedbirlerin kurtardığını söyleyerek bu temayı devam ettirir:

Olmuş inşana ta'assup bir unulmaz illet
Hüsn-i tedbirin ile kurtulur andan millet (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın varlığı millet için bir mucizedir. Onun bu mucizevi varlığını anlayamayanlar ise Şinasi'ye göre yine cahil kimselerdir. Beyitteki ifadesi ile söylersek idraki kıt insanlardır:

Sadr-ı milletde vücudun ulu mu'cizedir
Bunu fehm eylemeyen müdrike-i âcizedir (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri yazısında Şinasi, "Halkın ruşenî-i ezhânına kim kâil olmaz? Varsa, ukûl-i müzlimedir ki ancak âharın cehli karaltısında

pertev-yâb-ı ikbal olur. Nitekim yıldız böceğinin lemeânı zulmet-i leyle münhasırdır." (Parlatır, Çetişli, 2005: 161) diyerek aydınlık-karanlık, akıllı-cahil karşıtlığını verir.

2.11. *Şair Evlenmesi*'nde "Akıl", "Gönül", "Cehalet" ve "Taassup" Kavramları

Tercümân-ı Ahvâl'in ilk sayısında "cümle-i âsar-i mevcudesinden olan eğlenceli mensur bir komedya oyununun neşrine gelecek haftanın tefrikasında başlanılması tasmim olunduğu" belirtilmiştir ve gazetenin 2-5 sayılarında *Şair Evlenmesi* tefrika edilmiştir (Tercüman-ı Ahval, 1, 6 R 1277/1860. aktaran Bedri Mermutlu, 2003: 89). *Şair Evlenmesi* gazetedeki tefrikasının ardından aynı yıl (1277/1860) *Tercümân-ı Ahvâl* Basımhanesi'nde kitap olarak yayımlanır. Bu baskının tek nüshası Maarif Vekâleti Ankara Umumi Kütüphanesi'nde (no. 7014) yer almaktadır. (Kudret, 2015)

Bizde hem yazılmış hem yayımlanmış Batılı anlamda ilk Türkçe tiyatro eseri Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*'dir. *Şair Evlenmesi*'nden önce yazılmış iki tiyatro eserinin daha varlığından haberdarız. Bunlardan ilki; III. Selim döneminde yazılmış olan, müellifinin bilinmediği, İskerleç'in istinsah ettiği *Vakayi-i Acibe ve Havadis-i Garibe-i Kefşger Ahmed*'dir (İz, 1958). İkincisi ise Hayrullah Efendi'nin 1844'te yazdığı *Hikâye-i İbrahim Paşa be İbrahim-i Gülşenî*'dir (Sevengil, 1961). Ancak her iki eser de yayımlanmamıştır (And, 1983).

> "*Piyesin yazıldığı (1859) ve basıldığı (1860) yıllarda Türkiye'de Türkçe oyun gösteren bir tiyatro yoktu. Ancak Avrupa'dan gelen bazı opera, operet ve tiyatro kumpanyaları Beyoğlu'nda yabancı dilde oyunlar göstermekte idiler. Bu oyunlara yabancı uyruklu kimseler, yerli Hristiyanlar, yabancı dil bilen Türkler gidiyordu. Dil bilmeyenlerin de gidebilmelerini, böylelikle müşterilerin artmasını sağlamak için, oyun konularının özetleri bastırılıp dağıtılıyor, ya da gazetelerde yayımlanıyordu*." (Kudret, 2016: 7).

Şair Evlenmesi böyle bir dönemde, eserin başındaki "Bu oyun iki fasıl olarak 1275 tarihinde tiyatro için tertîb olunmuştu sonradan birinci faslının kaldırılması lâzım geldi." (Parlatır, Çetin, 2005: 79) notundan anladığımız üzere sahnelenmek için yazılmıştır. Cevdet Kudret, Şinasi oyunu sahnelemek için yazmamış olsaydı "tiyatro için" ibaresini kullanmayacağını dile getirir. Ermeni vatandaşların kendi dillerinde oyunlar sahnelediği bu devirde Türkçe bir oyun için Şinasi'ye başvurulmuş ya da Şinasi bu iş için önayak olmak istemiş olabilir fakat bu sahneleme teşebbüsü bilmediğimiz bir sebepten ötürü gerçekleştirilememiştir (Kudret, 2016). Cevdet Kudret'in düşündüğü bu ihtimallerin yanında Metin And (1972) ise Dolmabahçe Saray Tiyatrosu'nda oynanmak üzere Saray Başmabeyincisi aracılığıyla Şinasi'ye bir oyun ısmarlandığını 15 Ocak 1859 tarihli yabancı bir gazeteden öğrendiğimizi aktarır. Tanzimat'tan sonra Batılı değerleri yerli hayata tatbik etmeye uğraşan Abdülmecid'in tiyatroya büyük bir ilgisi vardı ve sık sık Naum Tiyatrosuna oyun seyretmeye giderdi. Fakat halk bir halifenin tiyatroya gitmesine tepki göstermekteydi. Bunun üzerine Abdülmecid, Dolmabahçe'de hususi bir tiyatro yaptırdı ve Dolmabahçe Saray Tiyatrosunda istediği temsilleri verdiriyordu (Gerçek, 1941). Beyoğlu'ndaki tiyatrolardan dilediğini Dolmabahçe Saray Tiyatrosuna getirten Abdülmecid'in Şinasi'ye ısmarlama bir eser yazdırmış olması da olası bir durumdur. Sadece dönemin padişahı değil Tanzimat'tan sonra yeni yetişen nesiller de Beyoğlu'ndaki eğlence yerlerine ve tiyatroya oldukça meraklıydı. Bu tip insanlar o devirde alafranga olarak adlandırılır ve alay konusu edilirdi. Cevdet Kudret, tiyatroya gitmenin halk arasında ayıp sayılması meselesinin *Şair Evlenmesi*'ne de sirayet ettiğini ve oyunda bunu Batak Ese'nin ağzından şu cümlelerle duyduğumuzu söyler (Kudret, 2016): "Efendi biliyo musunuz ki ben bunun daha bilmen nelerini bilürün (…) Bir kerre kendiciğine nereden geliyosun diye soracak oldum Bana ne garşuluk virse eyü Terator (tiyatro)dan geliyon dimesün mü" (Parlatır, Çetin, 2005: 86).

Ahmet Mithat Efendi, "medeniyetçe bizim gibi mertebe-i kemâle henüz takarrüb etmemiş olan yerler için ise bunun lüzumu bir kat daha artar," çünkü "İmdi biz

okumak yazmak bilmeyen nüfusu tiyatroda ibretli oyunlar irâdesiyle terbiye etmeğe cidden çalışacak olsak sanat-ı tab'dan ziyade tiyatro sanatıyla muvaffak olabiliriz" diyerek bu dönemin anlayışını özetler. (Ahmet Midhat Efendi, 2013: 85-86) Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı oyunu da tezli bir tiyatrodur. Savunduğu bir görüşü vardır ve savunduğu bu görüşe okuyucusunu/izleyicisini ikna etmeyi düstur edinmiştir.

Tespit ettiğimiz üzere bu oyunun toplamda dört farklı tezi vardır. Bunlardan ilki görmeden evlenmenin/görücü usulü evliliğin yanlışlığı ve "âşık evlenmesi"nin tavsiye edilmesidir. Birinci fıkrada Müştak Bey ile Hikmet Efendi konuşurlar. Müştak Bey, akşama güvey gireceği için heyecanını dile getirir ve Hikmet Efendi onun bu heyecanına ve şaşkınlığına hayret eder. Müştak Bey ise Hikmet Efendi'ye "buna âşık evlenmesi derler. (…) Öyle ya aşk ve muhabbetsiz evlenen geçinebilirse aşk olsun Ya ben Kumru Hanım'ı neye alıyorum ancak sevgilim olduğu için Ne dersin şunu delice sevdiğime akıllılık etmemiş miyim." diyerek bu "âşık evlenmesi" denen şeyi açıklar (Parlatır, Çetin, 2005: 81). Eserin başkahramanı Müştak Bey âşık olduğu kadınla, sevgilisiyle evlenmektedir. Müştak Bey'e göre bir evliliğin olmazsa olmazı aşk ve muhabbettir, bu iki unsur sayesinde eşler birbiriyle geçinebilir. Tüm bu düşünceleri Şinasi, daha oyunun ilk fıkrasında hatta ilk diyaloglarında eserin başkahramanına söyletir. Sevdiğiyle evlendiği için Müştak Bey, akıllılık ettiğini düşünür.

Devamında Müştak Bey, neden akıllılık ettiğini Kumru Hanım'ı anlatarak izah eder. Böylece Müştak Bey'in Kumru Hanım'ı gerçekten tanıdığı vurgulanmış olur. Müştak Bey, sevgilisi Kumru Hanım'ın hem huy hem de fiziksel güzelliğinden bahseder ve Kumru Hanım'ın her şeyinden ne kadar da memnun olduğunu dile getirir. Tam bu esnada Kumru Hanım ile Sâkine Hanım'ın kıyaslandığını görmekteyiz. Müştak Bey'in aklına Kumru Hanım'ın ablası Sâkine Hanım gelir; aslında Müştak Bey, Kumru Hanım'ın her şeyinden memnun değildir: "Ah amma zavallı Kumrucuğumun karga suratlı büyük hemşiresi olmasa…" (Parlatır, Çetin, 2005: 81). Müştak Bey'in Hikmet Efendi'ye

söylediğinden anladığımız üzere Sâkine Hanım, Kumru Hanım ve Müştak Bey'in evliliklerine mâni olmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra Sâkine Hanım, Müştak Bey'e göre kırk beş yaşına kadar evlenmemiş bu sebeple de "akıl cihetiyle de iflâsa çıkmış"tır (Parlatır, Çetin, 2005: 81). Üstelik bir de çirkindir, "kamburundan başka göze görünür bir şeyi yok"tur (Parlatır, Çetin, 2005: 81). Bu sebeplerden ötürü Müştak Bey, böyle bir baldızı olduğundan dolayı utanmaktadır. Kumru Hanım'ın güzel huyu ve güzel yüzünden bahsedildikten hemen sonra Sâkine Hanım'ın çirkin ve akılsız oluşunun betimlenmesi oyundaki kurgunun devamı için de daha en başından önemli bir karşıtlık ilgisi kurmuştur. İleride anlayacağımız üzere Müştak Bey, Kumru Hanım ile evlendiğini düşünürken çirkin, kambur, yaşlı ve akılsız Sâkine Hanım ile evlendirilmiştir. Nitekim Hikmet Efendi daha ilk fıkrada olayların bu şekilde cereyan etmiş olma ihtimalini dillendirir: "Sakın Kumru Hanım'ın yerine onu sana verip de bir dek etmesinler Âlem bu ya zira büyük dururken küçüğü kocaya vermek âdet değildir." (Parlatır, Çetin, 2005: 81). Böylece oyundaki esas çatışma unsuru izleyiciye/okuyucuya sezdirilmiştir.

Dokuzuncu fıkrada, birinci fıkrada verilen "âşık evlenmesi" tezi tekrarlanır. Bu sefer bu tezi Müştak Bey'in değil Hikmet Efendi'nin ağzından duyarız: "Sen ve iyâlin biribirinizi her cihetle tanıdığınız hâlde evlenirken ne belâlara uğradın bakındık. (…) Ya birbirlerinin ahvalini asla bilmeyerek ev bark olanların hâli nasıl olur bundan kıyas eyle." (Parlatır, Çetin, 2005: 89). Fakat bu tezin dokuzuncu fıkrada aktarılması birinci fıkradaki bağlamdan farklıdır. İlk fıkrada aşk evliliğinin yapılması doğrudan tavsiye edilirken dokuzuncu fıkrada mesele katmerlenir. Hikmet Efendi'nin öğüdü "âşık evlenmesi"nden önce araya bir kılavuz kadın sokmanın kişilere pahalıya mal olması yönündedir: "İşte kendi menfaati için aşk ve muhabbet tellâllığına kalkışan kılavuz kısmının sözüne itimat edenin hâli budur." (Parlatır, Çetin, 2005: 89). Böylece eserin ikinci tezi de ortaya konmuş olur. Hikmet Efendi'ye göre kılavuz kadınlar yalnızca kendi menfaatleri uğrunda hareket ederler ve kişiyi yanlışa sürüklerler. Müştak Bey ve Kumru Hanım, birbirlerini önceden tanımalarına rağmen kılavuz kadının (Zibâ

Dudu'nun) başlarına açtığı bu beladan kurtulamamışlardır. Bu cihetle bir de görücü usulü ile evlenenlerin başına kılavuz kadınlar kim bilir ne işler açabilirler. Hatta beşinci fıkrada öğrendiğimiz üzere Müştak Bey, Zibâ Dudu'ya epey para vermiştir. Zibâ Dudu'nun Sâkine Hanım ile ya güveye girersin ya seni hapse yollarız tehdidine karşılık Müştak Bey, Zibâ Dudu'ya "Sayende peyda ettiğim borçlularımın duâsı berakâtıyle (hapishanede) pekâla sapasağlam yaşarım." der (Parlatır, Çetin, 2005: 85). Hikmet Efendi'nin oyundaki son cümlesi, "Var artık ne yaparsan yap fakat aldığın bu dersi unutma hâ" olur (Parlatır, Çetin, 2005: 89). Her ne kadar Hikmet Efendi, bu dersi unutmamasını Müştak Bey'e söyler görünse de bu dersin okuyucuya/izleyiciye verilmek istenmesi, oyundaki kişilerin sadece birer araç olduğu aşikârdır. Yine de oyunun son cümlesini Müştak Bey'den duyarız: "Adam hiç unutur muyum Ben o dersi alıncaya kadar az zahmet mi çektim Her ne ise evlenmenin ilmini pekâlâ öğrendim Me'mûl ederim ki ameliyatının güzelce icrâsında hiçbir kusur etmem." (Parlatır, Çetin, 2005: 89). Şair Evlenmesi, yazıldığı dönem için âdeta "evlenmenin ilmini" öğretme gayretindedir.

Oyunun üçüncü tezi, mahalle baskısı ve mahallelinin duyduğuna sorgulamadan itibar etmesidir. Bu tez, oyunun dördüncü fıkrasından itibaren konu edinilmiştir. Dördüncü fıkrada Zibâ Dudu ve Habbe Kadın, gelini Müştak Bey'in yanına getirirler. Fakat getirdikleri Kumru Hanım değil, Kumru Hanım'ın ablası Sâkine Hanım'dır. Bunu gören Müştak Bey, önce bayılır sonra gelinin duvağını açmamakta ısrarcı davranır. Zibâ Dudu ise Müştak Bey'i duvağı açması için zorlarken gelinin saçları Müştak Bey'in elinde kalır. Bunun üzerine Zibâ Dudu öfkelenir ve Habbe Kadın'a gelini dışarı çıkarmasını "nikâhı kıyan efendi"yi çağırmasını söyler ve fıkra sonlanır: "Yanımızdaki kahvededir Orada bulunan mahalleliyi alsın da gelsin şuna bir meram anlatsınlar." (Parlatır, Çetin, 2005: 84). Zibâ Dudu'nun sadece imamı değil imamla beraber mahalleliyi de istemesi oldukça önemli bir detaydır. Böylece oyundaki kişi kadrosu genişleyecek, mahalle kültürü/yaşamı tasvir edilecek ve mahallelinin verdiği/vermediği tepkiler ile sosyokültürel kodlar ortaya dökülüp eleştirilecektir. Nitekim beşinci

fıkra Müştak Bey'in şu cümlesi ile açılır: "Vây mahalleli beni zor ile güveği mi koyacaklar." (Parlatır, Çetin, 2005: 85). Müştak Bey, Zibâ Dudu'nun neden imamın yanında mahalleliyi istediğini farkındadır. Müştak Bey, mahallelinin yapabileceklerinin gücünden haberdardır. Zibâ Dudu'nun Müştak Bey'e verdiği cevap ise mahallelinin nüfuzunun ne derece olduğunu göstermektedir: "Evet ya güveği koyarlar ya hapse." (Parlatır, Çetin, 2005: 85). Altıncı fıkrada imam Ebullâklâka, mahalleli ile gelir. Böylece eserin tespit ettiğimiz dördüncü tezi olan din adamı eleştirisi başlar. Oyunda mahalleli eleştirisi ile din adamı eleştirisi iç içe geçmiş vaziyettedir. Mahalleli, Ebullâklâka ile sahneye girer ve Ebullâklâka mahalleliye seslenerek onay bekler ve böylece mahalleli galeyana gelir, Ebullâklâka ne söylerse sorgusuz sualsiz kabul eder. Bunun eserdeki en tipik örneği Atak Köse'dir. Atak Köse, mahallenin süprüntücüsüdür. Yedinci fıkrada sahneye Hikmet Efendi ile girer. Mahallelinin "İstemeyiz!" naralarını duyan Atak Köse de "İstemeyiz." (Parlatır, Çetin, 2005: 86) der. Hikmet Efendi, kendisine neyi istemediğini sorunca Atak Köse şöyle cevap verir: "Ben ne bileyin mahalleli istemeyiz diyor ben de öyle diyorun Elbette onların böyle demelerinde hakkı vardır." (Parlatır, Çetin, 2005: 86). Bunun üzerine Hikmet Efendi ile Atak Köse arasında bir münakaşa başlar ve Hikmet Efendi'nin sorularına Atak Köse, mantıksız cevaplar verir (bkz. Parlatır, Çetin, 2005: 86,87). Hikmet Efendi ile Atak Köse'nin tartışmasını işiten Ebullâklâka, Hikmet Efendi'nin Müştak Bey'e hak vermesine öfkelenir ve kabahatli birinin tarafında olduğu için Hikmet Efendi'nin de cezalandırılacağını söyler. Hikmet Efendi ise henüz Müştak Bey'in suçunun ne olduğunu bilmemektedir. Olaylar çok hızlı gelişir ve her ağızdan bir ses çıkar. Hikmet Efendi, ne olduğunu anlayınca Ebullâklâka'ya gizlice para kesesini göstererek rüşvet teklif eder. Ebullâklâka ise "yan cebime ko" diyerek (Parlatır, Çetin, 2005: 87) rüşveti kabul eder. Önce Batak Ese, sonra Atak Köse, Ebullâklâka'nın rüşvet aldığını fark ederler. Ebullâklâka ise "Hâşâ sümme hâşâ Eğer ben paraya elimi sürdümse ellerim kırılsın." diyerek (Parlatır, Çetin, 2005: 87) rüşvet aldığını inkâr eder ve mahalleliye "Yahu mahalleli ben bu işte bir başka türlü hakkaniyet görmeğe başladım zira sonradan hatırıma bir şey geldi. (…) büyük kız demekten muradım yaşta büyük değildir boyda büyük

manasındadır" (Parlatır, Çetin, 2005: 87) der. Mahalleli imamın rüşvet aldığını fark etmiş olsa da bunu hemen unutur ve yine Ebullâklâka ne derse onu "kabl (kalb) ile tasdik" ederler (Parlatır, Çetin, 2005: 88). Fıkranın sonunda Batak Ese Müştak Bey'den, Atak Köse Hikmet Efendi'den özür diler. Atak Köse, bundan böyle mahallenin süprüntüsünden başka işe karışmayacağını söylerken Batak Ese; şaka yaptığını, Müştak Bey'in sıkıntılı vaktinde onu güldürüp eğlendirmek istediğini söyler. Mahallenin bekçisi Batak Ese, Ebullâklâka'nın Müştak Bey'e yalancı demesinin ardından "Efendi biliyo musunuz ki ben bunun daha bilmen nelerini bilürün (…) Bir kerre kendiciğine nereden geliyosun diye soracak oldum Bana ne garşuluk virse eyü Terator (tiyatro)dan geliyon dimesün mü" (Parlatır, Çetin, 2005: 86) diyerek Müştak Bey'den her şeyin beklenebileceğini söyleyerek suizan yapmıştı.

"Müştak Bey ile Kumru Hanım'ın aşkı doğrudan geleneksel hayata ve onu yaşatan kılavuzlara, imamlara, bireyselleşemeyen, boyun eğen sıradan insanlara bir başkaldırıdır." (Mignon, 2010: 60). Bunun için yazar önce Müştak Bey'e "aşk evliliği"ni övdürmüş, sonra âşıkları talihsiz ve komik bir durumun içine sokmuştur. Bu trajikomik durumun başlıca sebebi araya giren kılavuz Zibâ Dudu'dur. Nitekim Hikmet Efendi eserin sonunda evlenirken araya kılavuz kadın sokmanın ne denli cefalara yol açacağının üstünde ısrarla durur. Olayların düğümlendiği anda ise sahneye imam ve halk girer. Biz bu kişiler vasıtasıyla eserin önemli iki tezine daha tanık oluruz: imamın işini rüşvet ve yalana başvurarak yapması ve mahallelinin duyduğuna itibar etmesi eleştirisi. İmamın kılavuz kadın Zibâ Dudu'nun çevirdiği işlerden ne dereceye kadar haberdar olduğunu bilmesek de Müştak Bey'i hiç dinlememesi, ancak rüşvet aldıktan sonra olayları Müştak Bey'in arzuladığı şekilde beyan etmesiyle oldukça kusurlu bir tip olarak eserde yer bulmaktadır. Mermutlu'ya göre "Şinasi'nin din adamı yergisi, görücü usulü evliliği yergisi kadar şiddetlidir. Ancak devrin şartlarından dolayı Şinasi, bunu ilk bakışta göze batmayacak bir üslûpla eserin içine ustaca yerleştirmiştir." (Mermutlu, 2003: 92). Belki de bu sebeple eserin sonunda Hikmet Bey, yalnızca görücü usulü evliliğe ve evlenirken kılavuz kadınlardan

yardım istemeye değinmektedir. Bayer'e göre de "Ebullaklaka, çok sonraları Cumhuriyet edebiyatında ve sonrasında da Türk sinemasında sıklıkla rastlayacağımız softa imam tipine bir örnek teşkil eder görünmektedir. Fakat tarihsel olarak erken dönemde olması sebebiyle onun imam karakteri sonrakilerine göre çok daha sevimli olarak boy göstermektedir." (Bayer, 2007: 85)

> *"Bir komedya olan Şinasi'nin oyunu Müştak Bey ile Kumru Hanım için mutlu bir sonla biter. Ancak bu sonun toplumsal düzeyde ne ölçüde mutlu olduğu tartışılabilir. Oyunun sonunda hiç kimse hatasını kabul edip adetlerin meşruluğunu sorgulamamıştır. Hikmet Efendi iki sevgilinin kavuşmalarını İmam'a rüşvet vererek sağlamaktadır. Başka bir deyişle mutlu sona Ebüllaklaka'nın ahlaksızlığı sayesinde ulaşılmıştır. Toplumsal açıdan herhangi bir gelişme olmamıştır."* (Mignon, 2010: 61)

Mahallelinin çabucak galeyana gelmesi, olayların aslını astarını bilmeden fikir beyan etmesi, sorgulamadan söylenenleri kabul etmesi, Müştak Bey'in mücadelesinin ne denli güç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "Mahalle halkının bu oyunda bu kadar olumsuz bir biçimde karikatürize edilmesi, kendisi de karikatürvari bir boyutu olan Müştak Bey'in bireyselliğinin daha iyi ortaya çıkmasını sağlar." (Mignon, 2010: 63). Cevdet Kudret'in Müştak Bey'i "alafrangalık meraklısı genç bir şair" olarak (Kudret, 2015: 9), Tanpınar'ın ise dışarıdan gelen, yabancı bir tip olarak (Tanpınar, 2013) değerlendirmesinin yanı sıra Bedri Mermutlu Müştak Bey'i "mahalle adamı değil, bir cemiyet adamı tipidir" olarak nitelendirir (Mermutlu, 2003: 513). "Bireyin gerçek anlamda *birey* olabilmesi için mahalleyi aşması, cemiyete ulaşması gerekirdi." (Mermutlu, 2003: 513). "Müştak Bey'in renkliliği, hem mahallenin tek sesliliğinin daha iyi ortaya çıkmasını mümkün kılıyor, hem de ona doğrudan meydan okuyor. Müştak Bey'in züppeliği, bu oyunda, geleneksel toplumda bireyin var olma hakkını imliyor ki bu da Şinasi'nin tasavvur ettiği özgür bireylerden oluşan toplum fikrine uymaktadır." (Mignon, 2010:62)

Tanpınar'a göre Şinasi'nin herhangi bir Batılı yazarın eserini tercüme veya adapte hatta taklit ederek daha geniş bir kadroyla büyük bir tiyatroya ortaya koyabilecekken böyle küçük bir mevzuu ile ilgilenmesi bilinçli bir tercihtir. Tanpınar'a göre Şinasi bir eser ortaya koymaktan çok "bir çığır açmak" istemiştir. Şinasi milli bir tiyatro için en kısa yolu aramıştır ve bunun için halk ananesine gitmiştir. (Tanpınar, 2013). Niyazı Akı (1989) da Şinasi'nin bir dilci olarak halka yönelme arzusunun bu eseri kaleme almasında itici bir güç olabileceğinden bahsetmiştir. Karagöz ve Ortaoyunu da halk gerçeğini ve Osmanlı şehir hayatını gözler önüne seren mahalle kültürünü esas alır. Bu oyunlarda günlük yaşamda karşılaşılan işsizlik, cehalet, yoksulluk, başıbozukluk, kadın-erkek ilişkileri, aile, şiddet gibi sorunlar ortaya konur. Bu sorunlar bütün çıplaklığıyla gösterilirken kişilerin bu sorunlar karşısındaki tutumları kaba bir gerçeklik içinde, taklit yoluyla aktarılır. Böylece çökmekte olan imparatorluğun genel vaziyeti gözler önüne serilir (Pekman, 2001). Cevdet Kudret'e göre *Şair Evlenmesi* oyununda *Ters Evlenme* veya *Sahte Gelin* veya *Karagöz'ün Gelin Olması* adlarıyla bilinen Karagöz ve Ortaoyunu'nun etkisi bulunmaktadır. *Ters Evlenme*'de Tuzsuz evlenmek ister. Fakat gece gündüz sarhoş dolaştığından bu mümkün değildir. Tuzsuz'un kardeşi ona bir ders vermek ister. Hacivat'ın aracılığıyla Karagöz'ü kadın kılığına sokup sözde Tuzsuz ile evlendirir. Böylece Tuzsuz, sarhoşken evlenirse böyle talihsizlikler yaşayabileceğini anlar ve içkiyi bırakmaya karar verir. *Ters Evlenme*'de de eski görücü âdeti ve görmeden evlenme geleneği yerilmiştir. Hem *Şair Evlenmesi*'nde hem de *Ters Evlenme'*de imamla mahalleli bir evlenme bahsi için toplanır. Ve iki eserde de mahallelinin/cemaatin imama verdiği cevaplarda tam bir uygunluk söz konusudur. İki eserde de mahalleli/cemaat "Hay hay!" diyerek imamı tasdik eder. Başka bir benzerlik olarak *Ters Evlenme*'de tıpkı Zibâ Dudu gibi Hacivat, ara buluculuk için Tuzsuz'un kardeşinden para alır. (Kudret, 2016)

Karagöz oyunu temas ettiği örf, âdet, muaşeret adabı, halk kültürü gibi muhtelif kaynaklar vasıtasıyla içtimai eleştiriye kapı aralamaktadır. Fakat her ne kadar içtimai eleştiriye fırsat sunsa da Karagöz oyunu, realist tabloların peş peşe

sıralanmasından öteye gidememiştir (Siyavuşgil, 1941). İstibdat döneminde yaygın hâle gelen Ortaoyunu, kimlikleri belli oyuncular tarafından canlandırıldığından politik olamazken Karagöz oyunu, bilhassa 19. yy.'ın ikinci yarısından önce siyasal taşlamaya önemli bir yer ayırmıştır (Pekman, 2001). Bununla birlikte geleneksel tiyatro, ideolojik bir aygıt olarak kullanılmaya uygun değildir. Geleneksel tiyatro eleştiri yaparken bir taraf tutmaz. Metin Balay'ın tabiri ile söyleyecek olursak gülmeceye dayalı tiyatrolarda "özgürlükçü bir eleştirellik" mevcuttur, halk tiyatrosu bir taraf tutarak düzeltme işlevini üstlenmez (Balay,1995). Geleneksel tiyatroyu Tanzimat tiyatrosundan ayıran en önemli farklardan biri de budur. Hem yapı hem içerik bakımından geleneksel tiyatro, seyirciye öğretmenlik yapma gibi bir gaye gütmez. Ortaoyununda oyun, seyircinin kendisini her taraftan görebileceği şekilde ortada kurulurken seyirci ve oyuncular uzamsal olarak eşitlenir. Modern tiyatroya geldiğimizde ise seyirci karanlıktadır ve oyun seyirciye göre daha yüksek bir konumda oynanır. Ne Ortaoyununda ne Karagözde olumlu bir figürle karşılaşmayız. Seyirci, bu figürlerde kendisiyle özdeşlik kurabileceği bir motifle karşılaşmaz. Hiçbir geleneksel tiyatronun sonunda seyirciye ne yapıp ne yapmaması gerektiği hususunda bir ders verilmez. Tiyatroyu "eğlencelerin en faydalısı" olarak gören 19. yy. Osmanlı aydını ideolojik aygıtı, devletin elinde bulunan klasikleşmiş formlardan başka yerde arar. Bu sebepledir ki hiyerarşik bir düzen kuran, seyirciyi edilgen konumda tutan modern tiyatroyu tercih eder. Böylece modern tiyatroda reel hayat, geleneksel tiyatroda olduğu gibi bir kesitten ibaret kalmaz (Arıcı, 2011). Tiyatroyu bir ideolojinin güdümüne sokmak oyunda otokontrolü sağlamayı gerektirir. Süreyya Karacabey'e göre Karagöz ve Ortaoyununda benzer konuların işlenmesi bir çerçeve metnin varlığını gösterse de bu geleneksel oyunlar, bilinen anlamda bir metne sahip değildir (Karacabey, 1995). Modern tiyatroya geldiğimizde ise fikir aşılama gayesi ile bir metne ihtiyaç doğmuştur. Geleneksel Türk tiyatrosunda reel hayatı, sadece bir kesitler silsilesi olarak izlememizin başka bir kanıtı da bu oyunların tipler etrafında gelişmesidir. "Karagöz, Ortaoyunu, Kukla kişilerinin en büyük özellikleri tip oluşlarıdır. İlişkilerinde de bir değişmezlik vardır. Belirli bir geçmişleri ve gelecekleri yoktur.

Olaylar onlara hiçbir şey katmaz, davranışları değişmez. Dolayısıyla da canlı oldukları yanılsamasını yaratmazlar." (Karacabey, 1995: 6). Gelişen olayların kişilerin davranışlarını değiştirmemesi geleneksel tiyatroyu, modern tiyatronun seyirciyi değiştirip dönüştürme işlevinden alıkoyar. Geleneksel tiyatroda eleştiri, ancak kalıplaşmış hallerde karşımıza çıkar ve önce güldürme işlevini üstlenir (Altıkulaç Demirdağ, 2012). Geleneksel Türk tiyatrosunda olay örgüleri sıklıkla tekrarlanır. Tekrarlanan olay örgüleri, söze dayalı güldürüyü olanaklı kılmak için birer araçtır (Balay, 2010). Bu oyunlarda ortaya konan eleştiriler/hicivler, güldürüye hizmet eden yanlış anlamaların içinde gizlidir, bu sebeple benzer olaylar silsilesiyle seyircide gülme hissi uyandırmakla kalırlar. Daha çok etken pozisyonda olan geleneksel Türk tiyatrosu seyircisi, modern Türk tiyatrosu seyircisinin edilgen ve öğrenmeye açık pozisyonundan uzaktır.

Yukarıda tezlerini açıkladığımız, Batılı bir anlayışla kaleme alınmış ilk tiyatrolarımızdan olan *Şair Evlenmesi* başvurduğu halk ananeleri ile gerçek hayattan kesitler sunmanın ötesine geçer. "Görücü usulü evlilik, büyük kardeş, evlenmeden küçüğünün evlenmesinin doğru görülmemesi, yüz görümlüğü gibi pek çok gelenek Şinasi tarafından eleştirilmektedir. Aslında bu eserde de Şinasi geleneklere karşı çıkmakla insanların akıllarını kullanarak bilinçli bir şekilde hareket etmesini istemektedir. Ona göre gelenek insanları kısıtlayan, tek bir harekete yönlendiren ve akıllarını çalıştırmayı engelleyen davranış kalıplarıdır." (Öztürk, 2020: 80). Geleneğe karşı savaş vermek zorunda kalan, hem imamın hem mahallelinin cümlelerinin arasında sıkışan Müştak Bey ile *Şair Evlenmesi* bir mahalleden realist kesitler sunmanın ötesine geçer. Oyundaki kişiler (Ebullâklâka, Atak Köse, Batak Ese, Zibâ Dudu, Yenge Kadın) başlarına gelen olaydan ders çıkararak bir değişim göstermeseler dahi -hatta Hikmet Efendi bile Müştak Bey'i oyunda eleştirilen sistemin zaaflarını kullanarak rüşvetle kurtarır- oyun, okuyucuya/izleyiciye çok fazla söz söyler. Oyunun söylediği sözlerden ikisini doğrudan kişilerin ağzından da duyarız: "Âşık evlenmesi" tezini Müştak Bey'den, kılavuz kadınların araya sokulmaması gerekliliğini ve görücü usulü evliliklerin doğuracağı sonuçları Hikmet Bey'den. Mahalleli ve din adamı yergisi

ise doğrudan bu kişilerin yaptıkları, söyledikleri ile bizlere gösterilir ve ters anlama, cinas, nükte, jestlerin tuhaflığı ve tekrarı gibi ögelerle de komedi unsuru haline gelerek pekiştirilir. Bu ögelerin örneklerine ileride detaylıca değinmek üzere Şinasi'nin oyunda vurguladığı "akıl" kavramı üzerinde durmak istiyoruz. "Akıl" kavramı Şinasi'nin eserlerinde oldukça önemli ve sıkça tekrar eden bir kavram olarak karışımıza çıkmaktadır. Şinasi'nin "akıl" kavramına atfettiklerini özellikle kasideleri üzerinden takip ettiğimizde oldukça sistematik bir kavramsallaştırma tespit etmiştik. *Şair Evlenmesi*'nde ise Müştak Bey'e göre Sâkine Hanım çirkin, yaşlı ve akılsızdır: "çehre züğürdü olarak kırkbeş yaşına kadar evlerde kaldığından akıl cihetiyle de iflâsa çıkmış Hâsılı bir büyük kamburundan başka göze görünür bir şeyi yok" (Parlatır, Çetin, 2005: 81) Müştak Bey'e göre kendisi ise akıllı bir kimsedir. Kumru Hanım'ı sevdiği için akıllıdır, âşık olduğu kişiyle evlendiği için akıllıdır: "Öyle ya aşk ve muhabbetsiz evlenen geçinebilirse aşk olsun Ya ben Kumru Hanım'ı neye alıyorum ancak sevgilim olduğu için Ne dersin şunu delice sevdiğime akıllılık etmemiş miyim" (Parlatır, Çetin, 2005: 81) 1272 ve 1273 tarihli kasidelerinde, *Tahmîd*'inde ve *Münâcât*'ında olduğu gibi burada da Şinasi, akıl ve kalbi bir araya getirmiştir. Kumru Hanım'a gönül verdiği için akıllılık etmiştir Müştak Bey. "Büyük yenilikler devrinde ilk işaret, lirik şiirden ve hatta romandan evvel, masal veya tiyatrodan, bilhassa komediden gelir. Çünkü yeni, sadece bir teknik, üslup veya duygulanma işi değildir. O, insanı insan yapan kıymetlerin değişmesiyle başlar. Burada içe ve dışa çevrilmiş tenkit, hatta hiciv zaruridir. Şinasi her hâliyle cemiyetimizde 'yeni insan'ın başlangıcıdır." (Tanpınar, 2013: 212).

Sabri Esat Siyavuşgil'e göre ters anlama, cinas, nükte, jestlerin tuhaflığı ve tekrarı, Karagöz oyununu önemli ölçüde *farce*'a yaklaştırır. Bununla birlikte Karagöz oyunu, salt bir *farce*'dan ibaret değildir. Çünkü Karagöz oyunları aktüaliteden ilham alarak İstanbul'un halk hayatına dair realist tasvirler yapmaktadır. Hatta bu oyunlarda karakter komedisine kaçan bir taraf da vardır. Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* oyunu hakkında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın

söyledikleri, Siyavusgil'in Karagöz oyunu hakkında söyledikleriyle ciddi benzerlikler taşımaktadır:

> "*Hemen hemen mevzusuz denecek kadar basit olan bu komedi yahut 'farce'ın iki büyük hususiyeti vardır. Bir taraftan, bize edebiyatımızın o zamana kadar semtine uğramadığı yeni bir realizmin kapısını açar, öbür taraftan da, bunu yapmak için halka gider, Ortaoyunu ve meddah hikâyeleri gibi mahalli sanatlardan faydalanır. Filhakika, piyesin hayat karşısındaki mübalağalı vaziyeti, çok açık konuşan mizahı, vakanın gelişmesindeki çabukluk, nihayet fertten ziyade umumi tip üzerinde duruşu, ilk Türk komedi muharririnin, eserini yazarken bu geleneği göz önünde tuttuğunu gösterir.*" (Tanpınar, 2013: 210).

İkinci fıkrada Zibâ Dudu, Müştak Bey'e Gelin hanımın yolda olduğunu haber verir. Bunu duyan Müştak Bey, "Artık beni muradıma erdirdin ya yaşa ömrün oldukça" (Parlatır, Çetin, 2005: 82) diyerek sevincinden sıçrayarak oynamaya başlar. Zibâ Dudu ise Müştak Bey'e ağırbaşlı olması gerektiğini, artık nikâhlı olduğunu, biraz utanmasını söyler. "Âşık evlenmesi" yapan Müştak Bey'e göre bir adamın evlenirken utanması şaşılacak şeydir ve onun bildiğine göre bunun tam tersi olması gerekir. Yine de Müştak Bey, Zibâ Dudu'yu Gelin'i beklemek üzere dışarı gönderirken "Ben de burada biraz kendi kendime utanmayı meşkedeyim." (Parlatır, Çetin, 2005: 82) der. Sevincinden havalara sıçrayarak oynamaya başlayan Müştak Bey'in bu davranışı beklenmedik bir anda gerçekleşir. Müştak Bey'in bu davranışı Karagöz oyunundaki "tuhaf jestler"e benzerdir. Sevincinden oynaması, Zibâ Dudu tarafından da garip bulunur ve utanması telkin edilir. Bunun üzerine Müştak Bey'in, utanma talimi yapacağını söylemesi seyirci/okuyucu için oldukça absürt bir vaziyettir ve yine beklenmediktir. Utanmak, ancak içeriden gelen bir his olmasına karşın Müştak Bey'in bunu ders çalışır gibi çalışacağını söylemesi ciddilikten uzak, dans eden damadı, oyundaki önemli bir güldürü ögesi haline getirir.

Dördüncü fıkrada Zibâ Dudu ve Habbe Kadın, Müştak Bey'e zorla Sâkine Hanım'ın duvağını açtırmaya çalışırken Sâkine Hanım'ın duvağı ve saçlarının Müştak Bey'in elinde kalması da oyundaki bir başka güldürü ögesidir ve "tuhaf jestler"e bir örnektir. Yine aynı fıkrada Müştak Bey'in bayılması da buna bir örnektir.

Şair Evlenmesi oyununda kişilerin jest ve mimikleri yahut kılık kıyafetleri yer yer komik bir şekilde tasvir edilmiştir. Bunlardan biri Ebullâklâka'nın sahneye girdiği altıncı fıkrada ise Zibâ Dudu'nun kılık kıyafeti ile jestleri şu şekilde tasvir edilmesidir: "(Entarisinin ön eteği ile başını örtmüş olduğu hâlde Ebu'l-lâklâka'nın elini öper)" (Parlatır, Çetin, 2005: 85). Sekizinci fıkrada ise Kumru Hanım, "… kâh ağlar gibi gözlerini uğuşturur kâh bir eliyle yüzünü kapayıp parmaklarının arasından yan yan Müştak Bey'e bakar" (Parlatır, Çetin, 2005: 88). Ağlar gibi gözüken Kumru Hanım merakla Müştak Bey'e bakmak ister, ağladığı için gözlerini kurulamaya çalışırken bir yandan da parmakları arasından Müştak Bey'e bakar. Bu sahnede Kumru Hanım, hem ağlar hem utanır hem de meraklı bir vaziyettedir. Bu üçünün bir arada oluşu da ister istemez seyirciyi/okuyucuyu gülümsetir. Devamında Ebu'l-Lâklâka, Kumru Hanım'ın neden ağladığını sorar. Habbe Kadın ile Kumru Hanım fısıldaştıktan sonra Habbe Kadın, Kumru Hanım'ın neden ağladığını söyler: "Ah zavallı dertli tazecik Evveli Damat Bey'e varamadım diye kahrından pek çok ağlamış işte o boş yere döktüğü gözyaşlarına acıyıp da şimdi ona ağlıyormuş." (Parlatır, Çetin, 2005: 88). Bir kimsenin "boş yere döktüğü gözyaşlarına acıyıp" ağlaması oldukça nüktedan bir ifadedir.

Şair Evlenmesi'nde söze dayalı güldürü bununla ibaret kalmaz. Dokuzuncu fıkrada Hikmet Efendi, Müştak Bey'e bir ders vermek ister. Hikmet Efendi'ye göre evlenirken araya kılavuz kadınları sokmak talihsiz bir karardır ve insanın başına bin türlü bela açabilir. Müştak Bey'in ise Hikmet Efendi'yi dinleyecek vakti yoktur, o Kumru Hanım ile baş başa kalmak ister ve Hikmet Efendi'ye sabah gelmesini söyler. Hikmet Efendi ise söyleyeceklerinde ısrarcı olunca Müştak Bey, "Ey haydindin çabuk ol" der ve "(*Başını Kumru Hanım'dan yana*

çevirip Hikmet Efendi'nin lâkırdısına kulak vermez.)" (Parlatır, Çetin, 2005: 89). Hikmet Efendi, "Ey benim sevgili dostum." diyerek sözüne başladığı an Müştak Bey, "Daha bitmedi mi." der. (Parlatır, Çetin, 2005: 89)

Şair Evlenmesi'ndeki cinas ve ters anlamalar ise şu şekildedir: Müştak Bey, Batak Ese'nin kendisi hakkında yaptığı çıkarımlara "Vay fırâsetli adam vay." (Parlatır, Çetin, 2005: 86) diyerek karşılık verir. Batak Ese ise bunu "Feres atlu adam" gibi anlayarak "Ulan hayvan Bana kotu ilâf söyleyip durma şimda sana fanfin demeyi gösteririn." der (Parlatır, Çetin, 2005: 86). Ebullâklâka, Hikmet Efendi'nin rüşvet teklifini kabul ederken "yan cebime ko" der (Parlatır, Çetin, 2005: 87). Atak Köse ve Batak Ese ise bunu duyar. Bunun üzerine Ebullâklâka kendisini şu şekilde savunur: "Hayır yan cânibimde durma git diyorum tâ ki benden şüphelenmeyesiniz." (Parlatır, Çetin, 2005: 87). Ebullâklâka'nın başvurduğu bu tür laf ebeliklerine geleneksel Türk tiyatrosunda bir güldürü unsuru olarak sıkça karşılaşmaktayız.

Şair Evlenmesi'ndeki nükteli söyleyişler ise şu şekildedir: Birinci fıkrada Hikmet Efendi, Müştak Bey'e "Sakın Kumru Hanım'ın yerine onu (Sâkine Hanım'ı) sana verip de bir dek etmesinler" (Parlatır, Çetin, 2005: 81) dediğinde Müştak Bey, bu şakadan hoşlanmaz ve "Ben öyle lâtife istemem lâtife lâtif gerek." (Parlatır, Çetin, 2005: 81) diyerek Sâkine Hanım'ın çirkinliğine söz oyunuyla gönderme yapar. Üçüncü fıkrada Kumru Hanım'ı bekleyen Müştak Bey, Kumru Hanım ile yuva kuracak olmalarını "Kumrucuğum kafesine girecek ha Ah bir kerre kanadının altına girebilseydim" (Parlatır, Çetin, 2005: 82) şeklinde tasvir eder. Bir kuş ismi olan kumru ile kafes ve kanat ilgisi kurar. Dördüncü fıkrada evlendirildiği kişinin Sâkine Hanım olduğunu gören Müştak Bey, "O bana can yoldaşı olacağına benim canım çıksa daha canıma minnettir." (Parlatır, Çetin, 2005: 84) diyerek can yoldaşı/canım çıksa/canıma minnet ifadeleri ile karşıtlık ilgisi kurar. Yedinci fıkrada ancak rüşvet alarak Müştak Bey'in Kumru Hanım ile evlendiğini beyan eden Ebullâklâka'nın mahalleliye bu durumu "büyük kız demekten muradım yaşta büyük değildir boyda büyük demek manasınadır"

(Parlatır, Çetin, 2005: 87) diyerek açıklaması da eserin olay örgüsünün temelini oluşturan bir nükte olarak edebiyat tarihimizde yerini almıştır.

"Karagöz'ün üslûp mirasına çok gerekli bir zamanda Şinasi kendi açısından sahip çıkmıştır." (Mermutlu, 2003: 92). Kişilerin konuşmalarında Karagöz ve Ortaoyunu'ndaki muhavere bölümleri örnek alınmıştır. Şive taklitlerine yer verilerek Batak Ese ile Atak Köse köylü, imam medrese, Zibâ Dudu ve Habbe Kadın mahalle kadınlarının ağzıyla konuşturulmuştur. (Kudret, 2016). Şinasi, oyunun sonuna eklediği notta şu ifadeleri kullanmıştır: "Bi'l-iltizâm lisân-ı avâm üzere kaleme alınmış olan işbu komedya oyunu" (Parlatır, Çetin, 2005: 89). Bu da bize açıkça gösterir ki Şinasi, eserinde "lisân-ı avâm"ı yani halk dilini şuurlu bir şekilde tercih etmiştir. Buna paralel olarak eserin başında da Şinasi, şöyle demektedir: "Bazı kelimelerin imlâsında mahsûsî olan yanlışlık mütekellimin telâffuzunu taklit içindir." (Parlatır, Çetin, 2005: 79). Oyunda Müştak Bey, Hikmet Efendi, Ebulâklâka, Zibâ Dudu, Habbe Kadın dil bilgisi kurallarına uyarken Atak Köse ve Batak Ese konuşurken durum değişir. Örneğin: "Bana ne garşuluk verse eyü Terator (tiyatro)dan geliyon dimesün mü Bu beni masharalığa alma değil de ne demektir" (Parlatır, Çetin, 2005: 86), "Haydi oradan süpürüver bakayın" (Parlatır, Çetişli, 2005: 87), "Beyefendi deminden size dediğim ilâfların hepiçiği şaga içündü Sizi gasavetiniz vaktinde guldurup eğlendirmek isteyodum." (Parlatır, Çetin, 2005: 88), "Efendim tevbe olsun bir daha mahallenin sürpüntüsünden başka bir işe karışursam adam değilin." (Parlatır, Çetin, 2005: 88).

Konuşma dilindeki tabiiliği koruyarak halk dilini başarılı bir şekilde yansıtan Şinasi, Tanzimat Dönemi'nde aşılmak istenen konuşma ve yazı dili arasındaki uçurumu (Noktalama işaretlerinin ilk kullanıldığı eser olmasıyla edebiyat ve dil tarihimizde çok önemli bir yere sahip olan *Şair Evlenmesi*'nin başında Şinasi, yay ayraç ve noktanın görevlerini de anlatmış ve yazı dilinin gelişmesine de katkı sunmuştur.) bu eseriyle bertaraf etmiş gözükmektedir. Yabancı kelimelere ya da yabancı dil kurallarına ara sıra yer verse de bunlar eserin bütününde pek azdır;

bu yoldaki sözler çoğunlukla okumuş kişilerin yani İmam, Hikmet Efendi ve Müştak Bey'in konuşmalarında yer bulmuştur. Halktan insanları konuştururken yabancı kelimelere başvurmamaya dikkat etmiştir (Kudret, 2016). Tercih ettiği yabancı kelimeler ve bağlamları şu şekildedir: Dördüncü fıkrada Müştak Bey'in hâl ve hareketlerini anlatırken Şinasi, "neşât" kelimesini kullanırken Zibâ Dudu ve Habbe Kadın'a Müştak Bey'in tarifini yaptırırken "sevinç" kelimesini söyletir. Altıncı fıkrada Müştak Bey, Ebullâklâka'ya derdini anlatmak isterken "kerem ediniz" der. Ebullâklâka, Müştak Bey'i "sefih" olarak görür. Yine aynı fıkrada Ebullâklâka, "i'lâm" kelimesini telaffuz eder. Ebullâklâka'nın ağzından Arapça dini kavramlarla da karşılaşırız: "Hâşâ sümme hâşâ", "şehâdet ederim"… Ebullâklâka'nın sahneye girmesi ise şu şekilde betimlenmiştir: "Başında dildâde iel tebdil-i kıyâfet ve lisanıyla ayn'ları çatlatarak ve kafları patlatarak" (Parlatır, Çetin, 2005: 85). Ebullâklâka da üstünün başının hâlini farkındadır: "Sanki bir telâş ile beni böyle uykudan kaldırıp da getirtmenin ne manası var Ortaoyununa çıkar gibi bakın şu kıyafetime" (Parlatır, Çetin, 2005: 85). Burada hem kılık kıyafete dayalı komik bir tasvir ile karşılaşıyoruz hem de Ebullâklâka'nın medrese ağzı ile konuşturulduğu vurgulanmış olur. Tanpınar'a göre Şinasi, bu oyundaki kişileri hayatın ortasından sahneye çekip almış gibidir ve kişilerin kendileri gibi konuşmaları da hayattan aynıyla alınmış gibidir. "Şinasi'nin kahramanları, hayatta yaşayan dille, sokağın, halkın diliyle konuşurlar. Bu sade, bir kelime meselesi değildir; kelimeden daha üstün, daha canlı olan söyleyiş, anlatış meselesidir." (Tanpınar, 2013: 211)

Şinasi, sokağın dilini canlı bir söyleyişle aktarırken sıkça atasözleri ve deyimlere de başvurmuştur:

"gülü seven dikenine katlanır." (Parlatır, Çetin, 2005: 81)
"Özrün kabahatinden büyük." (Parlatır, Çetin, 2005: 81)
"canıma minnettir" (Parlatır, Çetin, 2005: 84)
"gönlün açılsın" (Parlatır, Çetin, 2005: 84)
"yüreğim mi kalksın" (Parlatır, Çetin, 2005: 84)

“leke sürmek” (Parlatır, Çetin, 2005: 86)
“yalancı çıkarmak” (Parlatır, Çetin, 2005: 86)
“galbur üstüne gelenlerinden” (Parlatır, Çetin, 2005: 86)
“İstemem… yan cebime ko” (Parlatır, Çetin, 2005: 87)
“elimi sürdümse ellerim kırılsın.” (Parlatır, Çetin, 2005: 87)
“meydana çıkarın” (Parlatır, Çetin, 2005: 87)
“şanınıza düşeni işleyin.” (Parlatır, Çetin, 2005: 87)
“hâtırıma bir şey geldi.” (Parlatır, Çetin, 2005: 87)
“yüzüne güldürme” (Parlatır, Çetin, 2005: 88)
“can kulağı ile dinlerim” (Parlatır, Çetin, 2005: 89)
“günahımı mı çıkarıyorsun” (Parlatır, Çetin, 2005: 89)
“ne belâlara uğradın” (Parlatır, Çetin, 2005: 89)
“ev bark olanların hâli” (Parlatır, Çetin, 2005: 89)

Sabri Esat Siyavuşgil, Karagöz oyunundaki tipleri “mahallenin yerlileri” ve “hariçten gelenler” olarak ikiye ayırır. “Hariçten gelenler” grubunu ise “dışarlıklı Türkler/eyalet tipleri” ve “İstanbul/imparatorluk tipleri” olarak alt başlıklara ayırır. “Mahallenin yerlileri” olanlar; Karagöz, Hacivat, Çelebi, Zenne, Tiryaki, Beberuhi, Sarhoş, Külhanbeyi ve Tuzsuz isimli tiplerdir. “Dışarlıklı Türkler” ise Rumelili, Kastamonulu, Bolulu, Kayserili, Aydınlı, Trabzonlu, Harputlu ve Tatar gibi İstanbul dışından gelen simalardır. “İmparatorluk tipleri” grubuna dahil olanlar ise Arap, Arnavut, Yahudi, Ermeni, Rum-Tatlısu Frengi’dir. (Siyavuşgil, 1941). Bu tasnifte “dışarlıklı Türkler/eyalet tipleri”ne baktığımızda çeşitli memleketlerden olan insanların İstanbul’a geldiğine tanık olmaktayız. “Bu insanların hemen hepsi, büyük şehirde bir iş tutturma telaşındadır. Aslında hem Karagöz hem de Ortaoyunu’nda ana temayı oluşturan *fasıl* bölümleri genellikle belli bir işin kurulması ya da yapılması üzerinedir, ancak hiçbir zaman bu işler başarıya ulaşamaz, oyunların sonunda işi yapan Karagöz ya da Kavuklu gibi eksen kişiler tekrar başa, işsiz ve yoksul yaşamlarına geri dönerler.” (Pekman, 2001: 104). 17. yüzyılda baş gösteren uzun süreli savaşlar Osmanlı İmparatorluğu’na ekonomik anlamda ciddi zararlar vermekteydi. Devlet, bu

ekonomik sıkıntılarla baş etme pahasına köylünün omuzlarındaki vergi yükünü arttırma yoluna gitmiştir. 18. yüzyıldan itibaren de Osmanlı İmparatorluğu'nun belkemiğini oluşturan toprak sistemi, çözülmeye başlamıştı. Tüm bunların etkisiyle de köylü, İstanbul'a göç etmeyi bir çıkış yolu olarak görse de eğitimsizliği sebebiyle burada da bir dikiş tutturamamıştır.

19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu için çeşitli etnik grupların Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı milliyetçilik düşüncesinin etkisiyle ayaklanmalarının ve özgürlük arayışlarının tahribatı ile dolu bir yüzyıl olmuştur. 1800'lerin başından itibaren zaman zaman şiddetlenen Sırp isyanları, 1820'de başlayan Rum ayaklanmasının 1829'da Yunanlıların bağımsızlıklarını kazanmasıyla sonuçlanması, 19. yüzyılın henüz ilk yarısındaki gayrimüslim nüfusun imparatorluktan ayrılma isteklerine örnek teşkil etmektedir. 1831'de Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa isyan etmiş ve 1840'ta Mısır yönetimi babadan oğula geçecek şekilde bir özerklik kazanmıştır. Özetle 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti, Balkan milletlerinin isyanları ve özgürlük taleplerine, Arapların siyasi olarak ayrışmak istemesine sahne olmuştur. Yukarıda geleneksel Türk tiyatrosundaki tiplerin tasnifini vermeye çalıştığımız üzere geleneksel Türk tiyatrosunun Osmanlı İmparatorluğu'nun kozmopolit yapısına uygun olarak bu tiplerin çeşitli etnik grupların temsillerinden teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Şinasi, *Şair Evlenmesi* oyununu 1859 yılında kaleme almıştır. Bu yıllarda ulus-devlet anlayışı, aydınlar arasında özellikle Yeni Osmanlılar arasında henüz kavramlaştırılamamış olsa dahi yavaş yavaş kendini hissettirmeye başlamıştı. Nitekim bu bir düşünce sistemi/ideal olmaktan çok, yukarıda zikrettiğimiz isyanlardan dolayı bir mecburiyet haline gelmiştir diyebiliriz. Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*'nde de geleneksel Türk tiyatrosunda olduğu gibi bir etnik çeşitlilikle karşılaşmayız. Bu oyunda etnik grup çeşitliliğine yani Siyavuşgil'in sınıflandırmasıyla söyleyecek olursak "imparatorluk tipleri"ne Şinasi, yer vermemiştir diyebiliriz. *Şair Evlenmesi*'ndeki tipleri oluşturan zümreler "mahallenin yerlileri" ve "dışarlıklı Türkler"dir. Oyunda yer alan

"dışarlıklı Türkler" sayesinde geleneksel Türk tiyatrosundaki etnik çeşitlilik, yerini mesleki çeşitliliğe bırakmıştır.

Yavuz Pekman, geleneksel Türk tiyatrosundaki İstanbul'a göç eden "dışarlıklı Türkler"in İstanbul'da dikiş tutturamama sebeplerini şöyle izah eder:

> "*Gerçekten de Osmanlı başkentinde, Anadolu'dan gelen eğitimsiz kişilerin yapabilecekleri işler yok denecek kadar azdır. Devlet işlerinde çalışmak özel bir eğitim gerektirir, ticaret çokluk azınlıkların elindedir, farklı bir bilgi ve tecrübeye sahip olmak zorunludur, esnaflık ise sıkı bir meslek içi eğitimin ve kurallar bütününün hakim olduğu loncalara bağlı olarak yapılmaktadır. Bu halde, İstanbul'a göç eden niteliksiz nüfusun payına işsizlik ve yoksulluk düşmesi kaderden çok, bir sistemin çöküşünün göstergesidir.*" (Pekman, 2001: 105).

Bu tabloyla beraber düşünüldüğünde Şinasi'nin oyunda süpürgeci ve bekçiyi "dışarlıklı Türkler"den seçmesi oldukça yerinde bir tercihtir.

Şair Evlenmesi'ni Batılı anlamda ilk tiyatrolarımızdan yapan ve onu geleneksel Türk tiyatrosundan ayıran teknik özelliklerin başında oyunun "vaka birliği"ne sahip oluşu gelir. Eserde Karagöz ve Ortaoyunu'nda karşılaştığımız mukaddime ve muhavere bölümleri ile karşılaşmayız, "*serim* (fıkra I-III), *düğüm* (fıkra IV-VI), *çözüm* (fıkra VII-IX) esaslarına çok dikkat edilmiştir." (Kudret, 2016: 16). Oyunun başında kişiler listelenmiş ve tanıtılmıştır.

Konusu itibariyle *Şair Evlenmesi*'ni *Ters Evlenme* isimli Karagöz oyununa benzeten Cevdet Kudret aynı zamanda Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*'nde Moliere'in *Zorla Evlenme* adlı bir perdelik komedyasından da etkilendiğini söyler. "Her iki eserde de, kişiler evlenmek istemedikleri kızlarla evlenmeye zorlanmaktadırlar: *Zorla Evlenme*'de Sganarelle düello tehdidi ve dayakla zorlanır; *Şair Evlenmesi*'nde ise, Müştak Bey hapse atılmak ve edepsiz ilâmı ile mahalleden kovulmak tehdidi ile karşılaşır." (Kudret, 2016: 15).

> "Moliere'in saray eğlenceleri için yazdığı kimi komedyalarında şarkı ve bale vardır. Şair Evlenmesi'nde de Müştak Bey sevincinden oynar ve şarkı söyler. Esere, şarkının notası da eklenmiştir. Burada, üstünde durulması gereken önemli bir nokta da, bestenin alafranga oluşudur. (…) Piyesin içindeki Türkçe sözler için 1859 yılında hazırlanan musiki parçası, Türkiye'de alafranga musikinin belki de ilk örneklerinden biridir. Bunun musiki tarihi bakımından da ayrı bir önemi vardır. Besteyi kimin yaptığını bilmiyoruz. Eğer Şinasi tarafından yapılmışsa, parçanın önemi büsbütün artar." (Kudret, 2016: 15, 16).

Tüm bunlarla Karagöz ve Ortaoyunu gibi geleneksel tiyatrodan modern tiyatroya geçişte mihenk taşı olan *Şair Evlenmesi*'nin gelenekle bağları ve sahip olduğu yenilikler ortaya konmuş olup eserde "akıl" kavramının önemine değinilmiştir. "Akıl" kavramından başka her ne kadar kelime olarak karşılaşmasak dahi "gönül", "cehl", "taassup" kavramlarının fikrî boyutlarını bu eserde de takip edebilmekteyiz. Buna göre Şinasi, "akıl" ve "gönül" ilişkisini âşık evlenmesini övdüğü kısımlarda kurgulamış olup görücü usulü evliliğin ve kılavuz kadınların evlilik aşamalarına dahil olmasının doğuracağı sıkıntılarda, mahallelinin her duyduğuna sorgulamadan inanmasında ve softa din adamı eleştirilerinde "cehalet" ve "taassup" örneklerini bize sunar.

3. DİNÎ KAVRAMLAR

3.1. Ezel

Şinasi'de karşılaştığımız bir başka kavram ise "ezel" kavramıdır. Şinasi, bu kavramı sadece Allah'ın varlığına nispet etmiş; 1273 tarihli kasidesinde, *Münâcât*'ında, *İlâhî*'sinde ve Rasin'den çevirdiği münacatta "ezel" kavramını bu bağlamda kullanmıştır.

"İslâm akaidine göre Allah için bir başlangıç ve son düşünülemez. O hep vardı ve daima var olacaktır; yokluğu düşünülemeyen vâcibü'l-vücûddur. O'nun bulunmadığı bir zaman düşünülürse sonradan (hâdis) olduğu kabul edilmiş olur; hâdis olan ise Tanrı olamaz. Eğer O ezelî varlık kabul edilmezse ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden vazgeçilmesi gerekir. Çünkü her üç delil de Tanrı'nın ezelî olduğu öncülüne dayanmaktadır. Ontolojik delil, Tanrı'yı "yokluğu mantıken düşünülemeyen varlık" olarak kabul ederek yola çıkar; kozmolojik delilin "ilk sebep" terimindeki "ilk" kelimesi zaman açısından önce olan anlamında değildir. Çünkü Tanrı zaman üstüdür, zamanın dışındadır. Bu sebeple "ilk" kelimesi burada ontolojik mânada kullanılmıştır. Yine Tanrı ezelî olmasaydı teleolojik delil, âlemdeki nizam ve gayeyi kaostan çıkarmak gibi bir mecburiyetle karşı karşıya kalırdı ki bu imkânsızdır." (Kılavuz, 1995: 50)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinde Allah'ın varlığını kavramak için bir kitaba ihtiyacımız olmadığını söylediği beyitte Allah için ezeli yaratıcı anlamına gelen "sun'-i sâni-i ezelî" ibaresini kullanır:

Kitâpsız görülür sun'-ı sâni-i ezelî
Tutar hayâtını şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Münâcât'ına Allah'ın belirli bir mekânının olmaması vurgusuyla başlayan Şinasi, ikinci beyitte "mülk-i ezeli" yani ezelden beri varlığını sürdüren mülkü/evreni Allah'ın ilahi zatına içkin olduğunu söyleyecektir:

Hâsdır zât-ı İlâhisîne mülk-i ezelî
Bî-hudûd anda kevkebe-i lem-yezeli (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Şinasi'nin *Münâcât*'ında kullandığı "has" kelimesi dikkate değerdir. Bu ibareyle Şinasi, ezeli mülkün varlığını ontolojik olarak Allah'a içkin kılmaktadır. Allah'ın esmasından biri de El-Melik'tir ve Allah, görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibidir; ebedi ve ezeli maliktir.

İlâhî'sinde de bu örüntüye devam eden Şinasi; kâinatın yaratıcısının yüce ve ulu Allah olduğunu ve ezelden beri bereket ve bolluk onun birliğine/vahdetine kaynaklık ettiğini, Allah'ın padişahların ölümsüz padişahı olduğunu ve ezelden beri saltanat sürdüğünü söylemiştir:

Kâ'inâtı yaratan Hazret-i Hak azze ve cel
Kim anın vahdetidir mebde-i feyyâz-ı ezel

Pâdişâhânın odur pâdişeh-i lem yezeli
Saltanat sürmededir kendiliğinden ezeli (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Şinasi, Rasin'den çevirdiği münacatta ise Allah'a ezel yıldızı olarak seslenmektedir:

Hurşîddir ey necm-i ezel zıll-i kesifin
Ma'lûm olur andan ne imiş nûr-ı lâtifin (Parlatır, Çetişli, 2005: 63)

Allah'a ezel yıldızı olarak seslenen Şinasi, güneşin Allah'ın koyu gölgesi olduğunu söyler. Allah'ın güzel nurunun yoğunluğunu bu kıyastan anlamamızı ister. Ezel kavramı Racine'nin orijinal metninde yoktur. Bildiğimiz üzere Şinasi, şiirlerinde Allah'ı sık sık baki ve ezeli olarak anmaktadır. Güneş ve nur kavramları da yine onda sıklıkla gördüğümüz bir tercihtir. O yüzden çevirmek için bu şiiri seçmiş olması şaşırtıcı değildir.

3.2. Kader

Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip zamanı gelince yaratması olarak tanımlanan kader, Kur'an'da yüzden fazla yerde isim ve fiil kalıplarıyla Allah'a nispet edilmiştir ve takdir kavramının yer aldığı ayetlerde Allah'ın her şeyi amacına uygun bir şekilde yarattığı belirtilmiştir. (Yavuz, 2001) Şinasi'ye geldiğimizde ise onun kaderi şu şekilde tanımladığını görmekteyiz:

Kader dedikleri halkın murâd-ı Hak'tır kim

Ezelde etdi bizi her umurda tahyîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi'ye göre halkın kader dediği Allah'ın muradı/isteği/dileğidir. Allah, bizleri ezelde her işimizde serbest bırakmıştır. Şinasi'ye göre Allah'ın her şeyi bilmeye muktedir oluşu, kullarının fiillerinden önceden haberdar oluşu kişilerin seçimlerinde serbest oluşunu etkilememektedir. Peki, Şinasi neden "kader" kavramını halkın kader dediği şeklinde ifade edip kendi tanımını yapmıştır? 1273 tarihli kasidenin yukarıda alıntıladığımı bu beytinden evvel Şinasi, cahil insanların kötülük ve fesatlık yaptıktan sonra bu yaptıklarını "takdir" olarak adlandırarak sorumluluk almamalarını eleştirmiştir:

Yazık ki câhil edip matlabınca şerr ü fesâd
Koyar netîce-i ef'âli ismini takdîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi "kader" kavramını 1272 tarihli kasidesinde de vurgulayarak insanoğlunun elinin emeği olan kılıçla Allah'ın yaratımı olan "levh ü kalem"i karşıtlık ilgisi ile verir. Buna göre kılıç geçici iken Allah'ın yazdığı kalıcıdır:

Seyf nev'-i beşerin sun'-ı yedidir lâkin
Denilir levh ü kalem hâliki Rabb-i müte'âl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Şinasi, Lamartin'den çevirdiği Müntehabat-ı Şiriye'de ise "kader"i "nüsha-i ömr" olarak ifade ederek kimsenin bu ömür kitabını dilediği gibi açıp kapayamayacağını belirtir. Böylece Allah'ın takdiri vurgulanmış olur:

Nüsha-i ömr o kitâb-ı müteâlîdir kim
Matlabınca edemezler anı feth ü ibhâm (Parlatır, Çetişli, 2005: 67)

Bu beyitte "nüsha-i ömr"ün "feth" ve "ibhâm"ının kolayca yapılamaması akla ölümü de getirmektedir. İnsan hayatının başlangıcı ve bitişi üzerinde söz sahibi değildir.

3.3. Allah'ın Kötülüklere Mâni Oluşu, Rahmet, Af

Allah'ın kötülüklere mâni oluşu Şinasi'nin özellikle *Terceme-i Manzûme*'de bilhassa üzerinde durduğu temalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şinasi'nin Rasin'in *Ester* adlı eserinden çevirdiği beyte göre Allah, baki/ölümsüz olan yani "lem-yezel"dir; dünya Allah'ın eseridir ve Allah, incitilen bir zavallının feryatlarını işitendir:

Adıdır lem-yezel, sun'udur âlem, istimâ eyler
Figânın ol hakirin kim anı rencide eylerler (Parlatır, Çetişli, 2005: 55)

Şinasi, Rasin'in *Atali*'sinden çevirdiği manzum parçada ise zalimlerin hamd eden iyi insanları susturmaya çalışmalarının beyhude olduğunu çünkü Allah'ın adının hiçbir zaman yok olmayacağını bu yüzden de zalimlerin galip gelemeyeceğini vurgular. Allah, denizin dalgalarına gem vurduğu gibi insanların kötülüklerine de mâni olmaya kadir olandır:

Beyhude eder hâmidîn iskât-ı zalûmân
Olmaz ebedâ nâmı anın kâbil-i fıkdân (Parlatır, Çetişli, 2005: 57)

Ol ki deryanın urur şiddet-i emvâcına gem
Men'ine kâdir olur kasd-i eşerr anın hem (Parlatır, Çetişli, 2005: 63)

Allah'ın kötülüklere mâni oluşunun yanı sıra Allah'ın rahmetinin ve bağışlamasının büyüklüğü de Şinasi'de karşımıza çıkan bir temadır. Şinasi bu temaya *Münâcât*'ının son bölümünde yoğun bir şekilde değinmiştir. *Münâcât*'ında Allah'tan bağışlama dilemek isteyen Şinasi buna yüz bulamaz fakat bu söylediğinden hemen pişman olur çünkü kendi acizliğini Allah'ın bağışlama kudretinden daha büyük olduğunu kavrayarak özrünün kabahatinden büyük olduğunu fark eder:

Ey Şinâsî içimi havf-i ilâhî dağlar
Sûretim gerçi güler kalb gözüm kan ağlar

Eder isyânıma gönlümde nedâmet galebe
Neyleyim yüz bulamam ye's ile afvim talebe

Ne dedim tevbeler olsun bu da fi'l-şerdîr
Benim özrüm günehimden iki kat bed-terdir

Nûr-ı rahmet neye güldürmeye rû-yi siyehim
Tanrı'nın mağrifetinden de büyük mü günehim (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Allah'ın sonsuz cömertliği tüm âlemi kaplamaktadır, yarattığı kullar da bu âleme dahil olduğu için kullarının zaaf ve kusurlarını bağışlayan Allah'ın ihsanı kahrından üstündür:

Bî-nihâye keremi âleme şâmil mi değil
Yoksa âlemde kulu âleme dâhil mi değil

Kulunun za'fına nisbet çoğ ise noksânı
Ya anın kahrına galip mi değil ihsânı (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

İstifham sanatından yararlanarak nazmın sınırları içerisinde yanlışından dönen Şinasi'nin bu tercihi, Divan edebiyatı nazım türlerinden olan münacat için bir yeniliği teşkil etmektedir.

Şinasi *Münâcât*'ını kulun hatalarının yaratılıştan gelen bir zayıflık olduğunu, bunun affedilmek için bir vesile olacağını, haşa Allah'ın sonsuz kereminin bitmeyeceğini bu yüzden bağışlanmasına Allah'ın ilahi faziletinin yeteceğini söyleyerek bitirir:

Sehvine oldu sebeb acz-i tabî'î kulunun
Hem odur âlem-i ma'nîde şefî'i kulunun

Beni afveylemeğe fazl-ı ilâhîsi yeter
Sanma hâşâ kerem-i nâ-mütenâhîsi biter (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

3.4. Akıl-Nakil, Vahiy, Kur'an-ı Kerim, Kur'an Nassları, Şer'i

Şinasi'de karşılaştığımız bir başka husus da akıl-nakil ikiliğidir. Bu noktada İslam Meşşai ekolünün üç büyük temsilcisi olan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün fikirlerine değinmemiz gerekir. Çünkü Şinasi, Batı'da Oryantalistlerin de etkisinde kaldığı (Örneğin Şinasi'nin Paris'teyken yakın temaslarda bulunduğu Ernest Renan, İbn Rüşd hakkındaki akademik çalışmaları ile tanınır.) Farabi-İbn Sina-İbn Rüşd çizgisinden beslenmiş ve Batı'dan aldığı fikirleri İslam felsefesindeki akılcı akımlarla sentezlemiştir.

Farabi, Aristo mantığına dayalı akılcı bir sistem kurarak aklı ve mistisizmi uzlaştıran bir metoda sahiptir. Farabi'ye göre kişinin sahip olduğu en iyi meziyet akla sahip oluşudur, aklın en üst meziyeti ise Allah'ı bilmesidir. Öyle ki Farabi, insanın cevherini oluşturan şeyin faal akla yani Allah'a en yakın olan şey olduğunu ve insana mutluluk ve ahiret anahtarını verdiğini dile getirir. (Uyanık, Akyol: 2020) Farabi'ye göre felsefe, varlıkları ve manalarını akıl ile kavrarken din bu noktada "inanma"yı kullanır. Dinin sembolik bir karakteri olduğunu söyleyen Farabi, Kur'an'ın yani "vahy"in "akıl"la açıklanma gayretindedir. (Taylan, 2020) Meşşai ekolünün Farabi'den sonraki en önemli temsilcisi İbn Sina'ya göre her şey akledilebilir özelliği sahip olup akıl, nazari ve ameli olarak ikiye ayrılmaktadır. Bununla birlikte İbn Sina'ya göre vahiy "faal akıl" yani Allah'ın hakikatleri insanlara aktarmasıdır ki "ittisal" yani insan aklının "faal akıl"la kurduğu bağlantı yoluyla peygamberler vahyi yeryüzüne taşırlar. (Fahri, 2000) Meşşai ekolünün son büyük temsilci olan İbn Rüşd, "akl"ı ve "nakl"i birleştiren bir filozoftur. İbn Rüşd, felsefe ve din ilişkisini kurduğunu *Faslu'l-*

Makâl isimli eserinde hakikatin, şeriata ters düşmeyeceğini aksine "akl"ın getirdiği "bürhan"larla "şeriat"a "şehadet"te bulunacağını savunur. (Rüşd, 2019)

Şinasi'de beslendiği Mutezile yahut Meşşai ekolü filozofları gibi "akl"ı Allah'ın insana bahşettiği en önemli unsur olarak görüp kâinatı ve kâinatın yaratıcı Allah'ın varlığını delillendirmek için "akl"a başvursa da "vahy"/"nakl"i inkar etmez aksine "akl"ı ve "nakl"i hakikatleri göstermesi bakımından eş tutar. Akün (1979), Şinasi'deki "akıl" ve "nakil" ikiliğini gözden kaçırmış olacak ki şunları söylemektedir:

> *"Şinâsî, manzumelerinde devri için serbest görünecek bâzı dinî ve felsefî görüşler ortaya koymuştur. Münâcât'ta Tanrı'yı naklî yoldan değil, aklî olarak idrâke çalışması, Tehlîl'de Tanrı'ya ibâdeti, onu doğrudan doğruya tefekkür ve zikr etmekten ibâret telâkkî etmesi, şer'î düşüncenin dışına çıkan serbest düşüncelerdir. Dinî şiirlerinde Peygamber'i hiç zikretmeyen Şinâsî'nin bu na'tsız divançesinde 'deist' bir görüş kendisini hissettirir."* (Akün, 1979: 555)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinin "Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur/Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhir" (Parlatır, Çetişli, 2005: 10) beytinde aklın ışığı ile güneşin ışığı arasında bir benzerlik ilgisi kurup aklın güzeli çirkinden ayırdığını söyledikten hemen sonra kasidenin 4. beytinde Allah'ın varlığını kavramak için bir kitaba ihtiyacımızın olmadığını yazar:

> *Kitâpsız görülür sun'-ı sâni-i ezelî*
> *Tutar hayâtını şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr* (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Bu beyte göre ezeli yaratıcının eserlerini görmek için bir kitaba ihtiyacımız yoktur, burada kitaptan kastettiği şey vahiy yoluyla inen kutsal kitaplardır. Bir kör dahi, kendi varlığını Allah'ın varlığına şahit/delil gösterebilir. Buradaki şahitlik, Allah'a şehadet etmek yani işaret etmektir. Varlığının ispatını

yeryüzündeki diğer her şeyde görebileceğimiz gibi kendi varlığımızda da görebileceğimiz anlamındadır.

Fakat aynı zamanda Şinasi, kasidenin 7. beytinde şunları da söyleyecektir:

Erer mi hikmet-i Mevlâ'ya aklı insânın
Cihânı şâmil olur mu fürûğ-i şem'-i münîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi'nin *Beyt-i Murassa'*ında aktardığına göre de nakil ve kitap Allah'ın takdiri, kaderin tayiniyken insanlar, akıl ve hesapla tedbirlerini almalıdırlar.

Nakl ü kitâb kâ'il-i takdîr eder bizi
Akl ü hisâb mâil-i tedbîr eder bizi (Parlatır, Çetişli, 2005: 25)

Arpaeminizade Mustafa Sami'ye yazdığı nazirede Şinasi, filozoflara göre (ilahiyyun) akılla naklin bir olduğunu söylemektedir:

Şer'ü hikmet müttehiddir mebhas-i tevhîdde
Nakl ile akl-i İlâhiyyûn bir güyâ iki (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

Nazîrem başlıklı müstakil beyitlerinden bazılarında Şinasi, davaların nakle göre sürdürüldüğünden ve Allah'ın kılıcı olan şer'i hükümlerle kesilen parmağın acımayacağından bahsetmiştir:

Nakl ü takrire göre da'vâyı
Şeyhülislâm verir fetvâyı

Olduğuyçün kılıcı Hak şer'in
Acımaz kestiği parmak şer'in (Parlatır, Çetişli, 2005: 26)

Şinasi ,1265 tarihli kasidesinin kırk dokuzuncu beytinde cömertliğiyle ünlenmiş sahabe Ma'n'ı ile Mustafa Reşit Paşa'nın cömertliğini kıyaslarken Paşa'nın

yaptığı infakları övmektedir. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa, Kur'an'ın naslarıyla infak etmektedir. Böylece Paşa'nın Kur'an-ı Kerim'in naslarıyla hareket etmesi yüceltilmiştir diyebiliriz:

Etdiler tahti'e ma'nî-i atâ-yı Ma'n'ı
Çünkü etmekdesin infak be-nass-ı Kur'ân (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

Elifbâ, Kur'an-ı Kerim, ilmihal, Türkçe, coğrafya, tarih, hesap ve hendese derslerinin verileceği Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin kuruluş aşamalarından ve böyle bir cemiyetin faydalarından bahsedildiği *Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları* başlıklı yazıda Şinasi'nin Kur'an-ı Kerim dersleri için "Kelâm-ı Kadîm" ibaresini seçtiğini görmekteyiz. Bu ifade, ezeli yani başlangıcı olmayan kelam/söz anlamına gelerek Allah'ın sözünü yani Kur'an-ı Kerim'i ifade etmektedir.

Nakil kavramıyla beraber düşünebileceğimiz bir başka kavram ise "vahiy" kavramıdır. Şinasi, 1272 tarihli kasidenin onuncu beytinde "Seyf nev'-i beşerin sun'-ı yedidir lâkin/Denilir levh ü kalem hâliki Rabb-i müte'âl" (Parlatır, Çetişli, 2005: 8) diyerek Allah'ın kader levhasını yazması anlamına gelen "levh ü kalem"den bahsetmiştir. (Bk. s. 100) Kasidenin devamında on birinci beyitte ise "levh ü kâlem" kavramı, "hâme" ve "levh" kavramlarına dönüşmüştür ve Mustafa Reşit Paşa'nın elindedir: "*Ne acep minkaşedir hâme senin destinde/Dem-be-dem levh-i beyân üzre nakş-ı hayâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8) (Bk. s. 100, 101)

İlahi bir boyutu olan "levh ü kalem"in Paşa'nın eline geçmesi vahiy yoluyla gerçekleşmiştir. Bunu Şinasi bizlere kasidenin hemen devamında on ikinci beyitte aktarır:

Resm eder cevher-i ruhu nerede kaldı hayâl
Kim ana kuvve-i kudsiyye eder vahy inzâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Şinasi'de "resul" kavramı ile ilk defa 1273 tarihli kasidesinde karşılaşsak da aslında bu beyit ile Reşit Paşa'ya peygamberlik vasfı yüklenmeye başlanmıştır. Vahyin Paşa'nın kalemine inmesi ve Paşa'nın bu kalemle yeni fikirlerini, kanunlarını yazması böylece bir medeniyet inşa etmesi bu vahiy yardımıyladır.

Burada Mustafa Reşit Paşa'nın kalemine inen vahiyle Klasik edebiyatımızda bir sufi gibi davranan şairlerimizin Allah'ın onlara bağışladığı ilham ile yazdıklarını düşünmeleri arasında da bir benzerlik kurmak mümkündür. Tasavvufi anlayışa göre insanların varlık ve eşyayı idrak etmesinde çeşitli dereceler vardır. Görünür âlemden sıyrılıp mutlak olanı idrak etmek ise yalnızca ariflerin yahut havas tabakasının kudretine mahsustur. Bu varlık anlayışının izlerini Klasik şiirde de bulmaktayız. Klasik edebiyatta şair, bakışını daima kesretten vahdete yaklaştırmaya ve güzeli/estetiği Allah'a nispet etmeye gayret etmektedir. Şiirin kökenini oluşturan "şi'r" Arapçada "sezmek, bilmek" manalarına gelmektedir ve şairin gaipten haber verdiği düşünülür. İslam inanışa göre Allah, âlemi "kün" (ol) emriyle yaratmış ve böylece yaratılan ilk şey söz olmuştur. Bu sözün muhatabı da insanoğludur. Sanatkâr, sanatını icra ederken ilhamını bu yaratılışın özünden almakta ve vecd hâliyle bilgiye/sezgiye ulaşmaktadır. (Okuyucu, 2020)

Klasik edebiyattaki bu anlayışla yukarıdaki beyitte gördüğümüz Paşa'nın kalemine nüzul eden vahiy arasında elbette farklar da bulunmaktadır. Mustafa Reşit Paşa, Şinasi için "medeniyet elçisi"dir ve siyasi, sosyal alanda harekete geçirici vasfıyla öne geçen bir kimliğe sahiptir.

3.5. Resul ve Mucize

Şinasi'de "resul" kavramıyla ilk defa 1273 tarihli kasidede karşılaşmaktayız. Şinasi, kasidesinin on altıncı beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın mucizevi varlığının taassuba korku verdiğinden ve bu yüzden kendisine medeniyet resulü dense yaraşır olacağından bahseder:

Aceb midir medeniyyet resûlü dense sana
Vücûd-ı mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

(Medeniyet ve taassup zıtlığı için Bk. s. 112) "Medeniyet resûlü" öbeği ile anlıyoruz ki medeniyet bir din hâline gelmiş ve karşısına aldığı olgu ise taassup olmuştur. Bedri Mermutlu (2003) taassup illetini ancak bir peygamberin mucizevi gücünün yok edebileceğini fakat peygamberlik vasfını bu yüzyılda ancak bir medeniyet elçisinin üstlenebileceğini söylemiştir.

August Comte'un miladi 1853'te Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektuptaki ifadeleri dönemin din ve pozitivizm ikilemine dair önemli malzemeler sunmaktadır. Comte (2012) bu mektubunda evrensel bir din inşa etme fikrinin sebeplerini Doğu ve Batı medeniyetlerini kıyaslayarak ortaya koymaktadır. Bu evrensel din, her türlü teolojik inancı bertaraf ederek pozitif bir inanç/iman ile oluşacaktır. Hz. Muhammed'in İslam dininde dönemin şartlarını göz önünde tutarak hareket ettiğini ve böylece "daha basit ve teolojizmin doğasına daha intibak eden bir geçiş [evresi] tesis etmekle" yetindiğini söyler. (Comte, 2012: 27)

> *"Şarkta nihaî yenilenme hakim duruma gelebilir. Ben, Müslüman dehasına ilişkin böylesi bir tarihsel değerlendirmeyi izleyerek, ilk şaşkınlık giderildikten sonra ve belli başlı kaygıların umulmadık bir biçimde kendiliğinden çözümü sağlandığında bu dehanın halihazır tiplerinin pozitif dini kabul edeceğin kuşku duymuyorum. Hiçbir metafizik geçiş [evresi] söz konusu olmaksızın, İslâmdan pozitivizme doğrudan intikal etmek suretiyle [Müslümanlar], kendilerini büyük peygamberlerine ait hayranlık verici amaçların takipçileri olarak hissedeceklerdir; İnsanlık kültü Muhammed'in evrensel yüceltilişini kesin bir biçimde sistemine dahil etmektedir."* (Comte, 2012: 28)

Comte mektubunda Reşit Paşa'nın idaresini yenilikçi teşebbüslerinden dolayı över, Comte'a göre İslam medeniyetine bugün en büyük katkıyı sağlayanlardan biri de Mustafa Reşit Paşa'dır. (Comte, 2012) Medeniyet artık aklın önderliğinde,

pozitif düşüncenin kaideleriyle evrensel bir din haline gelmiş yahut getirilmeye çalışılmıştır. Şinasi bunu bahsi geçen mektubun tarihinden üç dört sene sonra kavramış ve medeniyetin Osmanlı mülkünde ihyasını gerçekleştiren elçiye "medeniyet resûlü" misyonunu yüklemiştir.

Nitekim 1274 tarihli kasidenin ikinci beytinde de medeniyet dünyasının Mustafa Reşit Paşa ile övündüğü, bugünün insanınca Paşa'nın devrinin "vakt-i sa'âdet" olarak bilindiği/anıldığı dile getirilmiştir:

> *Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyyet ki hemân*
> *Ahdini vakt-i sa'âdet bilir ebnâ-yı zamân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Medeniyet kavramından farklı olarak burada dikkatimizi çeken bir başka unsur Paşa'nın Hz. Muhammed'e ait bir kavram olan "fahr-ı cihân" olarak anılması (Tarlan, 2021) ve Paşa'nın devrine Hz. Muhammed'in yaşadığı devrin adı olan "vakt-i sa'âdet" (Özaydın, 1991) denilmesidir. Böylece bu beyitte "resul" kavramı geçmese dahi Hz. Muhammed'e ve onun vaktine nispet edilen kavramların Mustafa Reşit Paşa için kullanılmasıyla Paşa, resule benzetilmiş olur.

Şinasi aynı kasidenin üçüncü beytinde dinî terminolojiyi kullanmaya devam eder:

> *Ne acep nâtk-ı i'câz-ı hikemdir dehenin*
> *Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanin* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Bu beyte göre Reşit Paşa, söylediği hikmetlerle herkesi hayrete düşürmektedir. Paşa'nın her bir sözü aleme apaçık bir delildir yani "âyet-i beyyine"dir.

Şinasi'nin dinî terimleri kullanma tercihi 1274 tarihli kasidenin dördüncü beytinde de devam etmektedir. "Medeniyet resûlü, fahr-ı cihân, âyet-i beyyine"

kavramlarını kullanan şair 1273 tarihli kasidede "vücûd-ı mu'cizin" ifadesi burada tekrarlanır. Şinasi, Paşa'nın varlığını ulu bir mucize olarak görmektedir:

Sadr-ı milletde vücudun ulu mu'cizedir
Bunu fehm eylemeyen müdrike-i âcizedir (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Mucize, kişinin peygamberliğini kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade olaydır. Kur'an-ı Kerim'de çok defa "mucize" kavramı yerine "ayet" kavramı kullanılmıştır. (Bulut, 2020) Paşa'nın ağzından çıkan her sözünün ayet olması ve varlığının topyekûn mucize olarak adlandırılması bu bakımdan paraleldir diyebiliriz.

1272 tarihli kasidenin on beşinci ve 1274 tarihli kasidenin birinci beytinde Mustafa Reşit Paşa için "meb'us/meb'as" ifadeleri kullanılmıştır. Meb'us/meb'as; "gönderilmiş", "peygamber olarak gönderilmiş kimse", "milletvekili", "öldükten sonra diriltilmiş" manalarına gelmektedir. (Devellioğlu, 2017: 685)

Hak seni milletin ihyâsına etmiş meb'ûs
Dehenin mu'cize-gûdur sühanin sihr-i helâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Gelelim zât-ı Reşîd'in şerefi mebhasine
Söz mü var devleti ihyaya olan meb'asine (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Üstelik 1272 tarihli kasidenin on beşinci beytine baktığımızda Paşa'nın ağzından çıkanlar mucizeye, sözleri ise "sihr-i helâl"e (büyüleyici söz) benzetilmiştir. Bu bakımdan 1272 tarihli kasidenin bu beytinde, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerdeki mucize ve ayet kavramlarının tekrarlanması söz konusudur.

Mermutlu'ya göre Şinasi'nin mısralarında Peygamber'in adının geçtiği mısralar sadece ölüm tarihi mısralarıdır ve 1849'dan öncesine aittir ve Şinasi,

peygambersiz bir dine inanmaktadır. (Mermutlu, 2003: 203) Fakat Şinasi, hicri 1272 miladi ise 1855-1856 tarihlerine tekabül eden bir vakitte cami tamiri için düştüğü tarihte Abdülmecit Han'ı ehl-i sünnete uyması hasebiyle övmektedir: "Muktedâ-yı ehl-i sünnet Pâdişah Abdülmecîd/Kim mübârek zatıdır ahlâk-ı uzmâ câmi'i" (Parlatır, Çetişli, 2005: 33)

3.6. Ayet, Hadis-i Şerif ve Diğer Dinî Kavramlarla Temellendirme

Şinasi'nin eserlerine baktığımızda üç yerde doğrudan ayetlere referans verdiğini görmekteyiz. Bu üçü de vefat tarihlerinde geçmektedir. Şinasi Atıf Bey'in hicri 1261'de vefatı üzerine düştüğü ölüm tarihinde Kasas Suresi (Kasas, 28/88) ile Zuhruf Suresi'nden alıntı yapar. Bahsi geçen beyitlere göre cümle mevcudat fanidir, Hayy ve Baki olan Allah'tır. "Külli şey'in halikün" (Kasas, 28/88) (Her şey helak olup gidicidir.) nassı ise buna şahit olur. Allah, Atıf Bey'in muratsızlığını rahmet ışığına boğup Atıf Bey'i "Udhulü'l- cennet" (Zuhruf, 43/70) (Cennete girin) hitabıyla ağırlasın:

> *Cümle mevcûdât fâni Hayy ü Bâkîdir İlâh*
> *"Külli şey'in hâlikün" nassı ana oldu güvâh*
>
> *Rahmeti envârına ol nâ-murâdı gark edip*
> *Mükrem etsin "Udhulü'l-cennet" hitâbiyle İlâh* (Parlatır, Çetişli, 2005: 37, 38)

Hoca İsmail Efendi'nin Kayınvalidesi Hatice Kadın'ın hicri 1271'de vefatı üzerine düştüğü tarihte Şinasi Kasas Suresi'nin seksen sekizinci ayetini tekrarlar. Şinasi bu beyitte "Külli şey'in hâlikün illâ"nın (Kasas, 28/88) (Her şey helak olup gidicidir.) mealinden haberdar ol der çünkü insanın karar verme iradesi ölüm karşısında sona erecektir:

> *Me'âl-i "Külli şey'in hâlikün illâ"dan âgâh ol*
> *Eder azm-i adem âhir bulanlar sûret-i tekvin* (Parlatır, Çetişli, 2005: 42)

Şinasi, Kadri Bey'in annesi Azime Hanım'ın vefatı üzerine düştüğü tarihte hadis-i şerife başvurmuştur.

Şinasi hicri 1261'de vafat eden Kadri Bey'in annesi Azime Hanım için düştüğü tarihte ise ahiret azığının hemen tedarik et der ve "dünya ahiretin tarlasıdır" manasına gelen "ed-dünya mezra'atü'l-âhireti" hadis-i şerifine (Sehâvî, 1405: 351) yer verir:

> *Dâr-ı bekâ-zâdını eyle tedârik hemân*
> *"Mezra'atü'l-âhire" oldu bu bağ-ı cihân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 42)

Bunun yanı sıra Şinasi, *Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları* başlıklı yazısında Şinasi, bu kurumda eğitim verecek kişilerin görev saatleri dışında dahi eğitim için vakitlerini vakfetme niyetinde olduklarını söyler ve tam bu noktada insanların hayırlısı insanlara faydalı olandır anlamına gelen ve halk arasında hadis-i şerif olarak bilinen fakat kaynaklarda tespit edemediğimiz "Hayrü'n-nâs men yenfe'ü'n-nâs" vecizini söyler. (Parlatır, Çetişli, 2005: 175)

İnfâk-ı Muhtâcîn, *Seele* ve *İstitrad* adlı gazete yazılarında Şinasi, fikirlerini İslami kavramlarla temellendirmektedir.

İnfâk-ı Muhtâcîn ve *Seele* başlıklı yazılarından hareketle Selman Bayer (2007), Şinasi'nin dinin sosyal tarafını her zaman ciddiye almış bir aydınlanma taraftarı olduğunu söyler. İhtiyacı olanlara yardım edilmesi hususunda devletin ve halkın görevlerini hatırlatan Şinasi, yardımlaşmayı "medeni" insanın hususiyetlerinden sayar ve "sadaka", "vacip", "farz-ı ayn" gibi dinî kavramlarla bu gerekliliğin altını çizer. Böylece dinin sosyal hayattaki teşviklerinden biri olan "infak" meselesini *Seele* adlı gazete yazısında şu cümlelerle vurgular: "Memâlik-i Osmâniyye'de ise esasen ihtiyac-ı hakiki ashabına tesadduk ve ihsan, şer'i ve mer'î bulunduğundan, vaktiyle aceze için bunca tabhhâne ve imaret ve dârü'ş-şifalar yapılmıştır" (Parlatır, Çetişli, 2005: 154)

Şinasi; *İnfâk-ı Muhtâcîn* adlı gazete yazısında Osmanlı Devleti'nin birçok yabancı devletten muhacir ve mülteciyi himaye ettiği, "sehavet-i osmaniye" sıfatı ile bilinen bir hükümet olduğu, kendi memleketindeki fukaraya yardım etmek devletin şanının gerekliliklerinden ileri geldiğini ifade eder. Nitekim muhtaçlara infak etmek her dinde vacip hatta İslamiyet'te farz-ı ayndır. Bu yüzden devletin tüm infakları "sadaka-i ferr ü şükûhu"dur:

> "*Mâdâm ki infak-ı muhtâcin herbir din ahkâmınca edası vâcib bir deyn ve hususiyle ind-el islâm farz-ı ayndır ve mâdâm ki bunca ecnebî millet ve devletlerin efrad-ı avamından, tâ mülûk-i benâmına kadar mülkümüze muhacir ve mültecî olan felâket-zedegânını himayeye devletimizi sevkeden sehavet-i osmaniye sıfatı nice inkılâbât-ı şedideden sonra el-yevm vâreste-i şeyndir, kendi memleketimizde, kendi ahalimizden halkın merhametine kalmış olan birtakım fukarayı mezellet ve felâketten tahlis, hükûmetin muktezâ-yı şanından olduğunu kim tasdik eylemez? Kaldı ki bekası ile pâydâr olduğu sunuf-ı teb'asının fukarasını ıkdâra sârf-ı himmet, bir devletin sadaka-i ferr ü şükûhudur*." (Parlatır, Çetişli, 2005: 159)

İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri Bu yazının ekinde, *İstitrad* bölümünde, Şinasi sokaklarındaki köpek probleminden bahseder. Güvenliği ve sağlığı tehdit edici olarak gördüğü köpeklerin dişi ve erkek olmak üzere ayrılarak farklı bölgelere taşınmaları gerektiğini söyler. Bu yazısında da İslami hükümlere yer veren Şinasi, İslam itikadına göre köpeklerin pis olduğu için mekanların dışında bırakılması gerektiğini vurgular: "İslâm itikadında kelb cinsi murdar olduğundan, menâzilin haricinde bırakılmıştır." (Parlatır, Çetişli, 2005: 162)

3.7. İbadet, Tapmak ve Secde

Münacât'ının ikinci mısraında yıldızları, mülkün sahibi olan Allah'ın sıfatlarından "lem-yezeli"ye benzeterek Allah'ın evrene has olmasını örnekleyen Şinasi, *Münâcât*'ı boyunca bu örneklere devam edecektir. Fakat diğer örnekleri sıralamadan önce şu iki beyitle "mülk-i ezeli" kavramını kuvvetlendirir:

Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı
Dolu ve boş cümle yed-i kudretinin îcadı

İzzet ü şânını tâkdis kılar cümle melek
Eğilir secde eder pîş-i celâlinde felek (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Konumuz gereği üzerinde duracağımız kısım, Allah'ın yüceliği ve ululuğunu meleklerin takdis etmesi; feleğin, Allah'ın büyüklüğünün önünde secde etmesi meselesidir. Bu iki beyti bütün bir şekilde düşündüğümüzde Şinasi'ye göre yaratılan her şey Allah'ın hikmetidir yani tüm varlıklar Allah'ın varlığına delildir ve yine yaratılan her şey Allah'a secde etmektedir.

Şinasi, *Münacât* boyunca kozmik unsurları Allah'ın kâinatta zuhur eden ayetleri/işaretleri olarak sıraladıktan sonra on bir ve on ikinci beyitlerinde şöyle devam eder:

Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım

Neş'e-i şevk ile âyâtına tapmak dilerim
Anla var Hâlik'ime gayri ne yapmak dilerim (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

İslam düşüncesine göre Allah'ın iki kitabı vardır. Bunlardan biri Kur'an-ı Kerim'ken diğeri kâinat kitabıdır. Bütün âlem, adeta bir kitap gibi yazılmış, gören gözler için Allah'ın tevhidine delildir.

> *"Kur'ân tüm insanları, özellikle mü'minleri sema, güneş, ay, yıldızlar, kâinat, yeryüzündeki canlı cansız her şey üzerinde tefekkür, taakkul, tedebbür, teemmül, tezekkür, itibar ve nazara davet etmektedir. Bu tefekkür, yani fikretme ve akletme bir yandan Yüce Allah ve O'nun sıfat, fiil, isimleri ve hikmetleriyle, diğer yandan insanların akıbetleri, dünya ve ahiretteki bahtiyar veya bedbaht olma halleriyle ilgilidir. Mesela insan semaya bakıp yıldızlar ve galaksiler üzerinde, buradaki düzen ve denge konusunda tefekküre dalarken her şeyi Allah'ın ilminin,*

iradesinin, kudretinin ve hikmetinin eseri, işareti, ayeti ve delili olarak görmelidir." (Uludağ, 2021: 151)

Kur'an-ı Kerim'de insanları kâinat kitabını okumak üzere teşvik eden ayetlerden bazıları şunlardır:

"Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır." (el-Bakara, 2/164)

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda aklıselim sahipleri için elbette ibretler vardır." (Âl-i İmrân, 3/190)

"Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: 'Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!" (Âl-i İmrân, 3/191)

"O, gökten su indirendir. İşte biz, her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de, kendisinde üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşillik, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları; bir kısmı birbirine benzeyen, bir kısmı da benzemeyen zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır." (el-En'âm 6/99)

"Yeryüzünü enine boyuna uzatan, onda sabit dağlar ve ırmaklar meydana getiren, orada meyvelerin her birinden çifter çifter yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor. Düşünen insanlar için şüphesiz bütün bunlarda ibretler vardır." (er-Ra'd 13/3)

“O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır.” (en-Nahl, 16/12)

“Sizin için yerden türlü renklerde bitirdiği şeyler de böyle; bunda da düşünüp taşınan bir kavim için büyük ibret vardır.” (en-Nahl, 16/13)

Her fırsatta aklı yücelten Şinasi, İslam’daki akılcı geleneklerden beslenmiştir. Abbasiler döneminde büyük bir etki alanına sahip olan Mutezile hareketi, İslam’da akılcılık geleneği denince ilk akla gelen itikadî mezhebidir. Mutezile filozofları, mantık kurallarıyla çeliştiğini düşündükleri hadis ve ayetleri Ehl-i Sünnetten farklı yorumlarlar. Allah, bir peygamber göndermemiş olsaydı dahi insanların yaratıcının varlığını akıl yoluyla tespit edilebileceğini düşünürler. Sorgulamanın önünü açan düşünce sistemleri ile akıl yürütme, şüphelenme gibi felsefi yöntemleri kullanırlar. Adil olan Allah, insana akıl ve irade vermiştir böylece insan bir seçme özgürlüğüne sahiptir. Mutezilere göre hesap günü adaletin sağlanabilmesi için insanların günah ve sevaplarında kendi iradeleri ile fiile geçmeleri gerekliliği mevcuttur. Diyebiliriz ki Mutezileler, “adalet”, “irade”, “akıl”, “seçme özgürlüğü”, “sorumluluk” gibi kavramları merkeze almıştır. Bu kavramları Şinasi; kasidelerinde, münacatında ve tahmidinde, müfredinde, tevekkül isimli şiirinde de özellikle vurgular. Yine Şinasi’nin halkın kader ve kadercilik fikrini yanlış anladığına yönelik eleştirileri de onu Mutezile hareketine yaklaştıran bir diğer noktadır. Maturidilik, Mutezile’nin bazı akılcılık prensiplerini takip eder. Maturidilere göre Kur’an’ın insanlarda istediği kâinatın sırlarını araştırmak ve Allah’ın düzenini evrende görmektir. Kur’an aklı kullanmayı teşvik eder ve aklını kullanmayanları şiddetle eleştirir. Maturidilere göre bilginin kaynağı iki tanedir: akıl ve nakil. Maturidilikte bu ikisi arasında bir denge vardır. Mutezileler için ise akıl ve nakil çelişirse akıl tercih edilmelidir; akıl her koşulda esas alınır.

Şinasi Rasin'den çevirdiği *Atali*'nin birinci faslında da kâinattaki her şeyin Allah'a ibadet ve dua etmekte olduğunu vurgulamıştır: "Eylerler ibâdât ü duâ Tanrı'ya her ân" (Parlatır, Çetişli, 2005: 57)

Şinasi'nin Rasin'den çevirdiği *Atali* adlı eserinin üçüncü faslında Kudüs övgüsüyle karşılaşmaktayız. Beyt-i Mukaddes'in şan ve şerefi hükümdarları bile şaşkına çevirmekte ve her milletin hükümdarı önünce secde etmektedir:

Kaldır ey Beyt-i Mukaddes ser-i pür-unvânın
Pâdişâhânı eder bak mütehayyir şânın!

Pâdişâhân-ı milel sâcid olup pîşînde
Bûs eder hâkini akdâm-ı şeref-pinhânın (Parlatır, Çetişli, 2005: 61)

Mustafa Aşir Bey için hicri 1265'te düşülen vefat tarihinde ölüm geldiğinde canın Rahmetullah'a karşı gelemeyeceğinden ve canın her daim samimiyetle ibadet eylediğinden bahsetmiştir:

Fevt-i fırsat eylemezdi rahmetu'l-lahi aleyh
Tâ'at-i cân-âferine her dem eylerdi rükûn (Parlatır, Çetişli, 2005:38)

Buradaki ibadet kavramı ilk dizeyi göz önünde bulundurduğumuzda Allah'a karşı gelememe, ölüm anında dahi onun rızasına iman etme manasındadır.

Şinasi, *Tehlil*'inde ibadetin nasıl ve niçin yapıldığını anlatır. Ulu Allah, ibadete yaraşırdır. İbadet ona zikir ve halis fikirden ibarettir. Bundan maksat ise ne cehennem ateşinden korku ne cennet zevkini istemektir, bundan maksat Allah'ın birliğini itiraf etmektir. Buradaki zikir kavramı, *Tahmid*'i hatırlatmaktadır: Lisan Allah'ın ihsanlarından biri olduğundan insan, Allah'ın lütuflarının karşılığı olarak zikretmelidir. Bu zikrin Allah'ı anmak oluşu ise *Tehlil*'de ispatlanır:

Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezâvâr-i ibadettir

İbâdet ana zikr ü fikr-i hâlisten ibârettir

Garaz bundan mücerred i'tirâf-ı zât-ı vahdettir
Ne havf-i nâr-ı dûzahtır ne şevk-ı zevk-ı cennettir (Parlatır, Çetişli, 2005: 6)

Beyitteki cehennemden korku ve cennet arzusu dürtülerinin ibadet için azımsanması Divan edebiyatındaki rind-zahid çatışmasını akla getirmektedir. Rind, Divan şiirinde örnek tutulan, kâmil insandır. Kimsenin kendisi hakkında neler düşündüğünü, malı ve şöhreti önemsemez. Din karşısında hoşgörülü bir tutumu vardır, riyadan ve yalandan hoşlanmaz; gösteriş meraklısı değildir. Zahid ise İslam'ı sadece dışsal unsurlarıyla benimsemiş, gönül ehli olmayan, sert mizaçlı, hoşgörüsüz ve sürekli ibadet eden, kaba sofu ve şeriata bağlı kimselerdir. Zahidler rindler tarafından daima alaya alınan kimseler olmuşlardır. Rindler zahidler gibi cenneti istemezler ve hatta zahidleri cennet aşkı için ibadet etmekle suçlarlar. (Durmaz, 2005; Pala, 2004)

3.8. Tevhit/Vahdet

İslam dininin temel ilkesi olan tevhit inancı, Allah'tan başka yaratıcının olmaması, yegâne yaratıcının Allah olduğu ve Allah'ı zatında, sıfatlarında, fiillerinde bir kabul ederek Allah'a ortak koşmama esaslarına dayanmaktadır. (Altıntaş, 1996; Güzel, 2001) Sözlükte "tek ve bir olmak" anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türemektedir. (Özler, 2012) Vahdet ise sadece İslam terminolojisinde kullanılmayıp matematik ve mantık alanlarında da kullanılan, kesretin karşıtı bir kelimedir. İslam felsefesinde Allah'ın birliği ile diğer varlıkların birliği arasında temel bir ayrım yapılmış ve diğer tüm varlıkların vahdetini Allah'tan aldıkları düşünülmüştür. Tasavvufta ise bu görüş kendisini vahdet-i vücut yani her varlığın Allah'ın tecellisi olduğu fikrinde göstermiştir. (Durusoy, 2012) Kur'an Allah'ın varlığı ve birliği konusunda kâinatın sonradan yaratılması ve düzenli işlemesini esas alan bir ispat yöntemi kullanmaktadır, tevhidin bir göstergesi olarak bu nizam delili son derece hassas olan kâinat

nizamının kendiliğinden meydana gelemeyeceğini bildirir. (Altındaş, 2019) Şinasi de vahdet kavramlarını kullandığı *Münâcât*'ında ve *İlâhi*'sinde kâinatın düzeninden yola çıkarak Allah'ın vahdetine değinir. Şinasi *Münâcât*'ında Allah'ın varlığına delil olarak birtakım kozmik unsurları sıraladıktan sonra şöyle devam eder:

Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

İlâhi'sinde ise kâinatın yaratıcısının yüce ve ulu Allah olduğunu ve ezelden beri bereket ve bolluğun onun vahdetine kaynaklık ettiğini söyleyerek *Münâcât*'ıyla paralel bir tutum sergiler:

Kâ'inâtı yaratan Hazret-i Hak azze ve cel
Kim anın vahdetidir mebde-i feyyâz-ı ezel (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Şinasi Arpaeminizade Sami Efendi'ye yazdığı iki redifli gazelinde tevhit kavramını kesretle beraber ortaya koyar. Şinasi'ye göre tevhit bahsinde şer ile hikmet birleşmiştir:

Şer'ü hikmet müttehiddir mebhas-i tevhîdde
Nakl ile akl-i İlâhiyyûn bir güya iki (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

Hemen ardından Şinasi sadece görünenlerle ilgilenen zahir ehli için suret ve manayı kıyasladıklarından oysaki güneşin ve ayın dönüşlerinin farksız olduğundan bahsederek tevhit konusunu kozmik unsurlarla devam ettirir:

Ehl-i zâhir sûret ü mâ'nâyı eyler bir kıyâs
Gerdiş-i mihr ü meh-i gerdûn bir ammâ iki (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

3.9. Şahit/Bürhan/İspat

Şinasi, eserlerinde Allah'ın varlığını ispat için kulun ve kâinatın varlığını şahit tutmaktadır. Şinasi, 1273 tarihli kasidesinde ezeli yaratıcının eserlerini görmek için illaki bir kitaba ihtiyacımız olmadığını, bir körün dahi kendi varlığını Allah'ın varlığına şahit tutabileceğini söyleyerek yaratılan insanın Allah'ın varlığına şahitlik edebileceğini bildirir:

Kitâpsız görülür sun'-ı sâni-i ezelî
Tutar hayâtını şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi'nin yaratılan insanın kendi varlığını Allah'a şahit tutması tercihini *Müfred*'inde de görmekteyiz. Şinasi varlığını yaratıcısını varlığına şahit tutarak bundan daha kuvvetli delilin lüzumsuz olduğunu söyler:

Varlığım Hâlik'ımın varlığına şâhittir
Gayri bürhân-ı kavî var ise de zâ'iddir (Parlatır, Çetişli, 2005: 6)

"Şinasi bu metinde kendi varlığını yaratıcısının varlığının kanıtı olarak gösterir. Descartes'ın 'Düşünüyorum öyleyse varım' diyerek, düşünebilmeyi, akıl yürütmeyi kendi varlığının kanıtı olarak sunması gibi Şinasi de kendi varlığının yaratıcının varlığına delalet ettiğini düşünür." (Akyıldız, 2017: 188) Ürün'e göre (2023) Şinasi, çağdaşlaşma/modernleşme/Batılılaşma konusunda ihtiyaç duyulan epistemolojik dönüşümü gerçekleştiren bir aydındır. Ürün'e göre (2023) bunun nedeni Şinasi'nin "biz" anlatısından "ben" anlatısına geçebilmesinden ileri gelir. Kendi varlığını yaratıcıya şahit tutması ise bunun en ileri örneklerindendir diyebiliriz.

Münâcât'ına baktığımızda ise Şinasi'nin Allah'ın varlığına kozmik unsurları şahit tuttuğunu görürüz:

Hâsdır zât-ı İlâhîsine mülk-i ezelî
Bî-hudûd anda olan kevkebe-i lem-yezeli

Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı
Dolu boş cümle yed-i kudretinin icâdı

Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket
Değişir tâzelenir mevsim-i feyz ü bereket

Pertev-i rahmetinin lem'asıdır ayla güneş
Tâb-ı hışmından alır alsa cehennem âteş

Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar
Anların şu'lesi gök kubbesini yıldızlar (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Evren, Allah'ın ilahi zatına özgüdür. Bu âlemin sonsuz yıldızları da sınırsızdır. Yeryüzü ve gökyüzünün yaratılması Allah'ın yaratıcı gücünün eseridir, hayat belirtisi olan ve olmayan bütün âlemler Allah'ın kudretiyledir. Gece ve gündüzün oluşması, bolluk ve bereket mevsimlerinin değişmesi ve yeniden canlanması Allah'ın emriyledir. Ay ile güneş Allah'ın rahmet ışığının parıltısıdır. Cehennem ateş alırsa Allah'ın hışmından ateş alır. Gökyüzünü yaldızlayan yıldızlar, Allah'ın görkemli heybetinin kıvılcımlarıdır.

> *Burada Şinasi'nin yaratıcıya hayranlığını açıklamak için tercihi, akıl sır erdirilemez olanı yaratmasına yönelmekte değil, bir sistemi, dengeyi, nedensel ilişkiler etrafında süreğenliği yaratmasına yönelmekte ifadesini bulur. Evrenin işleyişini akılla kavramak o işleyişin nedensek ilişkilerini kavramayı içerir ve şiirin iç yapısında Tanrı'yı kavramak için hem ihtiyaç duyulan hem de bulunan nedensellikler aklın ihtiyaç duyduğu nedensellikler ile koşutluk içinde ilerleyerek şiiri kurar.* (Sönmez, 2023: 183)

Şinasi tüm bu kozmolojik unsurları saydıktan sonra her birinin açık delil (bürhân-ı münîr) olduğunu söyler:

Kimi sâbit kimi seyyâr be-takdîr-i Kadîr
Tanrı'nın varlığına her biri bürhân-ı münîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Kaplan (1954), *Münâcât*'ı Âkif Paşa'nın *Adem Kasidesi* ile kıyaslayarak bu iki şiirin eski ve yeni edebiyat arasındaki farkı aşikâr ettiğini söyler. Kaplan'a göre (1954) Şinasi ile dine bakış değişiyor ve ahiret inkâr edilmemekle beraber Tanrı, sadece ahiretin değil hayatın da Tanrısı oluyor. Aydınlanmacı anlayıştan etkilenen Şinasi, bilimi ve akılla ispatı önceliklendirerek gezegenlerin hareketleriyle Tanrı'yı delillendiriyor ki bu bakımdan beyitteki "sâbit" ve "seyyar" kelimeleri bilinçli tercih edilmiştir. (Sönmez, 2023)

1273 tarihli kasidesinde bir körün dahi Allah'ın varlığını ispat için kitaba ihtiyaç duymadığını, insanın kendi yaşamının dahi Allah'ın varlığına delil olduğunu söyleyen Şinasi, *Münâcât*'ının 9. beytinde Allah'ın varlığını bilmek için âleme bakmaya gerek olmadığını, tek bir zerrenin bile O'nun varlığını ispat edebileceğini söyler:

Varlığın bilme ne hâcet kürre-i âlem ile
Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre bile (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Bu beyit, yukarıdaki ifadelerle çelişmez. Aksine Şinasi, yine bir ispat/delil/işaret peşindedir. Sadece büyük bir kozmolojik unsura gerek olmadığı ifade edilmektedir. "Nihayet, bir zerrenin bile Tanrının varlığını ispata yeteceği fikrine erişilecekse, dokuz beyit boyunca yapıldığı gibi bu fikre erişmek için geçilmesi gereken nedensel aşamalardan, düşünsel süreçlerden geçmek gerekir. Bu durumda Tanrının akli bilgisine ulaşmak için gereken zihinsel organizasyon ve akli aşamalar ile şiirin kompozisyonu koşutlanmıştır." (Sönmez, 2023: 185) Mermutlu da *Münâcât*'ın delillendirme yönünün birçok bakımdan "kelâmcıların '*nizam ve hikmet*' deliline ya da İbn Rüşd'ün isimlendirmesiyle '*inayet ve ihtıra*' deliline" uygun düştüğünü söyler. (Mermutlu, 2003: 211)

Şinasi'ye göre bu delilleri kulun adi nazarı göremez ancak gönül gözü açık olanlar Allah'ın nurunu hissedebilir:

Göremez zâtını mahlûkun âdî nazarı
Hisseder nurunu ammâ bâsiret basarı (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Allah'ın "nur"u ibaresi ise açık delil için "bürhân-ı münîr" yani "aydınlık delil" denmesi arasındaki benzerlik bir tesadüf değildir. Şinasi, basiret sahibi olanların bu delilleri yahut nuru hissedebileceğini söyledikten sonra aklınca şahitlik arayacaktır, nitekim Şinasi'de gönül ve akıl her daim bir aradadır:

Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Bu kozmolojik unsurlar kâinat kitabının ayetleridir ki bu görmek için aklın kullanılması Kur'an-ı Kerim ayetleriyle de teşvik edilmiştir. (Bk. s. 77, 78)

Kâinatın ve günlerin birbiri ardına değişmesini Allah'ın varlığına delil olarak gösterilmesi Rasin'in *Atali* çevirisinde de mevcuttur:

Gün etmededir kudret ü şânın güne tibyân
Leb-rîzdir üşkûhu ile cümle ekvân (Parlatır, Çetişli, 2005: 57)

3.10. Basiret ve Eğri Bakış

Şinasi'nin eserlerinde üzerinde durduğu unsurlardan biri de insanın Allah'ın yarattıklarını hakkıyla görebilmeye/fark etmeye muktedir olamadığıdır. Şinasi'ye göre insanların sıradan bakışları, Allah'ın bu âlemdeki tecellisini idrak etme noktasında yetersizdir. Allah'ın kainattaki işaretlerini ancak basiret sahibi olanlar hissedebilirler.

Şinasi, Rasin'in *Ester*'inden çevirdiği şu beyitte yerin göğün mutlak yaratıcısının her türlü noksanlıktan uzak olduğunu ve besbelli olanı insanın ancak yanılsamalar ardından görebileceğini söyler:

> Hüdâ-yı mutlak-ı arz u semâvât azze sübhâne
> Değildir öyle kim sehv anı tasvîr eyler â'yâne (Parlatır, Çetişli, 2005: 55)

Allah'ı her türlü noksanlıktan uzak, yüce, yerin ve göğün mutlak hâkimi olarak andıktan sonra dünyada aşikâr olan varlıkların, Allah'ı tasvir etmesinde muhakkak bir yanılgı olacağını söyler. Herkesin bilip görebileceği şeylerin tüm noksanlıklardan uzak, arz ve sema âlemlerinin mutlak hâkimini ifade edemeyeceğini/anlatamayacağını, belki de bir suretini ortaya çıkaramayacağını belirterek sadece arz katında bulunan insanoğlunun yetersizliğini öne çıkararak Allah'ın beşerî kusurlardan noksan olması pekiştirilmiştir. Çeviriye eklenen "azze sübhâne" ibaresi de buna bir delildir.

Şinasi, Arpaeminizade Sami Efendi'ye yazdığı iki redifli gazelinde eğri bakışın sireti fark edemeyeceğini çünkü görünenlerin dünyasında dolunayla hilalin bir olduğunu söyler:

> *Sîreti fark edemez sûret-perest-i kec-nigâh*
> *Bedr ile mâh-i nev-i gerdûn bir ammâ iki* (Parlatır, Çetişli, 2005: 19)

Şinasi, naziresinin bu kısmında Sami Efendi'nin gazelinden farklı bir mana tercihi yapmamıştır. Sami Efendi'de şüphelenen, şaşı bir bakışın vahdeti seyredemeyeceğini, varlık alemini idrak edemeyeceğini belirtmiştir:

> *Vahdeti seyr idemez ahvel-nigâh-ı iştibâh*
> *Hestî-i eşyâ'-ı gûn-â-gûn bir gûyâ iki* (*Sâmî Dîvânı,* 2017: 379)

Buna benzer bir başka söylemi Şinasi, *Münâcât*'ında da dile getirmiştir. Şinasi'ye Allah'ın nurunu yaratılmışların/mahlukların sıradan bakışı görememektir. Allah'ın nurunu ancak basiret sahipleri, gönül gözü açık olanlar, hissedebilmektedir:

Göremez zâtını mahlûkunun âdi nazarı
Hisseder nurunu ammâ ki basiret başarı (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Münâcât'ında Allah'ın varlığına kozmolojik unsurları birer ayet/işaret/delil olarak sıralayan Şinasi, yukarıdaki beyitle bu delilleri herkesin idrak edemeyeceğini dile getirmektedir. Tasavvufta da karşılaştığımız basiret ve basar kavramlarını *Temel Tasavvufî Kavramlar* isimli eserinde Süleyman Uludağ, şu şekilde izah etmektedir: "Basiret ve basar, dindar mü'minin kalbindeki bâtınî bir nurdur. İnsan baştaki gözle ziyâ (ışık) ile zâhirdeki hususları gördüğü gibi iç âlemi de bâtın nuru ve kalp gözüyle görür. (…) Basiret, kudsiyet nuruyla nurlanmış olan kalbin bir kuvvetidir. Bu kuvvetle kalp, eşyanın hakikatlerini ve bâtın yönlerini görür." (Uludağ, 2021: 450, 452) Tasavvufta insana bahşedilen bir nur olarak açıklanan basiret, bu beyit içerisinde Allah'ın nurunu insana gösteren bir kavram olarak anılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "nur" kavramı toplam kırk üç yerde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de nur olarak anılan varlıklardan bir tanesi de Allah Teala'nın kendisidir. (Çelik, 1999) Allah, Nûr suresinde şu şekilde buyurur: "Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inci gibi parlayan bir yıldıza benzer; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misallerini veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir." (Karaman, v.dğr.: 2020)

3.11. Din/Diyanet

1273 tarihli kasidede Şinasi, bütün canlı varlıkların birbirlerine üstünlük kurma çabası içerisinde olduklarını ve güçlü olanın zayıf olanı zor kullanarak hükmü

altına almaya çalıştığını söylemiştir: "Mugalib oldu tabiî tabâyi-i zî-rûh/Kavî zaîfi eder kahr ü cebr ile teshîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10) Bu beyitte bahsedilen "cebr"i ortadan kaldırmak için ise insanın "akl"ıyla "hak" ve "adalet" ile "kanun"lar ortaya koyduğunu dile getirir: "Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun/Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10) Şinasi kimi akil insanların ise kanunları oluşturan bu "hak" ve "adalet"e "diyanet" adını verdiklerini ve böylece nefsin arzu ve isteklerinin kontrol altına alındığını söyleyerek bir din tanımı yapar. Şinasi'ye göre din, adil ve hak olandır ve nefsani istek ve arzulara gem vurur:

Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefs ü hevânın boğazına zencîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Şinasi, Tanzimat'ı icat eden Mustafa Reşit Paşa'yı övdüğü 1265 tarihli kasidesinin yedinci beytinde Tanzimat'ı devlet ve dine hayat veren olarak tanımlar. Bu ferman ile Mustafa Reşit Paşa, hakkı batıldan ayırarak Rahman'ın din kaidelerine mazhar olmuştur:

Muhyî-i devlet ü dîn muhteri-i Tanzîmât
Mazhar-ı feth-i mübîn mazhar-ı şer'-i Rahmân (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Bu bakımdan Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın kanunları devleti ve dini yeniden canlandırmaktadır. Adaletli Paşa, Tanzimat'taki maddelerle doğruyu yanlışı açık bir şekilde birbirinden ayırarak Allah'ın hükümleri doğrultusunda hareket etmiştir. Burada doğrudan adalet kavramıyla karşılaşmasak dahi biliyoruz ki Mustafa Reşit Paşa'nın kanunları "adalet" üzere yazılmıştır. (Bk. s. 89, 90)

"Din" kavramı ile karşılaştığımız bir başka beyit ise Şinasi'nin Bozcaada'da bir caminin tamiri için düştüğü tarihtedir:

Olup her bendegân ol dâvet-i dîn-pervere pey-rev
Nice âsâr-ı ecr-efzâya eyler sa'y-i nâ-mahsûr (Parlatır, Çetişli, 2005: 33)

Bu beyte göre her kul/köle bu adil dinin izinden gitmektedir. Böylece bir kez daha "din" ve "adalet" kavramlarının yan yana geldiğini görmekteyiz.

Yasaklanması Gereken Kitap ve Resimler başlıklı gazete yazısında Şinasi, devletin aleyhinde olan yayınların yasaklanması gerektiğini söyler: "Her devlet kendi usûl-i mevzûasına mugâyir her türlü kütüb ve sair matbuâtın mülkünde tedâvülünü men'eder" (Parlatır, Çetişli, 2005: 171) Şinasi, İstanbul'a gelen yabancı eserler dahil yayınların gümrüklerde kontrol edilip yarım satır dahi olsa din ve devlete dair zararlı ifadelere sahip yayınların derhal toplatılması gerektiğini belirtir:

> "*Binâenaleyh ecnebi memleketlerinde İstanbul'a gelen kâffe-i matbuat dahi; gümrükler tarafından me'muru marifetiyle teftiş olunarak, şüphe olunan kitapların birer nüshası liecli'-muayene Maârif-i Umûmiyye Nezareti tarafına gönderilmek ve bir kitap her ne kadar büyük ve madde efkârca sahih olsa ve belki bir tarafı Devlet-i Aliyye hakkında nâfi' bulunsa bile, yine içinde yarım satırı olsun dînen ve mülken muzır bulununca, hîn-i muayenesinde tevkif edilmek, nizamı iktizasındandır.*" (Parlatır, Çetişli, 2005: 171)

Yazının devamında Şinasi; Türkçe ve Farsça basılan, "Devlet-i Aliyye'nin esas idaresi olan diyânet-i İslâmiyye aleyhinde" *Mizanü'l-Hak* isimli bir risalenin ve Müslümanların bir Hristiyan tarafından mağlup edildiğini tasvir eden resimleri olan bir başka eserin elden ele gezmekte olduğunu aktarır. (Parlatır, Çetişli, 2005: 171)

İslam dini ve devletimiz aleyhindeki kitap ve resimlerin dükkân ve köşe başlarında serbestçe satılmasından duyduğu üzüntüyü dile getiren Şinasi, bu

gibi eserlerin tesirinin göz ardı edilmemesi gerektiğini ve muhakkak suretle toplatılması gerektiğini vurgular. Şinasi için bu eserlere iman gözüyle bakılsa ne denli fitne yaydıkları görülmesi gereken bir gerçektir:

> "*Çeşm-i im'ân ile bakılsa, bunlar zaten ahalimizin birtakımına yâd-ı hazin ve birtakımına mucib-i teşçi' ve tahrik olmak için yapılmış nümûne-i fesat olduğundan, avam-ı nâsca mazarratı elbette kitaptan ziyadedir; çünkü Memâlik-i Osmaniyye'ye giren kitabı herkes mütalâa etmez. İşte, bunca zamandan beri sükûnete düşmüş ve fitne-i nâime hükmüne girmiş gayz ve gazabları kışkırtacak böyle resimler mutlaka her görene bir türlü te'sir eder zannındayız ki bu bâbta olan efkârımızı nefsimizde tecrübe ile tasvir eyledik*." (Parlatır, Çetişli, 2005: 171)

3.12. Melek

Şinasi, "melek" kavramını beş farkı yerde kullanmıştır. Bunlardan ikisi doğrudan bir devlet adamının ve bir kadının meleğe benzetilmesidir ki meleğe benzetilen devlet adamı, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'dır. Bununla birlikte Şinasi, bir *Medhiye*'sinde meleklerin Abdülmecid Han'ın tasvirini gök kubbede seyre dalacaklarını betimler. Böylece iki yerde melek ve devlet adamları bir araya gelmiştir diyebiliriz. Bunlardan başka hususi olarak Cebrail meleğinin Mustafa Reşit Paşa'nın aklına hayret etmesiyle de karşılaşmaktayız. Son olarak "melek" kavramının doğrudan birincil anlamıyla, Allah'a ibadet etme yönüyle Şinasi'nin *Münâcât*'ında yer bulduğunu görmekteyiz.

Şinasi'nin 1265 tarihli kasidesinde belirttiğine göre Mustafa Reşit Paşa; kerem mülkünün meliği, ihsan gökyüzünün güneşi, melekler meleği, dolunay aleminin vakarlı tahtıdır:

> *Melekiyyü'l-meleket bedr-alem arş-vekar*
> *Melik-i mülk-i kerem mihr-i sipihr-i ihsân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

1273 tarihinde kalem ile kılıcın, yazıcı ile celladın bir arada bulunuşunu bu beytinde "sırr-ı hikmet" olarak niteleyen, bu hikmetin sırrını kavramak için ancak Reşit Paşa'nın aklı gerekli olduğunu söyleyen Şinasi, Reşit Paşa'nın aklındaki tesir gücünün "akl-ı küll"e dahi hayret vereceğini söyler:

Bu sırr-ı hikmeti fehme gerekdir akl-ı Reşîd
Ki akl-ı külle verir hayret andaki te'sîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Akl-ı küll; "tabiatta görülen umûmî aheng"tir, mecazen ise Cebrail meleğidir (Devellioğlu, 2017, 26). Vahiy meleği olan Cebrai, "Kur'ân-ı Kerîm'de Cibrîl, Rûhulkudüs, Rûhulemîn, Rûh ve Resul şeklinde beş değişik isimle ifade edilir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre Cebrâil karşı konulamayan müthiş bir güce, üstün bir akla ve kesin bilgilere sahiptir; 'arşın sahibi' nezdinde çok itibarlıdır ve meleklerin kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli bir elçidir (en-Necm 53/5-6; et-Tekvîr 81/19-21)." (Yavuz, Ünal, 1993: 202) Şinasi'ye göre "arşın sahibi", "üstün bir akla" sahip olan Cebrail, dahi Mustafa Reşit Paşa'nın aklına ve kalem ile kılıç arasında kurduğu dengeye hayret etmektedir.

Münâcât'ında belirttiği üzere ise âlemlerin sahibi ve yaratıcısı Allah'a tüm yaratılanlar bir delil mahiyetindedir ve tüm yaratılanlar ona secde etmektedir. Yaratılmışlardan olan melekler de Allah'ın izzetini ve şanını takdis etmektedir:

İzzet ü şânını tâkdis kılar cümle melek
Eğilir secde eder pîş-i celâlinde felek (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Şinasi, Paris'te basılmış olan Abdülmecid Han tasvirine yazdığı *Medhiye*'de meleklerin Sultan'ın güler yüzlü tasvirini bütün meleklerin gök kubbeden seyredecekleri güzellikte olduğunu söyler:

Melâ'ik tâk-ı arş üzre edip tasvîrini ta'lîk

Dü çeşm-i akl-i küll görsün ki müştâk-ı temâşâdır (Parlatır, Çetişli, 2005: 22)

"Bir musavvirin zevcesine hitap" ettiği *Medhiye*'sinde Şinasi, ressamın bir melek yüzü tasvir ettiğini söyleyerek, bu kez bir kadının tasvirini över:

> *Sezâdır gönlüme etsem hayâl-i sûretin irkam*
> *Nitekim levhaya rû-yı melek tasvîr eder ressâm* (Parlatır, Çetişli, 2005: 23)

4. SİYASİ KAVRAMLAR

4.1. Kanun, Ferman, Düstur

Şinasi, "kanun", "ferman" ve "düstur" kavramlarını kasidelerinde, 1265, 1272, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerinin hepsi dahil olmak üzere, Mustafa Reşit Paşa'nın şahsında övgüye mazhar olmuş şekilde okuyucuya sunar. Tanzimat Fermanı; can, namus ve mal emniyeti ile askerlik hususlarında kanunlara bağlılığın ahdini veren belgedir. Tanzimat Fermanı, tüm halkın hukuki eşitliğini gözetmiştir. Kanunların oluşturulma ve tatbik edilmesine dair devlet adamlarının kendi içindeki müzakere sistemlerine kadar açıklayan bu ferman kanun üstünlüğünü merkeze almaktadır. (Karal, 1983) Tanzimat Fermanı, bilhassa "kanun" ve "kanunlaştırma" kavramları üzerinde durmuştur. Tanzimat Fermanı, yeni kanunların gerekliliğini ve bu yeni kanunların hangi ilkelere dayanacağını ortaya koymuştur. Bu sebeple olsa gerektir ki Şinasi, "kanun", "ferman" ve "düstur" kavramlarını yalnızca Tanzimat'ın ilan ettiricisi Mustafa Reşit Paşa'nın şahsı üzere kullanmıştır.

Şinasi, 1272 tarihli kasidesinin yedinci beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarını kan dökmeden yazdığını böylece celladın batıl işini ortadan kaldırdığını vurgular:

> *Hakk u insâf ile kan etmeden ettin kanûn*
> *Oldu bâtıl işi cellâd-ı le'îmin battal* (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Mustafa Reşit Paşa kanunları kan dökmeden yazdığı gibi hak ve insaf ölçülerini dikkate alarak oluşturmuştur. TDK'ye göre "hak", adalet ve doğruluk; "insaf" ise vicdana/mantığa uygun adalet demektir. "Batıl" ise çürük, temelsiz, asılsız olanı ifade eder. Bu bakımdan Mustafa Reşit Paşa hak olana yaslanarak vicdana, mantığa uygun kanunlar ile alçak celladın batıl/çürümüş fiillerini "battâl" yani hükümsüz bırakmıştır.

1273 tarihli kasidenin onuncu beytinde ise Şinasi, insan aklının kanunlar koyduğunu, bu kanunların da hikmet bakımından adalet ve hak kavramlarını içerdiğini dile getirerek kanunların hakkı ve adaleti içermesi gerekliliğini tekrarlar:

Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

1273 tarihli kasidenin devamında Şinasi, hak ve adaletin koruyucusunun kalem yahut kılıç olduğunu bu ikisinin arasında itidalli bir şekilde hareket etmenin hikmetli bir iş olduğunu söyleyerek bu hikmete sahip olacak kişinin ancak Mustafa Reşit Paşa olduğunu beyan edecektir. Böylece şair, önce kanunların özelliklerini sıralamış sonrasında ise kanunların oluşturulması ve korunması için yöntemi belirtmiş ve en sonunda da bu işi kimin gerçekleştireceğini söylemiştir.

Bu beyitte dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise "bu cebri men' için" kanunların koyulmuş olması ibaresidir. Kanunlar, zor kullanmanın ortadan kaldırılması içindir. Şinasi bu zor kullanmanın ne olduğunu ise bizlere sekizinci ve dokuzuncu beyitlerde anlatmıştır:

Tehâlüf üzre olurken anâsır u enfüs
Hemîşe birbirinin hâlini eder tağyîr

Mugalib oldu tabiî tabâyi-i zî-rûh

Kavî zaîfi eder kahr ü cebr ile teshîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Madde ve ruh (anâsır u enfüs) birbirine zıttır. Fakat her zaman birbirlerini değiştirirler. Madde ve ruh karşıtlığından yola çıkan Şinasi, canlıların yaratılış gereği birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıklarını söyler. Bu üstünlük sağlama yarışında güçlü olan zayıf olanı zor kullanarak (kahr ü cebr ile) ele geçirmeye çalışır. Onuncu beyitte kanunların zor kullanmanın önüne geçmek için olduğunu söyleyen şair, zor kullanmanın sebeplerini bu şekilde temellendirir. "Zî-rûh"ta yani canlılarda birbirlerine "mugalib" olma hali "tabiî"dir, yaradılış/huy/mizaç gereğidir. Özetle diyebiliriz ki akılla yazılan kanunlar, adaleti ve hakkı gözetmek için içgüdüsel olanla mücadeleye girişen vicdani bir hükümdür.

Tüm bunlarla *Telemak Tercemesi* başlıklı gazete yazısında da karşılaşmaktayız. İlk olarak Tophane-i Amire Matbaasında basılan Yusuf Kâmil Paşa'nın Fenelon'dan çevirdiği *Telemak* adlı eserin ikinci baskısını *Tasvîr-i Efkâr* Matbaasında yapacaktır. Şinasi, *Telemak Tercemesi* başlıklı yazısında bunu duyurur. Yazıda hem eserin hem de Yusuf Kâmil Paşa'nın övülmesine şahit oluruz. Şinasi için *Telemak* görünürde bir aşk hikâyesi olsa da adalet ve doğruluk gibi tüm kuralları içine alan bir kanun kitabıdır: "surette efsane-i aşkı nâkil gibi ise de, mânada adl ü dâd ile efrâd-ı nâsı ber-murad etmekten ibaret bulunan tedbir-i mülk kavâid-i külliyyesini şâmil bir kanun-ı hikmettir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 149)

İlk defa 1859'da çevrilen, 1862'de neşredilen *Telemak*'ta bir hükümdarın nasıl olması gerektiği anlatılmaktadır. Hükümdar, kanunlara riayet etmeli ve halkının menfaatlerini korumalıdır. Yusuf Kâmil Paşa çevirisinde hükümdarın halkını Allah'ın emaneti şeklinde görmesi ve onların güvenliğini sağlaması gerektiği üzerinde durmuştur. Yusuf Kâmil Paşa'nın çevirisinde hükümdarın halkın canını, malını ve ırzını koruması gerektiği vurgulanır. Bu ibarelerle doğrudan Tanzimat Fermanı'nda da karşılaşmaktayız. (Aktürkoğlu, 2023)

Buradan hareketle Şinasi'ye göre insanların devlet idaresinden arzuladıkları "adl ü dâd" kavramları etrafında teşekkül eden kanunların önemini vurgulayan *Telemak*'ın *Tasvîr-i Efkâr* Matbaasında niçin basıldığını anlarız. Bu eser Yusuf Kâmil Paşa için de Şinasi için de tesadüfi olarak çevrilmiş ve basılmış bir eser değildir, bu eser Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nda ısrarla üzerinde durduğu kavramları içinde barındıran bir romandır. "Adl" ve "kanun"un üstünlüğü Şinasi'nin düşünce dünyasının ve kasidelerinin merkezinde yer alan mefhumlardır.

Şinasi 1272 tarihli kasidenin sekizinci beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarının ülkeye ve devlete kalıcılığı sağlayacağını, saltanata bağımsızlığı yeniden kazandıracağını söyler:

> Öyle kanûn-ı müebbed ki verir ez-ser-i nev
> Devlet ü mülke bekâ saltanata istiklâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Beytin devamında ise "Mahv ü ifnâ değil ıslâh-ı beşerdir maksûd/Şem'i ıtfâ kolay ammâ ki ne güçtür iş'âl" (Parlatır, Çetişli, 2005: 7) diyerek kanunların amacının ıslah etmek olduğunu söyleyecektir. Bknz:

Bununla birlikte 1274 tarihli kasidenin dokuzuncu beytine göre Paşa'nın kanunu hürriyet belgesi vazifesini görmüştür. Zira Paşa'nın koyduğu kanun, Sultan'a bile haddini bildirmektedir:

> *Bir ıtık-nâmedir inşana senin kanûnun*
> *Bildirir haddini Sultân'a senin kanûnun* (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

1265 tarihli kasidenin kırk ikinci beytinde de doğrudan Tanzimat Fermanı ile Mustafa Reşit Paşa'nın eş tutulduğunu görmekteyiz. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın ünvanı âleme ferman olarak yayılmıştır ve padişahın kaybolmuş buyruğunu tekrar namlı ve nişanlı hâle getiren kişidir Mustafa Reşit Paşa:

Safha-i âleme menşur olarak unvânın
Etdi tevkî'î-yi güm-geşteyi bî-nâm ü nişân (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Şinasi 1265 tarihli kasidesinde de Mustafa Reşit Paşa'nın kanun yapıcılığını övmüştür. Öyle ki altmış sekiz beyitlik kasidenin dördüncü beytinde buna değinerek Paşa'nın bu özelliğinin Şinasi'nin nazarında ne kadar mühim olduğunu bizlere bir de bu hususla gösterir. Beyte göre tüm tarih mecmualarına baksak Mustafa Reşit Paşa gibi kural koyucu bir Divan melikiyle karşılaşamayız:

İşte envâ'-i mecellât-ı tevârîh-i selef
Var mı zâtı gibi düstûr-ı mülûkî-dîvân (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Kasidenin yirmi üçüncü beytinde ise İbn Sina'nın Paşa'nın mülke vaaz ettiği kanunlarını görebilseydi *Şifa* adlı eserinde kanunlarından etkileneceğini söylemiştir:

Mülke vaz'etdiği Kanûn'u göreydi andan
Bû-Alî eyler idi kesb-i Şifâ-yı îkan (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

İslam Meşşai okulunun en büyük filozofu olan İbn Sina, aynı zamanda Orta Çağ'da tıbbın en önde temsilcilerinden biridir. (Alper, 1999) Beyitte geçen "Şifâ" ile kastedilen "Kitâbü'ş-Şifâ" adlı eser ise "İslâm felsefesi geleneği yanında topyekün İslâm düşüncesi tarihinin de büyük bir klasiğidir. Filozofun kendi ilimler tasnifine dayalı olarak kaleme aldığı eser, onun terminolojisinde felsefî ilimler veya aklî ilimler diye geçen çok sayıda disiplini konu edinir. Eserde mantıkla temellenen felsefî araştırma tabiat felsefesi ve matematik ilimleriyle bilimsel boyutlar kazanır, metafizikle taçlanır, peygamberliğin ispatı meselesiyle son bulur." (Kutluer, 2010: 131)

Kasidenin yirmi dokuzuncu beytinde ise hükümleriyle efsanevi Makedonya Kralı Büyük İskender'i geçtiğini söyleyerek Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarının gücünü Büyük İskender'in başarılarından yukarıya koymaktadır:

Geçdi İskender'i hükmen hikemen Ristô'yu
Hâsılı etdi meşâhir-i izâma rüçhân (Parlatır, Çetişli, 2005: 14)

"Ferman" kavramıyla Şinasi'nin *Arı ile Sivrisinek Hikâyesi* adlı fablında da karşılaşmaktayız. *Arı ile Sivrisinek Hikâyesi*'nde Arı ile Sivrisinek'in birbirleriyle üstünlük yarışına girdiklerini görürüz. Sivrisinek, bir gün bir bal arısı görür ve başlar Arı'ya kendini övmeye. Sivrisinek'e göre kendisi hür ve korkusuzdur, istediği saraya girer, istediği güzeli öper, kâh dans eder kâh şarkı söylerken Arı sürekli çalışmak zorundadır ve bundan ancak insanlar faydalanmaktadır. Arı, Sivrisinek'e şöyle cevap verir: Sineklerin bir başbuğu yani Kraliçeleri yoktur, sinekler bir güzelin yanağını bulamadıklarında pis bir ayağı öperler, sineklerin şarkı söylemeleri yani vızıltıları insanlar için derttir, bir insan öfkelenirse sineği hemen öldürebilirken arılar için mum ve bal yapmak birer zevktir, arılar mumlarıyla ve ballarıyla tüm âleme zevk ve şevk verirler.

Gülden Vicir, *Arı ile Sivrisinek Hikâyesi*'nin narsist fabl kategorisinde olduğunu söyler. Narsist fabllarda "Ekserisini böceklerin oluşturduğu kahramanlar kendi aralarında kıymet biçemedikleri değerlerini kimi zaman saldırarak kimi zaman sessiz kalarak kimi zaman da kibirli bir tavırla savunurlar. İyi ve kötü yanların ortaya çıkarılmasında önemli bir yöntem olan tartışma (müzakere), fablların esasının kurulduğu çatıdır." (Vicir, 2022: 212) Arı ve Sivrisinek, bu fablda birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışır, kendilerini över ve diğerini aşağı görür. Fénelon'un *Arılar ve İpek Böcekleri*'nde aynı konu işlenmektedir; bu iki fabl arasındaki tek fark, Arılar ve İpek Böcekleri'nde Sivrisinek'in yerini İpek Böceği'nin almasıdır. (Vicir, 2022)

Bu fablda Sinek, Arı'ya sineklerin bir başbuğa sahip olmadığını böylece hepsinin yüksek bir mevkide olduğunu söyleyerek böbürlenir:

Vâkı'â cinsine yokdur başbuğ
Geçinir her biriniz sâhib-i tuğ (Parlatır, Çetişli, 2005: 48)

Arı ise bir ferman üzere kendilerine bir baş seçtiklerinden ve böylece tek bir fırka etrafında tek bir gönül olduklarından bahsederek bir öndere sahip olmanın gerekliliğinden ve güzelliğinden bahseder. Buradan hareketle söylebiliriz ki Şinasi için fermanlara ve bir yöneticiye uyulması düzeni beraberinde getirir:

Biz ki ya'sûbe olup ferman-ber
Fırkamız yek-dil olur ser-tâ-ser (Parlatır, Çetişli, 2005: 48)

Şinasi, *Tercemân-ı Ahvâl Mukaddimesi*'ini de benzer kavramlar ile örmüştür. Şinasi'ye göre kanunlarla belirlenmiş görevleri olan halk, vatanının menfaatleri için fikir beyan etme hakkına sahip olmalıdır: "Mâdâm ki bir hey'et-i ictimâiyyede yaşayan halk bunca vezâif-i kânûniyye ile mükelleftir, elbette kâlen ve kalemen kendi vatanının menâfiine dâir beyân-ı efkâr etmeği cümle-i hukûk-ı müktesebesinden addeyler." (Parlatır, Çetişli, 2005: 165) Böylece Şinasi, "Türk toplumunun demokratik olarak kendisini ifade etmesi gerekliliğinin belki de ilk örneğini sergilemiştir." (Taş, 2018) Tanpınar (2013) da Şinasi'de gazeteciliğin sadece halk için olmadığını, Şinasi'de gazetecilik kavramının halkın ifade aracı hüviyetini kazandığını, böylece devlet eliyle başlatılmış yenileşmenin tarafının değiştiğini ifade eder. "Şinasi'nin Islahat Fermanı'nda belirtilen hak ve vatandaşlığın fikri temellendirmesini gazetecilik ve fikir özgürlüğü üzerinden yaptığını göstermektedir." (Öztürk, 2020) Islahat Fermanı'nın altıncı maddesine göre gayrimüslimlerin padişahın izniyle oluşturacakları komisyonlarda kendilerine verilen hakları ve yapılan düzenlemeleri tartışacakları cemaatlere serbestlik verilmiştir. (Gümüş, 2008) Öztürk'ün Islahat Fermanı ile Şinasi'nin gazetecilik ve fikir özgürlüğü anlayışı arasında kurduğu benzerliğin bu madde ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Yuva'ya göre de (2017) Şinasi, gazete gibi bir araçla halk ve iktidar arasındaki köprüyü kurarak "umum halk"ın hem ödevlerini hem doğal haklarını öne çıkarır.

4.2. İhya, Islah ve Şifa

Şinasi, "ihya" ve "ıslah" ile bunlarla bağlantılı olan "şifa" kavramlarını yalnızca Mustafa Reşit Paşa'yı övmek üzere yazdığı kasidelerinde Mustafa Reşit Paşa'nın doğrudan fiillerine mahsus bir şekilde kullanmıştır. Tanzimat Fermanı'nın yapıcısı olan Mustafa Reşit Paşa koyduğu kanunlar ve getirdiği düzenlemelerle devleti yeniden ihya ve ıslah etmiştir. Canlandırmak, diriltmek manasında kullanılan "ihya" ve iyileştirme manasındaki "ıslah" ile Osmanlı mülkü elbette "şifa" bulacaktır.

> *"Reşit Paşa Abdülmecid döneminde altı defa sadrazamlık görevinde bulunmuştur. Sadrazamlığa ilk defa 1846 Eylül'ünde getirildi. 1839 yılında ilan edilen fermanın getirdiği yenilikler konusunda fazla bir icraat yapılmadığını gördü¨ ve değişiklikler yapmak için çeşitli çalışmalar yürüttü. Özellikle devlet yönetimi, eğitim ve hukuk alanında yapılmaya başlayan değişimler, devlet ricalinin tutucu kesiminin tepkisiyle karşılaştı. Bunun neticesinde Reşit Paşa, 1846-52 dönemlerinde üç defa istifa etmek durumda kaldı. Fakat her seferinde kısa aralıklarla yeniden sadrazam olup değişiklik fikirleri için çabalarını devam ettirdi."* (Yıldırım, 2016: 40)

Şinasi 1272 tarihli kasidenin dokuzuncu beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarını kastederek bu kanunların amacını açıklar. Şinasi'ye göre kanunların amacı yok etmek değil ıslah etmektir:

> *Mahv ü ifnâ değil ıslâh-ı beşerdir maksûd*
> *Şem'i ıtfâ kolay ammâ ki ne güçtür iş'âl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Kanunun maksadını/amacını açıklayan bu beyit çok önemlidir. Bu beytin önemi sadece fikrî zemininden kaynaklanmaz. Bir şiirde kavramların ne olduğuna dair bir açıklamaya gitmek o zamana kadar ancak Şinasi'nin yapabildiği bir şeydir. Şinasi kanunların amacını tasvir ederken mum benzetmesinden yola çıkar. Nasıl ki mumu söndürmek kolay alevlendirmek zor ise kanunların amacı da yok

etmek değil ıslah etmektir. Elbette ıslah etmek, yok etmekten çok daha zordur tıpkı mumu yakmak gibi.

Şinasi, 1265 tarihli kasidesinin yedinci beytinde Tanzimat'ı devlet ve dine hayat veren (muhyi) olarak tanımlar. Bu ferman ile Mustafa Reşit Paşa, hakkı batıldan ayırmış ve Rahman'ın din kaidelerine mazhar olmuştur:

> *Muhyî-i devlet ü dîn muhteri-i Tanzîmât*
> *Mazhar-ı feth-i mübîn mazhar-ı şer'-i Rahmân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Bu iki beyitle görürüz ki Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa kanunları/Tanzimat Fermanı ile devleti ve dini ihya ve ıslah etmiştir.

Vahiy yoluyla kalemi eline alan, düşüncelerinin büyüsüyle kılıcı bir ejder haline dönüştürüp devletin sulhunu koruyan, yazdığı kanunlarla batıl olanı ortadan kaldıran Mustafa Reşit Paşa'nın 1272 tarihli kasidenin on beşinci beytinde milletin yeniden canlandırması için Allah tarafından gönderildiği söylenmiştir:

> *Hak seni milletin ihyâsına etmiş meb'ûs*
> *Dehenin mu'cize-gûdur sühanin sihr-i helâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Bu fikrin tekrarlandığı bir başka beyit ise 1274 tarihli kasidenin ilk beytidir:

> *Gelelim zât-ı Reşîd'in şerefi mebhasine*
> *Söz mü var devleti ihyaya olan meb'asine* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

(Mustafa Reşit Paşa'nın Hak tarafından meb'us edilmesi hakkında bk. s. 73)

Şinasi daha ilk beyitten Mustafa Reşit Paşa'nın şerefi konusu üzerinde duracağını bildirmektedir. Burada yukarıdaki beyti anlamlandırmak için üzerinde

durmamız gereken Şinasi'nin yine aynı kasidede şeref kavramını akıl ve irfan ile beraber anmasıdır: *Âdeme bâ'is-i şân akl ile irfân olmuş*. Bu beyte göre insana şeref veren akıl ve irfandır. Biz biliyoruz ki Mustafa Reşit Paşa, bu akıl ve irfana sahip yegâne kişidir ve devleti yeniden canlandırır. Mustafa Reşit Paşa'nın şerefi meselesi de bunlar üzerine bina edilir.

Bu beyitte "ihya" kavramı ile vurgulanan devletin Mustafa Reşit Paşa tarafından yeniden canlandırması meselesi 1272 tarihli kasidenin sekizinci beytinde "ez-ser-i nev" kavramı ile aynı karşılığa sahiptir: "Öyle kanûn-ı müebbed ki verir ez-ser-i nev/Devlet ü mülke bekâ saltanata istiklâl" (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

1274 tarihli kasidenin on birinci beytinde "Olmuş insâna ta'assup bir unulmaz illet/Hüsn-i tedbirin ile kurtulur andan millet" (Parlatır, Çetişlir, 2005: 9) diyerek taassup illetine düşmüş milleti Mustafa Reşit Paşa'nın tedbirleriyle kurtardığını söyledikten sonra Şinasi şöyle devam etmektedir:

> *Andırırsın o tabîbi ki ne dem verse ilâç*
> *Iztırâbından anı hastası eyler iz'âç* (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Taassup hastalığına şifa veren Mustafa Reşit Paşa tabibe benzetilerek Paşa'nın ihya etme/ıslah etme/yeniden canlandırma özelliği burada iyileştiren/derman olan bir tabibe dönüştüğünü görmekteyiz. Fakat beyte göre hastalar, bu ilacın verdiği acıdan dolayı tabiplerini rahatsız ederler.

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'yı hastaları tarafından rahatsız edilen bir tabibe benzeterek Paşa'nın verdiği ilaçların hastalara acı geldiğini niçin söylemiştir? Bu soruya ancak o devrin aktüalitesiyle yanıt verebiliriz. Ferman halk tarafından nasıl karşılandı, halk uyum sağlamakta ne derece zorlandı?

Karal'a göre (1983) başlıca itiraz "cahiller sınıfından" gelmiştir, Hristiyan tebaa ile Müslüman tebaanın eşitliğine dair hoşnutsuz sesler yükselmiştir, bunun yanı

sıra eski rejim kurallarına alışagelmiş devlet büyükleri de bu cahil halka uymuştur. Halil İnalcık da Enver Ziya Karal ile aynı doğrultuda düşünceler kaleme almıştır: "Reformları her zümre kendi bakımından yorumlamağa girişti. Müslüman ahali umumiyetle gayrimüslimlere verilen müsaadelerden hoşlanmadı. Ulemâ ve âyân, hattâ bazı valiler, müslüman halkı tahrikten geri kalmadılar. Balkanlarda gayrimüslim reâyâ büyük ümitlere kapılarak her tarafta sabırsızlık ve kaynaşma gösterdiler." (İnalcık, 1964: 624)

Nitekim bu teşbihin bir benzerini 1265 tarihli kasidenin on yedinci beytinde de görürüz. İbn-i Hakim dahi Mustafa Reşit Paşa kadar bedene ve göğse bu kadar şifa verip derman olmamıştır:

Vermedi sadra şifâ buncaleyin İbn-i Hakîm
Beden-i mülke dahi etmedi bahş-i dermân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

4.3. Hak-Batıl

"Sözlükte 'gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakînen muttali olmak" anlamlarında masdar ve "gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey' anlamlarında isim olan hak kelimesi (çoğulu hukūk) genellikle bâtılın zıddı olarak gösterilir. (…) İslâm düşüncesinde hak kavramı genellikle 'dış dünyada gerçekten mevcut olan, mevcudiyeti sabit ve devamlı olan varlık, gerçeğe uygun bilgi, hüküm, söz' anlamlarında kullanılır." (Çağrıcı, 1997: 137, 138) "'Boşa gitmek, temelsiz ve devamsız olmak' anlamındaki butlân kökünden türeyen bâtıl, türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de otuz altı defa geçmektedir. Söz konusu yerlerde 'yalan' (el-Mü'min 40/78; Fussılet 41/42), 'boşa çıkan amel' (el-Bakara 2/264), 'çirkin, faydasız ve gayesiz iş' (Âl-i İmrân 3/191), 'Allah'ın dışında ilâh diye tapınılan put' (Lokmân 31/30), 'hakkı örten perde' (Âl-i İmrân 3/71), 'hakkın zıddı' (eş-Şûrâ 42/24), 'gerçek bilgiye dayanmayan delil' (el-Mü'min 40/5) gibi birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır." (Olguner, 1992: 147)

Şinasi'de "hak" kavramının her daim "kanun"la bir arada olduğunu görmekteyiz. İslam fıkhının temel kavramlarından biri olan "hakk"ın (Bardakoğlu, 1997) Şinasi'de hukuki bir işleve sahip olması bizce şaşırtıcı değildir. Şinasi'ye göre insanların birbirlerine üstünlük kurmak adına zor kullanmalarını önüne geçmek için insan aklıyla kanunlar koyar ve bu kanunlar hikmet bakımından hak ve adalet kavramlarını içerir:

Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Bu, adalet ve hakka kimi insanlar din adını verirler ve kanunların insanların güç yarışlarının önüne geçmesiyle nefsin arzu ve istekleri de zincirlenmiş olur:

Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefs ü hevânın boğazına zencîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Fakat bununla birlikte aynı sebepledir ki adalet ve hakkın düşmanı yine insanın kendisidir:

Bu adl ü hakkın adûsu yine beşerdendir
Olur muhâfızı ammâ ki hâme vü şemşîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Ama kalemi eline alan Mustafa Reşit Paşa, kan dökmeden yazdığı kanunlarla celladın batıl işini ortadan kaldırır. Böylece iki karşıt unsur olan "hak" ve "batıl"ın savaşını yazılan kanunlar sayesinde "hak" kazanır:

Hakk u insâf ile kan etmeden ettin kanûn
Oldu bâtıl işi cellâd-ı le'îmin battal (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

4.4. Tedbir

Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'yı övdüğü 1272, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerinde yine Mustafa Reşit Paşa'nın aldığı tedbirleri övdüğünü görmekteyiz. 1272 tarihli kasidenin beşinci beytinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın adalet ve hikmetle düşünerek tedbirler alan bir kahraman olduğunu söylemiştir:

Adl ü hikmetle eden sen gibi re'y ü tedbîr
Kahramândır ne kadar etmese de ceng ü cidâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Mustafa Reşit Paşa hem "re'y" hem de "tedbîr" edendir. "Re'y" TDK'ye göre "düşünce, görüş, fikir"; Devellioğlu sözlüğüne göre "görme, görüş" demektir. "Tedbîr" ise Devellioğlu sözlüğüne göre "bir şeyi temin edecek veya önleyecek yol, çare" demektir. Buradaki fikir/re'y ve tedbir beraberliğinin bir benzerini 1273 tarihli kasidesinin ilk beytinde akıl ve tedbir beraberliğinde de görmekteyiz:

Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Aynı kasidenin üçüncü beytinde aklın bu "tedbîr" etme yani düzenleme özelliği, güneşe benzetilerek açıklığa kavuşturulur:

Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur
Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhir (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Nasıl ki güneş ışığı, renkleri gözler önüne sererse aklın ışığı da güzellik ve çirkinliği birbirinden ayırır. İlk beyitte akıl, gönlün istek ve arzularını düzenlemekteydi. Bu düzenleme işi, bu beyitte güzel ve çirkinin birbirinden ayrılması şeklinde daha ayrıntılı bir hale getirilmiştir. Şinasi'nin tercih ettiği sözcükler ile konuşacak olursak "tedbîr" ve "tefrîk" akla dair hususlar olarak kaside de yer bulmuştur.

"*İnsan gönlüne doğan her şeyi hemen ilk doğduğu gibi söylemez ve umumiyetle de söyleyemez. Çünkü bu aşamada düşünce hamdır. Geçirmesi gereken evreleri geçirmemiştir, yani pişmemiştir. Bu küçük tohumu büyütmek ve çiçeklendirmek için devreye akıl girmektedir. Çünkü gönle doğan arzu ve isteklerin hangisinin gün yüzüne çıkmasının doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirleyen temel mekanizma (süzgeç) akıldır.*" (Dayanç, 2006: 87)

1272 tarihli kasidede adil ve hikmetli düşüncelerle Mustafa Reşit Paşa'nın tedbirler aldığını söyleyen Şinasi,1273 tarihli kasidenin yirmi ikinci beytinde kurtuluşu Paşa'nın adalet dolu günlerinde aradığını söyleyerek Mustafa Reşit Paşa'nın akılcı tedbirler aldığından bahsetmektedir:

Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-ı reşîdin eder buna tedbîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

1274 tarihli kasidesinde de Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın hüsn-i tedbirleri sayesinde milletin taassuptan kurtulacağını bildirmektedir:

Olmuş inşana ta'assup bir unulmaz illet
Hüsn-i tedbirin ile kurtulur andan millet (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Nitekim Şinasi 1274 tarihli kasidesini şu dua ile bitirir:

Bin yaşa devlet ü ikbâl-i fahîmânen ile
Mülkü tedbir ederek akl-i hakîmânen ile (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın yüksek mevkiine, yüce talihine ve hikmetli aklıyla mülkü idare etmesine/memleket için tedbir almasına dua etmiştir.

Özetle Şinasi'deki "tedbir" kavramını incelediğimiz zaman şu veriye ulaşmaktayız: Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın tedbirlerinin akıllıca, adil ve

hikmetli olduğunu ve tüm bu özellikleriyle cahilliği ortadan kaldıracağını düşünmektedir.

4.5. Kalem-Kılıç, Sulh-Savaş, Düşman, Ordu, Askerlik, Düşmanların Osmanlı Devleti'ne İmrenmesi

1272 tarihli kasidenin 10. beytinden itibaren 1273 tarihli kaside de geçen kalem-kılıç kavramlarıyla karşılaşırız. Şinasi, 1272 tarihli kasidede kılıcı insanoğlunun el emeği olarak tanımlarken İlahi bir levha olan, Allah'ın kader levhasını yazması anlamına gelen "levh ü kalem"in yüce Allah'ın bir yaratması olarak bilindiğinden bahseder:

Seyf nev'-i beşerin sun'-ı yedidir lâkin
Denilir levh ü kalem hâliki Rabb-i müte'âl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

İslam âlimleri ayet ve hadislerden hareketle kalem hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Yusuf Şevki Yavuz'un (2001) aktardığına göre âlimler naslardan hareketle iki çeşit kalem olduğunu belirtirler: biri insanların öğretim ve öğrenim aracı olan maddi kalemken diğeri ilahi yahut manevi kalemdir. Bütün nesneler ve olaylar hakkında vuku bulacak olayların bulunduğu levh-i mahfuzu yazan bu ilahi kalemdir. Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah kalemi yaratınca ona kıyamete kadar vuku bulacak olan her şeyi yazmasını emretmiş, o da yazmış ve artık bir daha yazmamak üzere kalem kurumuştur" (*Müsned*, V, 317; Buhârî, "Ḳader", 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 67; aktaran Yavuz, 2001: 244) Beyitte geçen "levh ü kalem" ile bu ilahi kaleme işaret edilmektedir.

Alak suresinde geçen şu ayetlerle Allah'ın insana kalem kullanmasını öğrettiği buyrulmuştur: "Oku! Kalemle (yazmayı) öğreten, (böylece) insana bilmediğini bildiren rabbin sonsuz kerem sahibir." (el-Alak 96/3-5) Tefsirlerde, burada geçen kalem sözcüğüyle kastedilenin yazma aracı olan kalemden ibaret olmadığı belirtilir. Kalem vasıtasıyla ilimler, hikmetler ve tüm tarihsel bilgiler kaydedilip

başkalarına aktarılmış ve kalıcı hâle getirilmiştir. Nazil olan kutsal kitaplar da yine bu araçla yazılmıştır. Özetle söyleyebiliriz ki kalem, uygarlıkların sürekli hâle getiricisi ve cehaletin önleyicisidir. Bundan sebeple kalem kelimesiyle kastedilen tüm okuma, yazma ve bilgi alma araçlarını kapsamaktadır. (Yazır: 1938; Karaman, v.dğr.: 2020)

Nitekim beytin hemen devamında kalemin Mustafa Reşit Paşa'nın eline geçtiğini görürüz. Mustafa Reşit Paşa kalem ile -beyitte geçen kelime ile söyleyecek olursak "hâme" ile- "levh-i beyân" üzerine hayallerini nakşeder:

> *Ne acep minkaşedir hâme senin destinde*
> *Dem-be-dem levh-i beyân üzre eder nakş-ı hayâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Böylece diğer beyitte geçen "levh ü kalem" burada ayrı ayrı "hâme" ve "levh" sözcükleri ile tamamlanmış olur. İlahi bir boyutu olan "levh ü kalem"in Mustafa Reşit Paşa'nın eline geçmesi bahsini Şinasi; bir sonraki beyitte biraz daha ileriye götürerek kaleme vahiy yoluyla kutsal bir güç indiğini, kalemin sadece hayalleri değil adeta ruhun özünü resmettiğini söyler:

> *Resm eder cevher-i ruhu nerede kaldı hayâl*
> *Kim ana kuvve-i kudsiyye eder vahy inzâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Aslında bu beyit ile Reşit Paşa'ya peygamberlik vasfı yüklenmeye başlanmıştır. Tabii burada, klâsik edebiyatımızdaki şairlerin Allah'ın onlara bağışladığı bir ilham ile yazdıklarını göz önünde tutmamız gerekir. (Bk. s. 71)

Bu kalem eğer ki Mustafa Reşit Paşa'nın yeni fikirlerini tasvir ederse Şinasi'ye göre bütün âlem bu yeni fikirlere yahut levhaya bir tanrıça gibi tapacaktır:

> *Etse tasvîr eğer ol minkaşe bikr-i fikrin*

Tapınır âlem ana suret-i ma'bûde misâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

Önce hayalleri yazan bu kalem, sonrasında ruhun özünü resmeder vaziyetteydi. Bu beyitte ise bikr-i fikr yani yeni fikirleri tasvir etmektedir. Mustafa Reşit Paşa yeni fikirleri tasvir ettiğinde herkesin (tüm âlemin) ona tapacağı söylenmektedir. Şinasi bu tapınmayı bir dişi bir heykel üzerinden örneklemiştir.

1273 tarihli kasidenin ilk beytinde belirtilen, aklın düzenlediğini ifade etme işlevini üstlenen dilin/lisanın yerini, 2. beyitte bazen kalem alır ve bu kalem, insanın düşüncelerini tasvir eder:

O tercümâna bedeldir kalem gehî elde
Eder tasavvurunu cism-i nâtıkın tasvîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Dil/lisanın yerine kalemin geçmesi boşuna değildir. İnsandan adalet ve hakkı koruyacak olan ise kalem ve kılıçtır (hâme vü şemşîr). Kalemin temsil ettiği gücü Tanzimat döneminde aydınlar üzerine almıştır. Kılıç ise imparatorluğun gücünün timsalidir. Bu iki gücün bir arada çalıştığını bir sonraki beyitte daha açık bir şekilde görüyoruz:

Bu adl ü hakkın adûsu yine beşerdendir
Olur muhâfızı ammâ ki hâme vü şemşîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Kalem kılıç olup aklın debîr ü cellâdı
Biri işâret ederse biri eder tedmîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Kalem ve kılıç, aklın yazıcısı ve celladıdır. Kalem, işaret eder; kılıç, yok eder. Bir düşünceyi anlatmaya/göstermeye yarayan "işaret" kavramı ile helâk etmek anlamındaki "tedmîr" kavramlarının bir aradalığı ince bir ipin üstünde ilerlemeyi, derin bir ahengi gerektirir. Şinasi de bunun farkındadır ve böyle bir akla sahip yüce, tek bir şahsiyet vardır ki o da Mustafa Reşit Paşa'dır:

Bu sırr-ı hikmeti fehme gerekdir akl-ı Reşîd
Ki akl-ı külle verir hayret andaki te'sîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Şinasi, yukarıda bahsettiğimiz kalem ile kılıcın, yazıcı ile celladın bir arada bulunuşunu bu beytinde "sırr-ı hikmet" olarak niteler. Bu hikmetin sırrını kavramak için ancak Reşit Paşa'nın aklı gereklidir. Reşit Paşa'daki/Reşit Paşa'nın aklındaki tesir gücü "akl-ı küll"e dahi hayret verir. Akl-ı küll; "tabiatta görülen umûmî aheng"tir, mecazen ise Cebrail meleğidir (Devellioğlu, 2017, 26). Her şeyi kavrayan bu akıl, doğadaki uyumu/ahengi tesis eden bu güç, Cebrail bile Paşa'daki bu tesir gücüne hayret edecekse Paşa'nın kalem ile kılıç arasında kurduğu denge o kadar hassas demektir.

Şinasi'nin nazımlarının yanı sıra "kılıç", "kahramanlık", "sulh", "savaş" gibi kavramları Cerîde-i Askeriye adlı gazete yazısında da kullandığını görürüz. *Cerîde-i Askeriye* adlı yazısında Şinasi, Osmanlı'nın kahramanlıklarını över: Babası asker olan Şinasi'nin kendisi de Tophane Müşirliğinde çalışmıştır. Askeriye ile olan bağını biyografisinde de bulduğumuz Şinasi'deki bu damar, Türk edebiyatında Namık Kemal'den Mehmet Akif'e kadar ilerler.

> "*İşte bu dâvayı suret-i tevâtürde isbata kâfî olacak âsarı gösteren milletlerin biri Millet-i Osmaniye'dir ki avamından herbiri cengâver ve zaten asker oğlu asker olup, fezail-i kahramanî ile müsellâh ve akaîd-i râsiha ile müveşşah oldukları için, muzafferiyyetin esbâb-ı zâhiriyyesi olan levâzım ve maarif-i harbiyeleri mükemmel oldukça, kendilerine âlemin baştan baş askeri denilebilir, ki bu kaziyyeyi dost ve düşman itirafa mecburdur*." (Parlatır, Çetişli, 2005: 155)

Şinasi bu yazıda, "Hâzır ol cenge eğer ister isen sulh u salâh mâ sadakı üzre, şimdi bir millet ne kadar cenkci olursa, ol kadar sulhcu olmak lâzım geleceği bedihî bulunmuştur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 156) der. *Karadağ* yazısında karşılaştığımız, Abdülhak Hamit Tarhan'ın dedesi Abdülhak Molla'nın "Hâzır ol cenge eğer istersen sulh u salâh" dizesiyle burada da karşılaşırız. Çünkü Şinasi'ye göre bu yazıda da belirttiği üzere bir millet ne kadar savaşçı olursa o

kadar barışçı olmak zorundadır. Şinasi'ye göre sulh için savaşmak gerekmektedir ve bu zaferle tüm devletler kurtuluşa erecektir. Şinasi'nin tüm bu isyanlara bakışından anlamaktayız ki o Osmanlılık düşünceyi sıkı sıkıya bağlı bir münevverdir ve bu hususta devletin otoritesine güvenmektedir.

Osmanlı cihat eden bir millettir ve mücahitlik sıfatı ona kahraman atalarından miras kalmıştır. Osmanlı milletinin ataları kılıçlarını adaletli elleriyle çekmiş ve parlak kılıçlarıyla tüm dünyayı aydınlatmışlardır: "Bu mücahit millete askerlik sıfatı ecdadı olan kahramanlardan mevrustur, ki dest-i adaletle sell-ettikleri seyf sayesinde tevsi-i mülk eyledikleri misillû, lem'a-ı şimşirleri bir iklime pertev-bahş olmadan evvel avaze-i şöhret-i galibiyyetleri münteşir oldukça, semi'nâ ve eta'nâ cevabı ile telâkkî olunurdu." (Parlatır, Çetişli, 2005: 155) Yabancı devletlerin düzenin sağlayıcısı Osmanlı Devleti'dir. Savaşmak artık düşmanlıklarla ilgili sebeplerden dolayı değil, her bir devlet ve milletin bağımsızlık haklarının muhafazası içindir.

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu en çok meşgul eden olaylardan biri de Fransız İhtilali'nden sonra tüm dünyayı etkisi altına alan milliyetçilik fikri neticesinde çıkan azınlık isyanlarıdır. Özellikle Balkanlarda yoğunlaşan isyanlardan biri de Karadağ isyanıdır. *Karadağ* adlı yazısında Şinasi'nin bu konuya değindiğini görürüz. Şinasi meselenin öteden beri devam ettiğini ama dönemin politik gerekliliklerinden dolayı Karadağ meselesinin tam anlamıyla çözümlenemediğini bu meseleyi çözmeye dönemin saltanatlı padişahının muvaffak olacağını söyler: "bu vakitlere imtidât ve iştidâdı Karadağlı dedikleri bâğilerin müstehak oldukları mücâzât-ı lâzimenin devr-i sâbıkta icrâsı mertebe-i vücûbu geçmiş iken, ol vakte mahsûs bir politikaya mebni kesb-i teahhur eylemesinden neş'et etmiştir. Her ne ise, telâfî-i mâfât saâdeti, ahd-i cedîd-i saltanat-ı seniyyeye mukadder imiş." (Parlatır, Çetişli, 2005: 170) Buradan hareketle söyleyebiliriz ki Şinasi, Karadağ meselesine dair sürece oldukça hakimdir. "Karadağ olaylarının, bastırılması gereken zamanda bastırılamamasından dolayı, bu zamana kadar boş yere uzamasına işaret ettikten sonra, bundan hiç de yakınmadan, nasıl olsa bastırılabileceğini söyler." (Yaşar,

2005: 60) Şinasi alınan tedbirlerin uygulanmaya devam edilmesi sonucunda zaferin Osmanlı askerlerinde olduğunu söyleyerek Osmanlı ordusunu över ve ordunun kazanacağı bu zaferle tüm devlet ve milletlerin Osmanlının haklı davasını tasdik edeceklerini belirtir:

> "*Bu devâm sayesinde asâkir-i nusret-meâser-i şâhânenin gâlibiyyeti tezâyüd bulacağı ve böyle muzafferiyet kazanıldıkça her vakit ve mahalde ve bi'l-cümle düvel ve milelde hükmü düstûrü'l amel olan el-hükm'ül li'l-gâlib kelâm-ı hakîkat-irtisâmının mâsadakı üzre, Devlet-i aliyye bu mes'elede dahi tenfîz-i ahkâm ve merâmında inde'l-düvel bir kat daha hak kazanmış olacağı ednâ mülâhaza ile tebeyyün eder"* (Parlatır, Çetişli, 2005: 170)

Osmanlı ordusu öyle güçlüdür ki Padişah, askerlerini nereye sevk etse oradaki dağ gibi düşmanı mahvedeceğini hasımlarımız bile söyler yeter ki hakkı konuşan kimseler olsunlar: "Asâkir-i padişâhî, kuvve-i tedbîr-i hakîmâne delâleti ile her nereye sevkolunsa, savlet-i kahramâne ile dağ gibi düşmanını pâymâl edeceğini munsif olan hasım dahi teslim eyler" (Parlatır, Çetişli, 2005: 170)

Gerçekten de 23 Ağustos 1862 tarihinde Ömer Paşa komutasındaki Osmanlı birlikleri isyanı bastırmıştır. (Danişmend, 1972) Bu yazı ise 3 Temmuz 1862 yılında neşredilmiştir.

> "*Zaferden yaklaşık bir buçuk ay önce, öngörülü bir gazeteci olarak Şinasi, yüz yıldan daha uzun bir süredir devam etmekte olan bu soruna, artık nihayet verilmesinin zamanı geldiğini düşünmekte ve sanki bunu bir plan gibi sunmaktadır. Harekatın hazırlıklarının ve ilgili bölgeye varılmasının alacağı süre yaklaşık olarak bir ay tahmine edilebilirse, makalenin yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra kararın alındığı tahmin edilebilir. Bu da Şinasi'nin gündemi ne kadar yakın ve doğru tespitlerle ortaya koyabildiğinin bir göstergesidir*." (Yaşar, 2005: 60)

1273 tarihli kasidede dilin yerini kaleme almasını Şinasi, 1265 tarihli kasidesinin beşinci beytinde bu kadar detaylı bir kompozisyon ile sunmasa da belirtmiştir diyebiliriz:

Kalem-i kâtib-i cân levhe edip böyle rakam
Eder evsâfını sükkân-ı felek vird-i zebân (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Canın kalem kâtibi olan Mustafa Reşit Paşa, feleğin sakinlerinin ve dilin zikirlerinin vasıflarını yazmıştır. Bununla birlikte 1265 tarihli kasidenin 15. beytinde de kalemini övdüğü Mustafa Reşit Paşa'nın kılıcını över:

Kısm-ı â'dâyı edip kabza-i teshîrine bend
Seyfine oldu kâsemler kılıcı rûh-ı Sinân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Şinasi, bilhassa 1265 tarihli kasidede de Mustafa Reşit Paşa'nın kahramanlıklarını, savaşçı özelliklerini övmüştür. Zamanın adalet yapıcısı olan Mustafa Reşit Paşa, düşman saflarını yarıp geçen bir yiğittir ve düşman korkusundan ormana kadar kaçar:

Sadr-ı gerdûn-azamet dâver-i Dârâ-dârât
Safder-i sa'd-sıfat dâd-ger-i devr-i zamân (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Sevk-i ceyş etsen eğer harbe teberdâr-âsâ
Düşmen-i rû-siyeh ormana kaçar çün hayvân (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

Mustafa Reşit Paşa, düşmanları kabzanın esirine bağlamıştır. Yine kahramanlıkları ve başarısıyla ünlü eski Osmanlı sadrazamı Sinan Paşa'nın ruhu dahi Mustafa Reşit Paşa'nın kılıcına yemin eder:

Kısm-ı â'dâyı edip kabza-i teshîrine bend
Seyfine oldu kâsemler kılıcı rûh-ı Sinân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Mustafa Reşit Paşa'nın aynı kasidede bir başka eski Osmanlı sadrazamı Rami Paşa'yla da kıyaslandığını görmekteyiz. Rami Paşa meydan okuyarak okunu atıp yayını assa dahi Mustafa Reşit Paşa'nın menzili gibi bir menzile sahip olmamıştır:

Böyle bir menzil-i tâm almadı Râmi bir kez
Gerçi meyddân okuyup attı okun astı kemân (Parlatır, Çetişli, 2005: 13)

Aynı kasidenin fahriye bölümünde de bu kez Şinasi'nin kendi kalemini/dilinin kılıcını/nazmını övdüğünü görmekteyiz:

Benim ol hüsrev-i evreng-i nebâgat ki eder
Düşmenân-ı hüneri tîğ-i zebânım tersân

Feleğe bâ'is-i rif'atdır ederse Bercîs
Eser-i kilkimi ârâyiş-i tak-i Keyvân

Derd-mendân-ı sühan hâce-i hâmemden eğer
Nüsha-i nazmımı ahz etse bulur râhat-ı cân (Parlatır, Çetişli, 2005: 16)

Abdülmecit'in Trablusgarp'ta bir topçu kışlası yaptırması üzerine Şinasi'nin düştüğü tarihte de kılıç kavramıyla karşılaşırız:

Esîr etti bizi ammâ kemâl-i lûtf u adliyle
Etâ'at seyfehü'l-a'dâ bi tav'in lâ ma'a'l-i ikrâh

Fürûğ-ı tîği mihr âsâ erişmiş şarktan garba
Lenâ ezkâruhü innâ fe innâ zehretü'l-efvâh (Parlatır, Çetişli, 2005: 35)

Bu mülemmaya göre Padişah, düşmanın kılıcına isteyerek uymuştur ve kılıcının parlaklığı güneş gibi Doğu'dan Batı'ya her yere erişmektedir. Şinasi,

Abdülmecid'in düşmanın kılıcına isteyerek uyduğunu söyleyerek Padişah'ın yenilikçiliğini vurgulamıştır.

> *"Abdülmecid, III. Selim ve II. Mahmud'un giriştikleri yenilik hareketlerini ve sonuçlarını bilerek işe başlamıştı. Özellikle II. Mahmud'un 1826'dan sonra başlattığı yenileşme hareketinin devamını sağlayarak 22 yıl süren saltanatı boyunca başta hükümet örgütü olmak üzere hemen hemen bütün kurumlarda yeni düzenlemeler yapmıştır. … Gerekli gördüğünde meclis'in (Meclis-i Vâlâ) çalışmalarına katıldı. Bütün alanlarda yapılacak yenilikleri öncelikle komisyonlara hazırlattı. Sonra da özel meclislerde tartışılmasını sağladıktan sonra, Meclis-i Vâlâ'ya göndererek kararlaştırıp onaylıyarak yürürlüğe koymayı kesinlikle benimsedi ve benimsetti. Demokratik yönetimlerde, günümüzde de aynen uygulanan bu kuralların 1840'larda Türkiye'de geçerli kılınması üzerinde önemle durulacak yenilikti."* (Çadırcı, 1988: 602, 603)

Bu tarihte Abdülmecid Han'ın ordunun şanını yücelttiği ve Allah'ın gazisi olduğu vurgusu da dikkate değer başka bir husustur:

> *Cünûdun şânını i'lâ eder Abdülmecîd Hân kim*
> *Hüve'l-mansûrü fi'd-dünyâ hüve'l-gâzî bi avn'illâh* (Parlatır, Çetişli, 2005: 35)

Bozcaada'da bir camiyi tamir ettiren Ali Paşa için düştüğü tarihte Şinasi, minarelerde ezan okundukça Allah'ın o cami hayrı için düşmanları gazaba uğrattığını söyler:

> *Menâ'irde ezân te'zîn olundukça hemân Allâh*
> *Ede ol câmi'ül-hayrı müebbed hasmını makhûr* (Parlatır, Çetişli, 2005: 67)

Düşman söz konusu olduğunda Allah'ın yardımının vurgulandığı başka bir manzume ise Şinasi'nin Abdülmecid Han için yazdığı marşta yinelenir:

Orduların etse sefer
Yol gösterir avn ü zafer
Mansûr olur her bir nefer
Düşman kalır bî-tâb ü fer (Parlatır, Çetişli, 2005: 21)

Bu marşta yinelenen başka bir konu da dirlik, düzenlik ve barış için savaşın gerekliliğidir:

Askerlerin hâzır-silâh
Kuvvetlenir sulh u salâh
Devlet bulur fevz ü felâh
Meşhûr olur bu ıstılâh (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

Terceme-i Manzûme adlı eserinde Şinasi'nin Lamartin'den çevirdiği şu dizelere baktığımızda savaşla alakalı düşüncelerinin genel seyrinden farklı bir manzara ile karşılaşmaktayız. Bu dizelere göre yerden yükselerek "dinle" diyen bir ses şöyle demektedir: Dünya bir mezar, şeref bir rüya iken savaşlara ne gerek vardır? Ey ölümlü insan, kılıcını kınına geri sok, savaşa gerek kalmadan bir gün herkes ölecektir. Bu dizelerde savaşsızlık övgüsünü ve faniliğin vurgulandığını görmekteyiz. Kılıçla kazanılan şeref bir rüyadır ve bir gün herkes kılıca gerek kalmadan ölecektir. Dünya, olağan hâliyle bir mezardır çünkü her doğan ölür:

Bir âvâze gelir yerden bize der böyle et isgâ
Niçündür harb ü teshîr arz iken kabr ü şeref rüyâ
Niyâma vaz' kıl şemşîri sabr eyle eyâ fâni!
Cemîi fevt olur bir gün bilâ-seyf ü bilâ hîcâ (Parlatır, Çetişli, 2005: 67)

4.6. Medeniyet

Arapça kökenli bir kelime olan "medeniyet", aslen Arapçada olmayan bir kelimedir yani doğrudan Osmanlı Türkçesinde türetilen bir kelime olarak

kullanıma girmiştir. Osmanlıda bu kelime Avrupa'da kullanılan Fransızca "civilisation" kelimesine karşılık oluşturulmuştur. Arapça "şehir" anlamına gelen "medîne"den türetilmiştir. Nitekim "civilisation" da Latincede "şehirli" anlamına gelen "civilis" kelimesinden türetilmiştir. (Baykara, 2007; Kutluer, 2003; Okay, 2020)

Mustafa Reşit Paşa, Paris'te elçiyken II. Mahmut'a yazdığı bir layihada "civilisation" ibaresini kullanır: "… civilisation usülüne, yani terbiye-i nâs ve icra-yı nizâmât hususlarına sa'y u ikdâm…" (Kaynar, 1985: 69) Mustafa Reşit Paşa için "terbiye-i nâs" ve "icra-yı nizâmât" olarak açıklanan "civilisation", halkın eğitilmesi ve kanunların uygulanması şeklinde anlaşılmış, 1837'den itibaren ise Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Sami Efendi'yle beraber "civilisation"ın karşılığı olarak "medeniyet" kavramı kullanılmaya başlanmıştır. (Güler, 2006)

Güler'e göre (2006) "medeniyet" kavramı "civilisation"ın karşılığı olarak bu dönemde kullanılmaya başlansa da "medeniyet" kelimesi Osmanlı aydınlarınca modernleşme döneminde icat edilmiş bir kavram değildir. "Medeniyet" kavramı İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin Türkçeye çevrildiği 1730 tarihten itibaren kullanıma girmiş bir kelimedir. "İbn Haldûn, modern Batı dillerindeki "civilisation" kelimesiyle karşılanabilecek olan "hadâre" terimini daha ziyade bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin incelmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirmek ister." (Kutluer, 2003: 297)

Tanpınar'a göre (2013) Tanzimat Dönemi'nin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. Güler'e göre de (2006) "medeniyet" kavramı bilhassa Tanzimat'tan sonra "değişim" ile özdeşleşen bir kavram hâlini almıştır. Okay'a göre (2020) medeniyet, Batı'nın üstünlüğüyle özdeşleştirilmiştir ve "esas maddeleri ilim ve teknikte terakki ile şehirler, ticarî hayat, sanayi ve bütün bunların doğurduğu günlük yaşama tarzındaki düzen, muaşeret ve hayatı kolaylaştıran usuller ve âletlerdir." (Okay, 2020: 21) Şinasi'nin gazete yazılarına baktığımızda da gerçekten medeniyet kavramı Okay'ın saydığı unsurlar etrafında teşekkül

etmiştir diyebiliriz. Şinasi, "medeniyet" kavramını *Ma'raz-ı Umûmî-i Osmânî*, *Ceride-i Askeriye*, *Mukaddime (Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin *Mukaddimesi*), *İnfâk-ı Muhtâcîn* ve *Seele* adlı gazete yazılarında kullanmıştır. Şinasi, *Ma'raz-ı Umûmî-i Osmânî*'de Avrupa'nın sanayi alanında yaptığı gelişmeleri kendi devletinin de tatbik etmesini ister, *Ceride-i Askeriye*'de askeri alanda yapılan ıslahatların Avrupa'nın olgun mertebesine ulaşmak ihtiyacından olduğunu söyler, *İnfâk-ı Muhtâcîn* ve *Seele*'de medeniyet üzere bulunan devletlerin yardıma muhtaç kimselerle ilgilenmesi gerektiği meselesiyle ilgenir, *Mukaddime*'de ise yine devlet ve halk arasındaki görev ve sorumluları gazete türü çerçevesinde tanımlar. *Ma'raz-ı Umûmî-i Osmânî* ve *Ceride-i Askeriye*'de "medeniyet"in bilim ve teknikte Batı'ya yetişme maksadıyla bağlantılı olarak yazıldığını söylemek mümkündür. *İnfâk-ı Muhtâcîn* ve *Seele* gibi dinî referanslara da sahip yazılarda ise Şinasi, "medeniyet"i sosyal hayatın düzenlenmesi hususunda kullanmıştır diyebiliriz. Şinasi'nin özellikle "akl"ı ele alış biçimleri dolayısıyla etkilendiği Meşşai ekolü filozoflarından biri olan İbn Sina'ya göre de medeni bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği içinde yürütülmesi gerekmektedir. (Kutluer, 2003)

"Osmanlı literatüründe 'medeniyet' merkezli ilk yazılardan birisi Münif Paşa'nın 'Mukayese-i İlm ü Cehl' (İlim ve Cehaletin Mukayesesi) isimli makalesidir. Münif Paşa'ya göre insan konuşma yeteneği ile diğer canlılara üstün olduğu gibi "âlimler" de "cahiller"e üstündürler, aynı şekilde toplumlar arasında da buna benzer bir hiyerarşik yapı bulunmaktadır." (Güler, 2006: 69) Şinasi'nin kasidelerine baktığımızda "medeniyet", "medeniyet resulü" olarak tanımlanan Mustafa Reşit Paşa'yla özdeşleştirilmiştir ve Paşa, "medeniyet" ile cehalete, taassuba korku vermektedir. Üstelik Şinasi için de "lisan" ve "natık" insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerdir (Bk. s. 44-46) ve "dil"in yerini bazen "kalem" alarak "kanun"ları yazar (Bk. s. 89-92). Şinasi'de "kanun"ların yazıcısı da yine Mustafa Reşit Paşa'dır ve bu kanunlarla imparatorluğa medeniyeti getirir.

Ma'raz-ı Umûmî-i Osmânî başlıklı yazısında Şinasi, Sultan Ahmet Meydanı'nda, Ramazan ayında açılmış bir sergiden bahseder. Serginin içeriğine geçmeden önce

medeniyetin gereklilikleri üzerine kurduğu şu cümle oldukça mühimdir: "Medeniyyet-i hâzıra icabınca servet, kuvvet-i devletin ve sanayi' ve hiref dahi yesar ve servetin âzam-ı esbabından ma'dut olmuştur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 150) Şinasi'ye göre medeniyetin gerekliliği olan servet için devlet gücü, sanayi ve meslek/zanaat sahipleri elzemdir.

Şinasi öncelikle sergideki Osmanlı ürünlerini sıralar. Örneklere geçmeden evvel Osmanlı'nın kuvvetinin feyzi/bolluğu kadar meyve veremediğini yine de mahsullerinin oldukça ileri olduğunu bu yüzden onlardan bazılarının misallerinin verilmesinin uygun görüldüğünü söyler: "Memâlik-i Osmaniyye'nin kuvve-i muhassalası feyz-i tabiîsi kadar semere hâsıl edememesi ile beraber, yine mahsulâtı ma'mûlâtına nisbetle pek ileri olduğu müsellem olduğundan, evvelâ anların bazısından misal olarak bahsolunmak münasip görüldü." (Parlatır, Çetişli, 2005: 150) Osmanlı'da kullanılan ağaç ve taş çeşitlerinin dayanıklılığı ve kumaşların kaliteli oluşu burada örneklendirildikten sonra: "Avrupa emtiasının revacı memâlik-i Osmaniyye ma'mûlâtını âdeta kûşe-i nisyanda bırakmış olduğu hâlde yine bu kadar eşya bulunması doğrusu teşekkür olunacak mevâdddandır." (Parlatır, Çetişli, 2005: 151) denilir. Yani Şinasi'ye göre tüm bunlar Avrupa ticaret mallarının revacından dolayı adeta köşelerde unutulmuş olsa dahi teşekkür edilmesi gereken ürünlerdir. Nitekim hemen ardından Avrupa'dan gelen mallara geçer. Bu mallara olan itibarın sebeplerini izah eder: "Avrupa emtiasının itibarına ise fabrikalar sayesinde hâsıl olan ucuzluğu ile haiz olduğu dekâyık-ı hendesiye ve ressamîye başlıca sebeplerdendir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 151) Avrupa'dan gelmiş bu ürünler ziraat aletleridir.

Tanzimat'ta yaşanan ekonomik sorunların sebeplerinden biri de Batı'da yaşanan Sanayi Devrimi'nin İmparatorluk tarafından yakından takip edilememesi ve çağdaş ekonomik gelişmelerin gerisinde kalınmasıdır. Osmanlı Devleti'nden hammadde ihtiyacını karşılayan bu devletler, ürünlerini Osmanlı pazarlarına geri satıyorlardı. Üstelik yerli üretici, yabancı tüccarlara uygulanan imtiyazların,

hammadde bulma konusunda yaşadıkları zorlukların ve ağır vergilerin altında kalmaktaydı. Tüm bunlarla beraber Osmanlı Devleti, bir tarım coğrafyasıydı. Şinasi de bu yazısıyla bunu vurgulayarak Osmanlı Devleti'nin tarımsal faaliyetlerini kalkındırma konusunda sanayiden yararlanması gerektiğini vurgular: "Sergide inşa olunmuş mahall-i mahsusuna vaz'olunmak üzre İngiltere'den pek güzel ziraat aletleri gelmiş olduğundan ve bunlardan ziyadesiyle menfaat hâsıl edilebileceğinden, arazî ashabından bulunan erbab-ı devlet ve servet, alât-ı mezkûreyi iştira ve istimal etseler, ahaliye bir misal-i teşvik gösterilmiş olurdu." (Parlatır, Çetişli, 2005: 151) Şinasi'ye göre servet ve devlet erbapları Avrupa'dan gelen bu ürünlerden satın alıp kullanırsa halkı teşvik etmiş olurlardı. Öyle ki Şinasi, Avrupa'nın makinelerini kullanmanın yanı sıra ileride Osmanlı coğrafyasında fabrikalar kurulup seri üretime geçilmesi gerekliliğini de vurgular: "İşte ileride ihtiyâcât-ı belediyyeye fabrikalar dahi yapılır ise, serginin fevâid-i me'mûlesi istikmâl olunmuş olur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 151)

> "*Bu dönemin Avrupa'sını görmüş bir kişi olarak Şinasi de toplumun bu en temel direğini modernleştirmek ve çağdaşlarının düzeyine getirmek için somut bir olaydan yola çıkarak ilgililere yol gösterme çabasındadır. Bu çaba tek düze ve basit olmaktan uzak görünmektedir çünkü o sadece tarımı ve bu alandaki faaliyetleri geliştirmek yerine, bunun yanında fabrikaların da kurulmasını zikrederek, bu kalkınmanın sadece tarımla olamayacağını sanayileşmenin de şart olduğunu göstermektedir.*" (Yaşar, 2005: 64)

Şinasi'nin de dediği üzere eğer ki ileride fabrikalar açılırsa serginin ümit edilen faydaları gerçekleşmiş olacaktır. Şinasi, aktüel olaylardan gazetesinde haberler verirken bunun toplumsal, ekonomik ve siyasi hayat içerisinde bir "fayda" sağlaması anlayışından hareket eder. Şinasi'de hiçbir konu tesadüfi olarak yazılmamış, bilhassa "değişim"in tetikleyicisi olması adına seçilmiştir.

İnfâk-ı Muhtâcîn ve *Seele* başlıklı yazılarında toplumsal meselelere değinen Şinasi, yardıma muhtaç kimselerin geçimini devletin bir vazifesi olarak görür. *İnfâk-ı*

Muhtâcîn'de bu hususta halkın ne dereceye kadar sorumlu olduğunu açıklar ve devletin yardıma muhtaç kimseler hakkındaki görüşlerini bildirir. *Seele*'de ise *İnfâk-ı Muhtâcîn*'den farklı olarak artan dilenci sayısının sebepleri ve alınabilecek önlemleri ortaya koyar.

İnfâk-ı Muhtâcîn adlı gazete yazısında Şinasi'ye göre devletin nasıl yönetip idare ettiğine milletin içerisinde bulunduğu hâl apaçık bir delildir: "bir milletin hâli, devletinin mahiyet-i idaresini isbata delil-i aleni değil midir?" (Parlatır, Çetişli, 2005: 158) Bu sebepledir ki dilenciler ve düşkün kimseler için halkın şahsi teşebbüsleri yoluyla yapılan yardımlar devletin yükünü azaltsa da medeniyetimizin ihtiyaçları arttıkça dilenciler için devletin sistemli bir şekilde yardım yapması elzemdir: "medeniyetimizin hâl-i hâzırı, ihtiyacâtı teksir ettikçe, esbab-ı maişetin tahsili için insan evvelkinden ziyade zihnen ve bedenen çalışmağa mecbur olmak hasebiyle gerek ıztırarî ve gerek ihtiyarî bu suretle sülûk edemeyen seelenin tanzim-i ahvali münhasıran hükûmetin himmetine kalmış idi." (Parlatır, Çetişli, 2005: 158) Bunun için Ramazan ayında oluşturulan bir komisyon ve çeşitli kararlar almak için Zilkade ayında Babıali'de toplanmıştır. Eğer ki bu hayırlı teşebbüs ümit edilen şekilde gerçekleşirse Şinasi, bunun padişahın merhametine bir delil olacağını ve akıbetleri meçhul bir şekilde yaşayan aciz kimselerin kurtuluşa eren kalpleriyle padişaha dua edeceklerini, bu duadan umum halkın da nasipleneceğini söyler.

Seele başlıklı gazete yazısında da Şinasi, "medeniyet"e vurgu yapar ve medeni olan bir milletin fertlerinin birinci vazifesini yardımlaşmak olarak tanımlar. "Medeniyeti hikmet" üzere bulunan memleketlerde dilencilerin geçimleri sağlanmalı, eziyet ve sıkıntıdan kaçındıkları için dilencilik yoluna girenler ise bu yoldan menedilmelidir. Şinasi'ye göre her iki yol da bir çeşit merhamet göstergesidir.

Şinasi, *Ceride-i Askeriye* adlı makalesinde Osmanlı askerlerinin eğitimine tatbik edilmiş olan *Ceride-i Askeriye* adlı gazeteden bahseder. Bu vesileyle Osmanlı'nın askeri başarılarını övgüyle anlatan Şinasi'ye göre Osmanlı milleti mücahit bir

millettir ve kahramanlıklarıyla tüm dünyada tanınmıştır. Öyle ki Osmanlı ordusu, yabancı devletlerin nizamını bile korumaktadır. Bu nedenle devlet, askeriyenin düzenlenmesi ve eksiklerinin giderilmesi hususunda tüm özeni sarf etmektedir. Yazının son çeyreğinde ise Şinasi'nin nazarı yön değiştirmiş gibidir. Şinasi'ye göre askeriye adına yapılacak olan tüm düzenleme ve gayretlerin sebebi, Avrupa'nın olgun bir mertebeye ulaşmakta olan medeniyet halidir:

"Çünkü Avrupa'nın mertebe-i kemâle vâsıl olmakta olan hâl-i medeniyeti evvelki gibi ağraza ait olan esbabtan ileri gelen cenkciliği bırakıp herbir devlet ve millet hukuk-ı istiklâliye ve şanını muhafaza için silâh derdest olmak usulünü meydana koymuş" (Parlatır, Çetişli, 2005: 156)

Aynı yazıda ecnebi devletlerin nizamını bile Osmanlı askeriyesinin görevi sayan Şinasi, nasıl olur da askerî anlamda tüm yeniliklerin sebebini Avrupa medeniyetine bağlayabilmektedir? Jale Parla, Batı'ya yönelişin, egemen bir İslam kültürünün şemsiyesi altında son derece kesin ve kısıtlı sınırlara sahip olduğunu dile getirir (Parla, 2018). Gerçekten de Avrupa medeniyetinin geçirdiği dönüşümleri ve ulaşacağı olgunluğu iyi tahlil eden Şinasi, mirasçısı olduğu, dünyanın dörtte birine hâkim olan İslam devlet ve medeniyetinin ecnebi devletlerin bekçiliğini yapmasını her zamankinden daha gerekli görür.

Şinasi, *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin *Mukaddimesi*'nde devlet ve halkın sorumluluklarının ne olduğunu belirtir. Buna göre devlet, idare ettiği milletin hayır ve yararına uygun olacak şekilde tedbirler almalıdır. Devlet ancak halkının yararı için tedbirler aldıkça güçlü bir iktidar olabilir. Bu hayır ve yararlardan biri de milli bir mecmuaya sahip olmaktır. Böylece Şinasi, devletin işlevini tanımlar. Milleti yönetmeye vekil tayin olmuş devlet, halkın yararını gözetmek üzere vardır (Yaşar, 2005): "Her bir devlet idâresine müvekkel olduğu bir hey'et-i mecmûa-i milliyenin bekâsıyla pâydâr ve hayr ü menâfiine muvâfık sûrette tebîr-i mehâm eylemekle kaviyyü'l-iktidâr olmak kaziyyesi mânend-i bedîhî-i evvelî burhândan müstağnîdir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 142)

Devletin görevini tayin etmesinin hemen ardından Şinasi, bir medeniyet halinde bulunan halkın kendi yararını ne kadar gözetirse, buna dair ne kadar zihin sarf ederse fikirlerin tercümanı olan gazeteler de bu suretle kendilerini ortaya koyarlar, diyerek tek bir cümle ile birden fazla mühim meseleye temas eder: "Bir hâl-i medeniyyette bulunan halk ise kendi menâfi'inin husûlü hakkına ne sûretle sarf-ı zihin eylediği, tercemân-ı efkârı olan gazeteleri lisanından malûm olur." (Parlatır, Çetişli, 2005: 142)

Şinasi'ye göre halkın kendi çıkarlarını gözetmesi, bu hususta düşünmesi, gazetelerin lisanına yansımaktadır. Bu cümle, Şinasi'nin gazeteyi anlamlandırma noktasında dönemine göre ne kadar ileride bir şahsiyet olduğunu bizlere göstermektedir. Ona göre gazete, halktan bağımsız düşünülemez; teşekkül ettiği kamusal yapıyla etkileşim halindedir. Nitekim Şinasi, aynı cümlede gazeteyi fikirlerin tercümanı (tercemân-ı efkâr) olarak tanımlar. Bu fikirler yalnızca gazete yazarlarının değil, halkın da fikirleri olsa gerektir.

Neslişah Yaşar, bu ön sözün Tanzimat öğretilerinin bir sonucu olduğunu söyler. Ön sözde Şinasi'nin devleti milletin vekili olarak ifade etmesi, Tanzimat Fermanı ile halkın tebaadan vatandaş durumuna geçmesi ile doğrudan ilişkilidir. Tanzimat Fermanı'na göre halk, sadece tabii olan değildir; devlet ve halk arasında karşılıklı hak ve sorumluklar söz konusudur. (Yaşar, 2005)

Şiirlerinde sıkça taassup, cehalet, medeniyet ve akıl kavramlarını bir arada anan şairimiz bu ön sözünde düşünen insanı (sarf-ı zihin), medeniyet halinde bulunan halk (hâl-i medeniyyette bulunan halk) olarak tanımlar. Bu noktada Şinasi'nin, medeniyet resulü olarak tanımladığı Mustafa Reşit Paşa'nın taassuba, bağnazlığa korku verdiğini söylediği beyti hatırlamakta fayda vardır. Şinasi 1273 tarihli kasidesinin on altıncı beytinde Paşa'nın taassuba korku verdiğini söyler:

Aceb midir medeniyyet resûlü dense sana
Vücûd-ı mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

1274 tarihli kasidenin 2. beytinde medeniyet dünyasının Mustafa Reşit Paşa ile övündüğünü, bugünün insanınca Paşa'nın devrinin "vakt-i sa'âdet" olarak bilindiği/anıldığı dile getirilmiştir:

> *Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyyet ki hemân*
> *Ahdini vakt-i sa'âdet bilir ebnâ-yı zamân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

"Fahr-ı cihan" kavramı Hz. Muhammed'e (s.a.v) verilen bir sıfattır. (Kaynakçamız ne?) 1273 tarihli kasidenin 16. beytinde "resul" ile "medeniyet" kavramlarının yan yana gelmesi gibi burada da Hz. Muhammed'e (s.a.v) yani resule ait bir sıfat "medeniyet" kavramı ile bir aradadır: "fahr-i cihân medeniyyet". Bununla beraber Paşa'nın devrine Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşadığı devrin adı olan "vakt-i sa'âdet" denilmesi, (Kaynakçamız ne?) Mustafa Reşit Paşa'nın Şinasi tarafından peygambere benzetilmesine dair bir başka unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.7. Millet

"Millet", İbranice ve Aramice kökenli bir kelime olup Arapçada "din" yahut "izlenilen yol" anlamında kullanılmış bir kelimedir. Fakat zamanla kelimenin kullanım alanı değişmiştir. Modern dönemde Batı'da ortaya çıkan "nation" kavramı Türkçe ve Farsçada "millet" kelimesi ile karşılanmıştır. Böylece bu kavram, dini literatürdeki anlamından uzaklaşarak sosyolojik ve siyasi bir mana üstlenmiştir. (Şentürk, 2020) Bilhassa Fransız İhtilali'nin etkisiyle ulus devlet fikrinin tüm dünyada hâkim devlet anlayışı hâline gelmesiyle ırk, dil, vatandaşlık, coğrafya ortaklığı devletin başat unsuru kabul edilmiş ve bunun üzerinden "milliyetçilik" kavramının nasıl tanımlanması gerektiği tartışılagelmiştir. Peki bu süreçten evvel Osmanlı Devleti'nde "millet" kavramı ile ne kastediliyordu?

Osmanlı'da millet sistemi, etnik (kavmi) ve dil aidiyetine değil din ve mezhep esasına dayanmaktaydı. Osmanlı sosyal nizamı çeşitli dinlerin millet sistemi içinde varlığını sürdürmesi ile oluşturulmuştur. Bu sisteme göre bir bölge Osmanlı Devleti'nin çatısı altındaki darülislama girdikten sonra her türlü himayeye tabii tutularak hukuki varlığını İslam devleti idaresi altında devam ettirmekteydi. (Ortaylı, 2020) Henüz "millet" kavramının "Osmanlı vatandaşı" hükmünde olduğu ve dinî bir kelime olarak kullanıldığı bir dönemde kalem oynatmış Şinasi'de "millet", Osmanlı'da yaşayan tüm tebaayı kapsar şekilde kullanılmıştır. Bu sebepledir ki Musevileri bir gazete yazısında millet-i Museviyye diye anmıştır. *Millet-i Museviyye* adlı bu yazıda Şinasi, Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan bazı Musevi grupların arasında çıkan bir ikiliğin mahkemeye taşınmasından bahseder. Bu ikiliğin sebebi Osmanlı topraklarındaki Musevilerden bir kısmının Avrupa'da bulunan ve Frenk kültürünü taklit eden Yahudilere özenmesi ve diğer bir Musevi grubun bundan rahatsız olmasıdır.

Şinasi'nin "millet" kavramını kullandığı ve detaylandırdığı en önemli eseri *Cerîde-i Askeriye* adlı gazete yazısıdır. "Medeniyet", "istiklal", "kılıç", "sulh", "adalet", "kemal" ve "askerlik" gibi pek çok kavram için zengin içerik sunan *Cerîde-i Askeriye* adlı yazısına Şinasi, insanlığın aydınlatılması ve ıslah edilmesine memur olmuş bir milletin fertlerinin dünyaya askerlik için geldiğini söyleyerek başlar: "Bir millet, ki insaniyetin tenvir ve tehzibine me'mur olmak itikadında bulûnur; efradı dünyaya askerlik için gelir, ve askerlik yolunda feda-yi can eder." (Parlatır, Çetişli, 2005: 155) Devamında ise bu milletlerden birinin Osmanlı milleti olduğunu söyler ve Osmanlı'nın kahramanlıklarını över:

> "*İşte bu dâvayı suret-i tevâtürde isbata kâfî olacak âsarı gösteren milletlerin biri Millet-i Osmaniye'dir ki avamından herbiri cengâver ve zaten asker oğlu asker olup, fezail-i kahramanî ile müsellâh ve akaîd-i râsiha ile müveşşah oldukları için, muzafferiyyetin esbâb-ı zâhiriyyesi olan levâzım ve maarif-i harbiyeleri mükemmel oldukça, kendilerine âlemin baştan baş askeri denilebilir, ki bu kaziyyeyi dost ve düşman itirafa mecburdur*." (Parlatır, Çetişli, 2005: 155)

Böylece Şinasi, Osmanlı milletinin kimliğini askerlik üzerinden tanımlar: "Bu mücahit millete askerlik sıfatı ecdadı olan kahramanlardan mevrustur, ki dest-i adaletle sell-ettikleri seyf sayesinde tevsi-i mülk eyledikleri misillû, lem'a-ı şimşirleri bir iklime pertev-bahş olmadan evvel avaze-i şöhret-i galibiyyetleri münteşir oldukça, semi'nâ ve eta'nâ cevabı ile telâkkî olunurdu." (Parlatır, Çetişli, 2005: 155) Yahya Kemal ise yaklaşık yüz yıl sonra *Süleymaniye'de Bir Bayram Sabahı* adlı şiirinde ordu-millet anlayışını devam ettirecektir.

Atalarımızın gayret nişanelerinden bize miras kalan mülk; Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının birleşiminden oluşur. Şinasi için yabancı milletlerin intizamlarının korunması şanı bile Osmanlı'ya aittir. Bundan dolayı askeriyenin düzenlenmesi ve eksiklerin tamamlanması için devlet tarafından birçok özen gösterilmektedir. Bunlardan biri de askerin eğitimine tatbik olunan *Cerîde-i Askeriye* gazetesidir. Bu makalede özetle "bir millet olarak Osmanlı'nın, askerlik ile ilgili özellikleri dile getirilmekte diğer milletlerden bu yolla bir fark yaratılmaya çalışılmaktadır." (Yaşar, 2005: 38)

Şinasi'nin kasidelerine baktığımızda ise "millet"in tanımlanması, açıklanması gibi durumlar söz konusu değildir. 1272 tarihli kasidenin on beşinci beytinde Mustafa Reşit Paşa'nın, milletin yeniden canlanması için Allah tarafından gönderilmesi ibaresiyle karşılaşırız:

Hak seni milletin ihyâsına etmiş meb'ûs
Dehenin mu'cize-gûdur sühanin sihr-i helâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

1274 tarihli kasidenin dördüncü beytinde ise Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın varlığının milletin sinesinde ulu bir mucize olduğundan bahseder.

Sadr-ı milletde vücudun ulu mu'cizedir
Bunu fehm eylemeyen müdrike-i âcizedir (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

1274 tarihli kasidenin on birinci beytinde ise Mustafa Reşit Paşa'nın aldığı tedbirler sayesinde milletin taassuptan kurtulacağı söylenmiştir:

Olmuş inşana ta'assup bir unulmaz illet
Hüsn-i tedbirin ile kurtulur andan millet (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Kısaca diyebiliriz ki kasidelerde geçen millet kavramının bağlamı Mustafa Reşit Paşa'nın milleti taassuptan kurtarması, ihya etmesi üzeredir ve bu sebeplerle Paşa, millet için mucizedir.

İnfâk-ı Muhtâcîn adlı gazete yazısında Şinasi, "bir milletin hâli, devletinin mahiyet-i idaresini isbata delil-i aleni değil midir?" (Parlatır, Çetişli, 2005: 158) diyerek devletin halkını nasıl yönetip idare ettiğini milletin içinde bulunduğu hâle bakarak görebileceğimizi söylemiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Şinasi bu yazısıyla devletin millet üzerindeki sorumluluklarına değinerek sosyal devlet anlayışından hareket etmiştir. Bu yazısında yardıma muhtaç, düşkün kimselere devletin programlı bir şekilde yardım etmesi gerektiğinin altını çizen Şinasi, kasidelerinde de Paşa'nın halkı cahillikten kurtardığını söyleyerek yine devlet erbaplarının millet üzerindeki görevlerine değinmiş olur.

Son olarak "millet" kavramıyla *Çerkes Kavmine Dair Bend-i Mahsus* makalesinde de karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Burada "İstiklâl ve milliyetleri uğrunda bîmuhâbâ cânlarını fedâ eden" Çerkezlerin özgürlük mücadelesi anlatılmaktadır. (Parlatır, Çetişli, 2005: 145) Bu yazıda Şinasi, "milliyet" sözüyle Çerkezlerin Rusların esareti altındaki kavimlerini (topluluklarını) kastetmiştir.

4.8. İstiklal, Esir, Itıkname, Azat, Halas

Şinasi'ye göre halkın ve kendisinin esirliğine halas yani kurtuluş bahşedecek, ülkeyi istiklale kavuşturacak kişi Mustafa Reşit Paşa'dır. Bu düşüncesini 1272, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerinde dile getiren Şinasi, kurtuluşu Paşa'nın adalet

dolu günlerinde aramaktadır çünkü kurtuluş için akılcı bir tutum gerekmektedir, bunu da ancak Paşa'nın doğru aklı "tedbîr" eder:

Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-ı reşîdin eder buna tedbîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Mustafa Reşit Paşa'nın kanunundan evvel zulme esir olan, cahilliklerinin kendilerine adeta zincir olduğu insanlara Paşa'nın kanunu hürriyet belgesi vazifesini görmüştür. Zira Paşa'nın koyduğu kanun, Sultan'a bile haddini bildirmektedir:

Etdin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencîr

Bir ıtık-nâmedir inşana senin kanûnun
Bildirir haddini Sultân'a senin kanûnun (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

"Bu beyit o devirde Tanzimat fermanının nasıl anlaşıldığını ve o devir aydınlarının Reşid Paşa'ya hangi gözle baktıklarını göstermesi bakımından son derece mânâlıdır. Reşid Paşa, kalemi ile kılıca, manevî gücü ile maddi kuvvete karşı koyan insandır. Tanzimat fermanını yazan da, okuyan da Reşid Paşa'dor. Bu asırlardan beri devam eden Padişahın maddi otoritesinin yerine aydının akıl gücünün geçmesi demektir." (Kaplan, 1991: 170)

Bunlardan başka Şinasi'yi Ali Paşa'nın yönetimindeki esirliğinden kurtaracak kişi de Mustafa Reşit Paşa olur. (Bk. s. 6)

Eyâ ehâli-i fazlın re'îs-i cumhûru
Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Yukarıdaki beyitleri incelediğimizde esirlik, ıtıknameyle özgürlüğe kavuşma, azat edilme gibi kavramları Şinasi, cehalet kavramıyla bir arada düşünmüş ve halasın (kurtuluş) cehaletten yahut cahil kimselerden olduğunu vurgulamıştır.

Şinasi, 1272 tarihli kasidesinin sekizinci beytinde, Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarının ülkeye ve devlete kalıcılık, saltanata ise istiklali yeniden kazandıracağı düşüncesindedir:

> *Öyle kanûn-ı müebbed ki verir ez-ser-i nev*
> *Devlet ü mülke bekâ saltanata istiklâl* (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Kasidelerindeki bu bağlamdan farklı olarak "Azatlı bir zenciyenin vefâtı için" yazdığı tarihte bu dünyayı elem dolu bir esaret olarak görerek bu dünyadan göçüp gitmeyi azat olmak olarak dile getirmiştir. Bu azat oluş ömürde kazanılan ıtıknameyi dahi kaldıracak güçte bir azat oluştur:

> *Oldu kayd-i elem-i dâr-i fenadan âzâd*
> *Ecel etdikde ıtık-nâme-i ömrün mensûh* (Parlatır, Çetişli, 2005: 43)

Çerkes Kavmine Dair Bend-i Mahsus adlı yazıda Şinasi, Çerkezlerin düşmana karşı direnişinden bahseder. Çerkezler her türlü savaş bilgi ve sanayisinden mahrum olmalarına rağmen milliyet ve vatanlarını kendilerinden altmış beş kat büyüklükte bir devlete karşı korumaktadır. Çerkezler, Şinasi'ye göre Karadağlılar gibi vahşi ve hunharca davranmamakta bir istiklal mücadelesi vermektedir. Birkaç senedir terakki yollarını tutmaktadırlar ve üyelerini seçimle belirledikleri bir yönetim anlayışına sahiplerdir:

> "*Çerkes milletinin kılıcı ekmeği olmak üzre, henüz nimet-i serbestîden behre-yâb olan bir fırkası her nevi fünûn ve sanâyi-i harbiyyeden mahrûm bulundukları hâlde, müddet-i medîdedenberi milliyet ve vatanını kendisinin tahminen altmışbeş misli raddesinde bulunan bir devlet-i muazzamanın muhâcemât-ı*

şedide-i gaddârânesinden muhafaza etmektedir. Vâki olan rivâyâta nazaran, bunlar birkaç senedenberi daha ziyâde terakkî yollarını tutarak idâre-i umûmiyyelerini, âzâsını bi'l-ittifâk intihâb eyledikleri bir meclisin yed-i iktidârına teslim etmiş ve bunun maiyyetinde dahi fasl-ı deâvî için lüzum görünen mahallere küçük küçük meclisler teşkil eylemişlerdir. İşte bu hâllere ve harekât-ı harbiyyelerinde hiçbir vakit öyle Karadağlılar gibi vahşiyâne ve hûnhârâne davrandıkları işitilmediğine nazaran, Çerkesler'in, istiklâlini, Avrupa'nın hakkâniyetine tasdik ettirecek raddeye geldiklerine şüphe olunamaz." (Parlatır, Çetişli, 2005: 144)

Büyük Petro'nun vasiyeti üzere Rusya'nın halefleri tüm dünyayı tahakkümleri altına almaya ant içmişlerdir ve bu istilalar özellikle İslam coğrafyaları üzerinedir. Rusya'nın Çerkezler üzerine saldırması İran üzerinden İngiltere'nin sömürgesinde olan Hindistan'a ulaşmak olduğundan İngiltere bu bahiste Rusları desteklemez. Şinasi'nin yazısında tüm bunlara değinmesi, aktüaliteden ne denli haberdar olduğu aşikâr eder. Rusya taraftarı gazeteleri ise Şinasi, esaret taraftarı olmakla kınamaktadır: "Kaldı ki Rusya'da bulunan ve Avrupa'da çıkıp Rusya tarafdârı olan gazeteler Çerkesler'i esâret maddesinden dolayı hukûk-ı insaniyyeden çıkaracak ve kahr ü istisâlleri vâcibtir diyecek surette ithâm etmektedir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 144)

"İstiklâl ve milliyetleri uğrunda bîmuhâbâ cânlarını fedâ eden" Çerkezlerin haklarını savunan, Rusya'yı ve Rusya taraftarı gazeteleri eleştiren Şinasi'nin bu yazısı, yazarın bağımsızlık ve adalet kavramları hakkındaki hassasiyetine dair somut bir örnek teşkil eder. Şinasi, esir milletlerin yok edilebilmesi fikrine dayanan Rusya ve taraftarı gazetelere karşı cephe alarak Çerkezlerin esir bir millet olmadığını, bağımsız bir millet olarak yaşamayı hak ettiklerini savunur.

Ceride-i Askeriye adlı yazısında ise Şinasi, savaşmanın artık düşmanlıklarla ilgili sebeplerden dolayı değil, her bir devlet ve milletin bağımsızlık haklarının muhafazası için olduğunu söyler:

"Çünkü Avrupa'nın mertebe-i kemâle vâsıl olmakta olan hâl-i medeniyeti evvelki gibi ağraza ait olan esbabtan ileri gelen cenkciliği bırakıp herbir devlet ve millet hukuk-ı istiklâliye ve şanını muhafaza için silâh derdest olmak usulünü meydana koymuş" (Parlatır, Çetişli, 2005: 156)

Çerkes Kavmine Dair Bend-i Mahsus hicri 1279, *Ceride-i Askeriye* ise hicri 1280 yılında *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yayımlanmış yazılardır. Bundan hareketle söyleyebiliriz ki Şinasi, "istiklal" kavramını ilk defa 1272 tarihli kasidede kullanmıştır. Bu kasidesinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarıyla -ki bu kanunların Tanzimat Fermanı olduğu aşikârdır- saltanatın sahip olduğu istiklali tekrar kazandırdığını belirtir.

Şinasi için bağımsızlık fikri oldukça önemlidir. Bunu Çerkez kavminin istiklal mücadelesini desteklediği satırlarda görmekteyiz. Bunun yanı sıra savaşmanın gerekliliklerinin ve sebeplerinin 19. yüzyılda bir dönüşüme uğradığının da farkındadır Şinasi. Bunu *Ceride-i Askeriye* adlı makalesinde söyledikleri ispatlar: Şinasi için savaşmak artık sınırları büyütmek için yahut devletlerarası rekabetlerden dolayı değil devletin ve milletin istiklalinin korunması hasebiyledir.

4.9. Adalet

Bir ahlak kavramı olarak adalet, "'davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında 'şirk koşmak')' gibi mânalara gelen bir masdar-isimdir. Yine aynı kökten bir masdar-isim olan ve 'orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı' gibi mânalara gelen adl kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında âdil ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biridir." (Çağrıcı, 1988: 341)

Şinasi'nin kasidelerinde "adalet" kavramını Mustafa Reşit Paşa'nın adil oluşunu vurgulamak üzere kullandığını görmekteyiz. 1272 tarihli kasidede vurgulandığı

üzere adalet ve hikmet Allah'ın en belirgin sıfatlarıyken zor kullanma insan ve hayvana ait bir özelliktir. İnsandaki bu özelliğin önüne geçmek için Mustafa Reşit Paşa, adalet ve hikmetle düşünerek tedbirler alır:

Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i Mevlâ'dır
Zor ü cür'etse değil âdem ü hayvânda muhâl

Adl ü hikmetle eden sen gibi re'y ü tedbîr
Kahramândır ne kadar etmese de ceng ü cidâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Şinasi, 1273 tarihli kasidesinde aynı temayı devam ettirir. İnsan, insanların zulümlerini ortadan kaldırmak için aklıyla kanunlar koyar ve bu kanunlar adalet ve hak kavramlarını bünyesinde barındırır. Kimi akıllı insanlar da bu sebeple adalet ve hakka "diyânet" adını verirler fakat bu adalet ve hakkın düşmanı yine insandır:

Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr

Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefs ü hevânın boğazına zencîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 10)

Bu adl ü hakkın adûsu yine beşerdendir
Olur muhâfızı ammâ ki hâme vü şemşîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Şinasi, tüm bu haksızlıklar ve zulmün içinde kurtuluşu Paşa'nın adalet dolu günlerinde aramaktadır çünkü kurtuluş için akılcı bir tutum gerekmektedir, bunu da ancak Paşa'nın doğru aklı "tedbîr" eder:

Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-ı reşîdin eder buna tedbîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

1274 tarihli kasidesinde ise Şinasi, tüm insanlığa can veren adalet, ihsanın sahibi olarak Mustafa Reşit Paşa'yı övmektedir:

Âleme muris-i cân adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâ'is-i şân akl ile irfân olmuş (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl ü irfânını derk eyleyemez Eflâtun'lar (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şem'idir kalbimizin cân ile mâl ü nâmûs
Hıfz için bâd-i sitemden olur adlin fânûs (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

1265 tarihli kasidede de "adl" kavramıyla dört farklı yerde karşılaşmaktayız ve dördünde de adil sadrazam Mustafa Reşit Paşa övülmektedir:

Nice sadr-ı şeref-endûz-i adâlet odur ki
Mefhar-ı saltanat u devlet-i Âl-i Osmân (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Sensin ol neyyir-i devlet ki fürûğ-i adlin
Âlem-ârâ olalı zulmet-i zulm oldu nihan

Bir nefes eylese nûş âb-ı revân-ı adlin
Âteş-i zulmünü fark eyler idi Nûşirevân

Kaldı kechül be-kef sâil-i Bağdâd-sıfat
Bâb-ı dâdında ilâhî okuyup Bermekiyân (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın vefatı üzerine düştüğü tarihte dahi Paşa'nın adil oluşunu vurgulamıştır:

Bir idi Mustafa Reşid Pâşâ
Adl ü bestatla vaktimizde hemân (Parlatır, Çetişli, 2005: 36)

Şinasi, 1272 tarihli kasidesinde "Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i Mevlâ'dır/Zor ü cür'etse değil âdem ü hayvânda muhâl" (Parlatır, Çetişli, 2005: 7) diyerek Allah'ın adil ve hikmetli oluşundan bahsedişine Rasin'den çevirdiği *Ester* adlı nazımda devam etmiştir:

Bütün fânileri şer'-i müsaviyle eder ihkâk
Dahî bâlâ-yı arşından mülûkü eyler istintâk (Parlatır, Çetişli, 2005: 55)

Buna göre Allah, haktır ve her faniye eşit bir şekilde hak dağıtmaktadır. Bu yüzden bir hükümdarı bile sorguya çekmektedir.

Arpazadeemini Sami Efendi'ye yazdığı nazirede de Şinasi, Allah'ın adaletini vurgulamıştır:

Adl-i mutlaktır celâliyle cemâli Hâlik'in
Leyl-i muzlim rûz-i nûr-efzûn bir gâyâ iki (Parlatır, Çetişli, 2005: 20)

Tevekkül başlıklı beytinde de adil olan Allah'a seslenerek Allah'ın zalimlerin korkmasına mazlumlarına sığınmasına yardım eylemesini yakarmıştır:

Ey adl-i ilâhî. Meded ey adl-i ilâhî
V'ey zâlim ü mazlumu olan havf ü penâhı (Parlatır, Çetişli, 2005: 6)

Şinasi'nin tarihlerinde de "adalet" kavramını sıkça zikrettiğini görmekteyiz. Şinasi, düştüğü üç farklı tarihinde Abdülmecid Han'ın adaletini övmüştür:

Ahd-i pür-adlinde cârî sû-be-sû âb-ı sürûr
Zevk u behçetle geçer eyyâmı ayn-ı rûz-i îd (Parlatır, Çetişli, 2005: 30)

Âb rû-yı saltanat Abdülmecîd Hân kim anın

Adli câri lütfu sârîdir cihana dâ'imâ (Parlatır, Çetişli, 2005: 31)

Esîr etti bizi ammâ kemâl-i lûtf u adliyle
Etâ'at seyfehü'l-a'dâ bi tav'in lâ ma'al-ikrâh (Parlatır, Çetişli, 2005: 35)

Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa ve Abdülmecid Han'dan başka iki kişiyi daha adil olarak niteledi̇ğini görmekteyiz bunlardan biri Kaptanıderya Mehmed Ali Paşa diğeri ise Adile Sultan'dır:

Bin yaşa ey vezir-i deryâ-dil
Âsaf-ı bî-mu'âdil ü âdil (Parlatır, Çetişli, 2005: 22)

Pâdişeh-i âdilin hâheri ismet-gehin
Eyleyip âbâd ana oldu nezâtet-resây (Parlatır, Çetişli, 2005: 34)

Şinasi'sin iki gazete yazısında da "adalet" kavramıyla karşılaşmaktayız: *Telemak Tercemesi* ve *Cerîde-i Askeriye*.

Şinasi için Yusuf Kâmil Paşa'nın Fenelon'dan çevirdiği *Telemak* ilk bakışta bir aşk hikâyesi olsa da adalet ve doğruluk gibi tüm kuralları içine alan bir kanun kitabıdır: "surette efsane-i aşkı nâkil gibi ise de, mânada adl ü dâd ile efrâd-ı nâsı ber-murad etmekten ibaret bulunan tedbir-i mülk kavâid-i külliyyesini şâmil bir kanun-ı hikmettir." (Parlatır, Çetişli, 2005: 149)

Cerîde-i Askeriye adlı yazısına Şinasi, Osmanlı milletinin ataları kılıçlarını adaletli elleriyle çekip parlak kılıçlarıyla tüm dünyayı aydınlattıklarından bahsetmiştir: "Bu mücahit millete askerlik sıfatı ecdadı olan kahramanlardan mevrustur, ki dest-i adaletle sell-ettikleri seyf sayesinde tevsi-i mülk eyledikleri misillû, lem'a-ı şimşirleri bir iklime pertev-bahş olmadan evvel avaze-i şöhret-i galibiyyetleri münteşir oldukça, semi'nâ ve eta'nâ cevabı ile telâkkî olunurdu." (Parlatır, Çetişli, 2005: 155)

4.10. Devlet ve Mülk

Şinasi, devlet/mülk kavramlarını dört farklı bağlamda kullanmıştır. Bunlardan ilki Mustafa Reşit Paşa'nın övüldüğü 1265 tarihli kasidede Paşa'nın devleti ihya etmesi, adaleti ile sarması söz konusudur:

> *Muhyî-i devlet ü dîn muhteri-i Tanzîmât*
> *Mazhar-ı feth-i mübîn mazhar-ı şer'-i Rahmân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

> *Sensin ol neyyir-i devlet ki fürûğ-i adlin*
> *Âlem-ârâ olalı zulmet-i zulm oldu nihan* (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

İkinci olarak devlet/mülk kavramı Allah'ın sahibi olduğu alem/kâinatın kendisi olarak olarak kullanılmıştır. Şinasi'nin *Münâcât*'ında belirttiği üzere bu mülk/âlem/kâinat Allah'ın ilahı zatına hastır:

> *Hâsdır zât-ı İlâhisîne mülk-i ezelî*
> *Bî-hudûd anda kevkebe-i lem-yezeli* (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Şinasi, *Münâcât*'ında Allah'ı azamet (ululuk) âleminin padişahı olarak niteleyerek ve Allah'ın devletinin bir yeri olmayacağını söyleyerek Allah-devlet-taht-gehi ilgisi kurmuştur:

> *Hak-teâlâ azamet âleminin pâdişehi*
> *Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi* (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Münâcât'ının ilk beytinde Allah-padişah-devlet-taht-gehi ilgisi kuran Şinasi, *İlâhi*'sinde de Allah'ı padişaha benzetmişti, *İlâhi*'sinin üçüncü beytinde ise evreni, tıpkı bir devlete benzeterek Münâcât'ındaki "Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı" ifadesini âdeta tekrarlar:

> *Devlet-i hâssı bekâ üzre olunmuş bünyâd*
> *Öyle devlet ki anın hükmüne olmuş münkâd* (Parlatır, Çetişli, 2005: 6)

Şinasi, Rasin'in, Atali'sinden çevirdiği şu beyitte de aynı temayı yinelemiştir. Allah'ın saltanatı/devleti, Allah'ın varlıklara "kün" yani "ol" emrini vermeden evvel başlamıştır. Ebedi ve ezeli olan Allah, hareket başlatıcısıdır. Varlıkların başlangıcıdır. Allah, "kün" emrini vermiş ve âlemler olmuştur: "Kim devletidir sebk-kün-i hilkat-i ezmân" (Parlatır, Çetişli, 2005: 57)

Üçüncü olarak Şinasi devlet/mülk kavramını doğrudan Abdülmecid Han özelinde Osmanlı Devleti'ni kastedecek şekilde kullanır. Bu örneklere göre Padişah'ın adaletinin bolluğu tüm mülkü kuşatmış ve Müslüman imam kerem sahibi Abdülmecid Han, müminlerin mülkünde eşi görülmemiş bir sultandır:

> *Feyz-i adli cümle-i mülkü ihâta eyledi*
> *Âb ü tâb-ı şevketi oldu mezîd-ender-mezîd* (Parlatır, Çetişli, 2005: 30)

> *İmâmü'l-müslimîn Abdülmecid Hân-ı kerem-kârın*
> *Mülûk-ı mü'minîn içre nazirî olmamış manzûr* (Parlatır, Çetişli, 2005: 33)

Son olarak devleti genel bir mefhum olarak kullanan Şinasi, Rasin'den çevirdiği *Ester*'de Allah'ın dilerse en kuvvetli devletleri korkunç bir yıkılışa mahrum edeceğini belirtmiştir:

> *Sukût-ı hevl-nâk-i devlet-i akvâları farzâ*
> *Dilerse dest-i kahhârında bâzîçe eder mahzâ* (Parlatır, Çetişli, 2005: 55)

4.11. Padişah

Şinasi'de bir başka önemli kavram ise "padişah" kavramıdır. Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'yı ve kendisini padişaha benzetmiş ve Allah'ı kâinatın hükümdarı olarak anmıştır. Bu üç kullanım dışında ise padişah kavramını Rasin ve La Fontaine'den yaptığı çevirilerde görmekteyiz. Bu çevirilerde bu kavram genel mahiyetiyle kullanılmıştır.

1272 tarihli kasidede Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'yı kemal tahtının padişahı olarak tanımlamıştır. (Kemal kavramını kullanma sebepleri için bk. s. 16) Şinasi, "Esbak Sadrıâzam Merhum Reşid Paşa Hazretleri için." notunu düştüğü 1272 tarihli kasidesinde eski sadrazam Mustafa Reşit Paşa'ya niçin "olgunluk tahtına erişmiş padişah" demektedir:

Necm-i ikbâl değil ise o nûr-ı irfân
Efserindir senin ey pâdişeh-i taht-ı kemâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın Sultan'a dahi haddini bildirdiğini 1274 tarihli kasidede dile getirmiş ve doğrudan Abdülmecid Han'ı kastetmiştir:

Bir ıtık-nâmedir inşana senin kanûnun
Bildirir haddini Sultân'a senin kanûnun (Parlatır, Çetişli, 2005: 9)

Şinasi, 1265 tarihli kasidesinde sözünün gücünü övmek için kendisini şanlı hükümdarın tahtına çıkan olarak tanımlar ve hünerli düşmanlarının dahi dilinin kılıcından korktuğunu ifade eder:

Benim ol hüsrev-i evreng-i nebâgat ki eder
Düşmenân-ı hüneri tîğ-i zebânım tersân (Parlatır, Çetişli, 2005: 16)

Kendisini ve Mustafa Reşit Paşa'yı padişaha benzeten Şinasi, *Münâcât* ve *İlâhî*'sinde Allah'ı padişaha benzettiğini görürüz. Şinasi, *Münâcât*'ının ilk beytinde Allah'ı azamet (ululuk) âleminin padişahı olarak niteler:

Hak-teâlâ azamet âleminin pâdişehi
Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi (Parlatır, Çetişli, 2005: 4)

Mermutlu, Şinasi'nin hiç naat yazmadığından bahsettikten sonra bu açığı Mustafa Reşit Paşa'ya yüklediği peygamberlik sıfatları ile kapadığını söyler. Yine Mermutlu'ya göre hiçbir padişaha kaside yazmayan Şinasi, bu kez *Münâcât*'ında Allah'ı padişaha benzetir: "Kaside'de Peygamber'i, Münâcat'ta da Padişahı kendi makamlarından bir tür azledip aradan çıkarıyor, bu görev ve makamları yeni ve asıl sahiplerine veriyordu." (Mermutlu, 2003: 212)

İlâhi'sinde söylediğine göre Allah, padişahların ölümsüz padişahıdır ve ezelden beri saltanat sürmektedir:

Pâdişâhânın odur pâdişeh-i lem yezeli
Saltanat sürmededir kendiliğinden ezeli (Parlatır, Çetişli, 2005: 5)

Şinasi, Rasin'in *Atali*'sinden çevirdiği Kudüs ile ilgili nazımda Beyt-i Mukaddes karşısında dünyadaki tüm padişahların şaşırıp kaldığını, bu kutsal mabet karşısında eğilip yeri öptüklerini söylemiştir:

Kaldır ey Beyt-i Mukaddes ser-i pür-unvânın
Pâdişâhânı eder bak mütehayyir şânın!

Pâdişâhân-ı milel sâcid olup pîşînde
Bûs eder hâkini akdâm-ı şeref-pinhânın (Parlatır, Çetişli, 2005: 61)

Rasin'den çevirdiği *Ester* adlı manzum parçanın bir beytinde ise Şinasi, Allah'ın adaleti karşısında tüm meliklerin/hükümdarların sorguya çekileceklerini söylemiştir:

Bütün fânileri şer'-i müsaviyle eder ihkâk
Dahî bâlâ-yı arşından mülûkü eyler istintâk (Parlatır, Çetişli, 2005: 55)

Padişah kavramının geçtiği bir başka şiir ise Şinasi'nin La Fonteine'den çevirdiği *Kurt ile Kuzu Hikâyesi* adlı fabldır. Kuvvetli olanın muhakkak suretle muzaffer olduğunun anlatıldığı bu fablda, aç bir Kurt'un susuzluğunu gidermek için bir akan suyun yanında soluklanan Kuzu'ya önce sözlü bir şekilde sataşması ve sonra da onu kapıp ormana götürerek yemesi anlatılmıştır. Bu fablın Şinasi'nin kendi yazdığı fabllardan farkı, sonunda dileğine erişen Kurt'un buna hiçbir şekilde çaba sarf etmeden, tamamıyla zorbalıkla ulaşması şeklinde gelişen bir olay örgüsüne sahip olmasıdır. Örneğin Şinasi'nin *Eşek ile Tilki* hikâyesinde Tilki, Eşek'in sırtındaki yemeklere sahip olabilmek için Eşek'i bir sürü yalan ve aldatmayla kandırmış bunun için kurnazca planlar yapmıştı. *Kurt ile Kuzu* hikâyesinin başında zaten ana fikir aktarılmıştır: "el hükmü li'l-gâlib" yani "kuvvetlinin dilediği olur/kuvvetli galip olur". Burada kuvvetli olan Kurt'tur ve eserde aciz konumda olan Kuzu'nun Kurt'a "Şevketlü pâdişâhım amân" (Parlatır, Çetişli, 2005: 71) diyerek Kurt'u yatıştırmaya çalıştığını görürüz. Kuvvetli fakat kuvvetini adalet ve merhametten uzak zorba bir şekilde kullanan Kurt'un padişaha benzetilmesi mühimdir.

4.12. Ahd ve Nurlu Vaat

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın 1265 tarihli kasidede "ahd" ve "nûr-ı incâz" kavramlarıyla güvenilir şahsiyetinin altını çizer. Bu kavramların geçtiği ilk beyte göre Mustafa Reşit Paşa'nın yemini cihana ferahlık vermektedir. Paşa'nın ahdi/yemini ile kastedilenin yazdığı kanunlar olduğu kuvvetle muhtemeldir. Paşa, sözleriyle tüm cihanı feraha kavuşturandır:

> *Bârek-Allah zehî Sadr-ı Reşîd-i devrân*
> *Oldu ahdinde anın münşerihü's-sadr cihân* (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

Aynı kasidenin bir başka beytinde ise Mustafa Reşit Paşa'nın himmetlerinden/çabalarından bahsedilmiştir. Çabaların güneşe benzetilerek asla bu dünyada kaybolmayacağı, her çabanın bir karşılığı olacağı vurgulanır.

Çünkü Şinasi'nin beyitte bahsettiği üzere sözler avlusunda nurlu bir vaadin yerine getirilmesi hemen gerçekleşir. Bu nurlu vaat de elbette Mustafa Reşit Paşa'nı halka verdiği sözlerdir:

Âftâb-ı himemin zâ'il ü âfil olmaz
Nûr-ı incâz verir sahn-ı mevâ'îde hemân (Parlatır, Çetişli, 2005: 15)

4.13. Azamet

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın büyüklüğünü "izz ü celâl", "azamet", "âzim", "celâl ü izzet" ve "izzet" kavramlarıyla 1272, 1273 ve 1265 tarihli kasidelerinde övmüştür. 1272 tarihli kasideye göre Paşa'nın özünü yücelik ve ululuk yani "izz ü celâl" oluşturmaktadır bunun sebebi ise Paşa'nın aklına etkin düşüncesinin gönül bağlamasıdır:

Âsafâ aklına dil-bestedir akl-ı fa'âl
Cevher-i hilkatine olmuş araz izz ü celâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın azameti sıradan büyüklüklerden daha yüksektedir. Bu yüzden en yüce mevki dahi Mustafa Reşit Paşa'ya bir rütbe olamamaktadır:

Zâtın âdî azametten dahi bâlâ-ter iken
Sana bir pâye midir mertebe-i âlü'l-âl (Parlatır, Çetişli, 2005: 7)

Bu beyit için göz önünde bulundurulması gereken unsur,1272 tarihli kaside yazılırken Reşit Paşa'nın sadrazamlık görevinde olmadığı, devrin sadrazamının Ali Paşa olduğudur. Zaten kasidenin takdim kısmında "Esbak sadrazam" ifadesi yer almaktadır.

Aynı kasidenin son beytinde Şinasi, bu devir/zaman var oldukça Paşa'nın yüce şanının var olmasını diler. Bu, Şinasi'nin hüzünlü kalbindeki en kıymetli emeldir:

Dehr durdukça dura zât-ı azîmü'ş-şânın
Kim budur kalb-i hazînimde e'azz-i âmâl (Parlatır, Çetişli, 2005: 8)

1273 tarihli kasidenin on beşinci beytine göre Reşid Paşa ile "tâc ü serîr" yani padişah/devlet dahi övünmektedir. Şinasi, devletin iftihar ettiği bu yücelik ve ululuğun (celâl ü izzet) büyüklüğünü tasavvur etmemizi ister:

Tasavvur eyle hidîvâ celâl ü izzetini
Seninle etmededir iftihâr tâc ü serîr (Parlatır, Çetişli, 2005: 11)

Nitekim 1265 tarihli kasidesinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın izzetinin gücünü/çokluğunu övmektedir:

Fârisü'l-hayl-i celâlet ki sezâdır olsa
Eşheb-i izzetinin gaşiyesi kâhkeşân (Parlatır, Çetişli, 2005: 12)

SONUÇ

Değişimin ayak seslerini 17. yüzyıldan itibaren duyduğumuz Osmanlı kültür ve medeniyetinde 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı önemli ve somut bir mihenk taşı olarak tarih kitaplarına geçmiştir. Adını bu fermandan alan ve

Tercümân-ı Ahvâl'in çıkış tarihi olan 1860'tan yaklaşık 1896'ya kadar devam eden Tanzimat Edebiyatı, Divan Edebiyatı'ndan Batı eksenli edebiyata geçişin ilk çabalarına sahne olur. Şinasi ise bu çağda gazetecilik, yazarlık ve şairlik yönüyle değişimin yönünü belirleyen önemli şahsiyetlerden biridir. Şinasi'nin eserlerindeki kavramsal örüntülerin izini sürerek genelde Tanzimat Edebiyatı'nın, özelde ise İbrahim Şinasi'nin temayüllerini ortaya koymaya çalıştık.

Farabi-İbn Sina-İbn Rüşd çizgisini takip eden Şinasi'de akıl-nakil/kitap ikiliğiyle karşılaşırız. 1273 tarihli kasidesinde Allah'ın ezeli varlığının ispatı için zorunlu olarak bir kitaba ihtiyacın olmadığını belirten Şinasi'ye göre Allah'ın varlığının delili, kâinattaki her zerrede mevcuttur ki bu sebeple bir kör dahi kendi zatını/varlığını Allah'ın varlığına şahit tutabilmektedir.

Şinasi'nin nazmındaki bu ibare ve düşünce dünyasındaki "akl"ı önceliklendiren tavrı, araştırmacılar arasında deist olup olmadığına dair soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. (Bk. s. 68, 69) Hakkında yeteri kadar veriye sahip olmadığımız bir şairin inanç dünyasına dair çıkarımlar yapmayı faydasız ve geçersiz bulmakla birlikte düşünce dünyasına dair her türlü yapıtaşının izini sürmeyi çalışmamız adına zaruri addediyoruz.

1273 tarihli kasidenin dördüncü beytinde Allah'ın kâinattaki tüm eserlerin yaratıcısı olduğunu kitapsız da görebileceğimizi söyleyen Şinasi, aynı kasidenin yedinci beytinde insanın aklının Allah'ın hikmetlerine yetmeyeceğine söylemiştir. Şinasi, *Beyt-i Murassa'*ında naklin ve kitabın Allah'ın takdiri olduğunu insanın ise akıl ve hesap yoluyla tedbirler alması gerektiğini söylemiştir. Şinasi'nin Arpaeminizade Mustafa Sami'ye yazdığı nazirede ise filozofların akılla nakli bir tuttuklarına dair vurgu gözümüze çarpmaktadır.

Şinasi'nin hicri 1280'de kaleme aldığı *Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları* başlıklı gazete yazısında ise Kur'an-ı Kerim için "Kelâm-ı Kadîm"

ibaresini tercih ettiğini görürüz. 1265 tarihli kasidesinde ise Mustafa Reşit Paşa'yı Kur'an naslarına göre hareket ettiği için övmektedir. *Nazîrem* başlıklı müstakil beyitlerinde de Şinasi davaların nakle/kitaba göre sürdürüldüğünden bahsetmiş şeriatın kestiği parmağın acımayacağını söylemiştir. Böylece 1265 tarihli kasidesiyle benzer bir anlayış ortaya koyarak Kur'an-ı Kerim'e uygun davranmayı övmüştür.

Nitekim bunlardan başka Şinasi'nin fikirlerini ayet, hadis ve çeşitli dinî kavramlarla temellendirdiğini görmekteyiz. Şinasi düştüğü vefat tarihlerinin üç yerinde ayetlerden alıntılar yapmıştır. Bir vefat tarihinde "dünya ahiretin tarlasıdır" anlamına gelen hadis-i şerife referans vermiştir: "ed-dünya mezra'atü'l-âhireti" (Parlatır, Çetişli, 2005: 42) *İnfâk-ı Muhtâcîn*, *Seele* ve *İstitrad* adlı gazete yazılarında Şinasi, fikirlerini "sadaka", "vacip", "farz-ı ayn" gibi İslami kavramlarla temellendirmiştir. *Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları* gazete yazısında benzer manaları hadis-i şeriflerde bulabildiğimiz halk arasında yaygın olan şu sözü zikretmiştir: "Hayrü'n-nâs men yenfe'ü'n-nâs" (Parlatır, Çetişli, 2005: 175

Şinasi'de "ibadet", "tapmak" ve "secde" kavramları da önemli ölçüde geçmektedir. Bu konuda özellikle *Münâcât* adlı eseri zengin bir malzeme sunar. Şinasi, bu nazmında Allah'ın yüceliği ve ululuğunu meleklerin takdis ettiğinden, feleğin Allah'ın büyüklüğü karşısında secde ettiğinden bahseder. *Münâcât*'ta Şinasi'nin vurguladığı asıl düşünce kâinattaki tüm unsurların Allah'ın ayeti/işareti/delili olduğu meselesidir. İslam düşüncesine göre kâinat bir kitaptır ve Allah'ın tevhidine delildir. Bu sebepledir ki Şinasi, burada kozmik unsurları delil olarak sıraladıktan sonra bu kozmik işaretleri sıralama sebebini açıklar: "Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lâzım" (Parlatır, Çetişli, 2005: 5) Şinasi, aklıyla şehadet ettikten sonra canıgönülden ibadet edip ayetlerine tapmayı diler. Bu sıralama Şinasi'nin Mutezile kelamcılarından etkilendiğinin bir başka göstergesidir. Şinasi, *Tehlil*'inde ibadetin nasıl ve niçin yapıldığını anlatır. Bu eserine göre ibadet, cehennem korkusu yahut cennet arzusundan dolayı değil

Allah'ın vahdetini itiraf içindir ki bu da ancak zikir ve halis düşünce ile olur. Fikri önceliklendirmesi yine "akl"a gösterdiği ehemmiyetle alakalıdır. *Münâcât*'ıyla benzer olarak Şinasi'nin Rasin'in *Atali* adlı eserinde de "Eylerler ibâdât ü duâ Tanrı'ya her ân" (Parlatır, Çetişli, 2005: 57) ibaresiyle karşılaşırız.

Şinasi'de üzerinde durmamız gereken başka bir kavram ise "vahdet"/"tevhit" kavramıdır. Şinasi'nin hem *Münâcât*'ında hem *İlâhi*'sinde kâinatın düzenini tasvir etme sebebi, Allah'ın birliğini işaret etmek istemesindendir. Bu noktada Şinasi'nin Mutezile akımının akılcı yaklaşımından beslenmesi gerçeğinin yanı sıra aslında Kur'an'ın da benzer bir yöntemi ihtiva etmesi önemlidir. Kuran kâinatın nizamını kendiliğinden oluşamayacak kadar hassas addeder ve böylece Allah'ın varlığını, birliğini bu yolla da gösterir. (Altındaş, 2019) Evren, Allah'ın ilahi zatına içkindir ve güneş, ay, yıldızlar, yeryüzü, gökyüzü, gece ve gündüzler, mevsimler, hayat belirtisi olan ve olmayan tüm âlemler, kâinattaki tek bir zerre, Allah'ın kudretine/varlığına "burhan"/"delil"/"ispat"tır. Nitekim Şinasi, *Münâcât*'ında bu örnekleri sıraladıktan sonra tümüne "bürhân-ı münîr" (açık delil) demiştir. Rasin'in *Atali* çevirisinde de günlerin birbiri ardına değişmesi Allah'ın varlığına, kudretine ve şanına bir "burhan"/"delil"/"ispat"tır.

Bu "deliller"/"ispatlar"/"burhanlar" kozmolojik unsurlarla olduğu kadar 1273 tarihli kasidede bir körün kendi varlığını Allah'ın varlığına delil tutmasından yine *Müfred*'de Şinasi'nin kendi varlığını Allah'a "şahit" tutmasına kadar ilerler.

Şinasi, bu "deliller"/"ispatlar"/"burhanlar"ın insanlar tarafından hakkıyla görülüp görülemediği hususu üzerinde de durmuştur. Şinasi'ye göre Allah'ın tecellisini insanoğlunun idrak etme yetisi kısıtlıdır. Bu idrake sahip olanalar yalnızca "basiret" sahipleridir ve "eğri bakış"a sahip olanlar Allah'ın yeryüzündeki hikmetlerini göremezler. Şinasi'nin bu düşüncesinin seyrini Rasin'den çevirdiği *Ester*'de, Arpaeminizade Sami Efendi'ye yazdığı iki redifli gazelinde, *Münâcât*'ında takip edebilmekteyiz.

Tüm bunlarla beraber "vahiy" kavramının ise Şinasi'deki kullanımı şaşırtıcıdır. 1272 tarihli kasidesinde karşılaştığımız bu kavramı Şinasi, Mustafa Reşit Paşa özelinde kullanmıştır. Şinasi bu kasidesinde önce Allah'ın kader levhasını yazması anlamına gelen "levh ü kalem"den bahseder sonra bu "levh ü kalem"in Mustafa Reşit Paşa'nın eline geçtiğini söyler. Mustafa Reşit Paşa, bu kalemle kanunlar yazacaktır ama ona bunları yazdıran güç, Paşa'nın kalemine kutsal bir kuvvetin vahyedilmesidir. Mustafa Reşit Paşa'nın kalemine nüzul eden vahiyle Klasik edebiyatımızda karşılaştığımız şairlerin ilhamlarının sahibinin Allah olduğu inanışı benzerlik göstermekle birlikte bir sene sonra Şinasi tarafından "medeniyet resulü" olarak anılacak bir şahsiyet için bu, yetersiz bir açıklama olarak kalacaktır.

Şinasi, her ne kadar 1272 tarihli kasidesinde "vahiy" kavramı ile Mustafa Reşit Paşa'ya peygamberlik vasfı yüklemeye başlamış olsa da 1273 tarihli kasidesinden itibaren Mustafa Reşit Paşa'ya doğrudan "resul" benzetmesi yapacak ve Mustafa Reşit Paşa'nın varlığını "mucizevi" olarak görecektir. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa; mucizevi varlığıyla taassuba korku veren bir medeniyet resulüdür. Şinasi tarafından Mustafa Reşit Paşa'nın zamanına Hz. Muhammed'in yaşadığı devir olan "vakt-i sa'âdet" denmiştir. Paşa'nın her sözü "ayet" yahut "sihr-i helâl" (büyüleyici söz) olarak kabul edilmiştir.

Mustafa Reşit Paşa'ya yüklenen peygamberlik sıfatının sebeplerini 19. yy.daki din ve pozitivizm ayrımında aramak yerinde olacaktır. Pozitivizmin babası addedilen August Comte'un 1853'te Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektuptaki ifadeleri bu konuda aydınlatıcı veriler sunmaktadır. (Bk. s. 72) Bu mektupta Comte, evrensel bir dinin gerekliliğinden ve bu evrensel dinin de teolojik anlayıştan uzak bir mahiyette, pozitif ilimler üzerinde inşa edileceğinden bahseder. Comte'a göre İslam medeniyetinin önder kişisi Mustafa Reşit Paşa'dır. Bu sebepledir ki medeni dünyada, aklın önderliğinde evrensel dini Doğu dünyasında tesis edecek olan da Mustafa Reşit Paşa'dır. Şinasi, Batı ve Doğu dünyasındaki bu arayışı oldukça iyi kavramış bir düşünce adamı olarak bu

mektuptan üç dört yıl kadar sonra kasidelerinde Mustafa Reşit Paşa'ya "medeniyet resulü" misyonunu yüklemiştir.

Tanpınar'ın Tanzimat Dönemi'nin ilk ideolojisi dediği "medeniyetçilik"in yansımalarını Şinasi'nin eserlerinde görmekteyiz. Şinasi, "medeniyet" kavramını gerek gazete yazılarında gerek kasidelerinde zikretmiştir. Ruhi Güler'e göre (2006) Tanzimat Dönemi'nde değişimle özdeşleşen bu kavram Orhan Okay'a göre (2020) ilim ve teknikteki gelişmelerden günlük yaşama, muaşeret kaidelerine kadar etki etmiştir. Şinasi'ye baktığımızda ise gerçekten bu tespitlerin örnekleriyle karşılaşmaktayız. *Ma'raz-ı Umûmî-i Osmânî* ve *Ceride-i Askeriye* adlı gazete yazılarında bilim ve teknikte Batı'yı örnek almamız gerektiği üzerinde duran Şinasi, "medeniyet"e erişmek için bilim ve teknikte ilerlemeyi önceliklendirmiştir. *İnfâk-ı Muhtâcîn* ve *Seele* adlı yazılarında ise "medeniyet"in tesisi için bir devletin, halkın ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olduğunu söyleyerek "medeniyet"in sosyal hayata yansımaları üzerinde durmuştur. Aynı zamanda *Seele*'de medeni olan bir milletin fertlerinin de düşkün kimselere yardım etmesi gerektiği söylenerek "medeniyet" sahibi ülkede yaşayan bireylerin görev ve sorumluluklarına da değinilmiştir. *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin *Mukaddimesi'*nde de benzer bir durumla karşılaşırız. Bu *Mukaddime*'de devlet ve halkın karşılıklı sorumluklarına değinilmiştir. Şinasi, devletin, halkın yararını gözeterek hareket ettiği ölçüde güçlü olduğundan bahsettikten sonra "medeniyet" hâlinde bulunan halkın kendi yararını gözetebilecek bilinçte olması gerektiğini söyler, halk kendi yararını ne kadar gözetirse gazeteler de o derecede halkın fikirlerinin tercümanı olabilecektir.

"Medeniyet" kavramının Fransızcadaki karşılığı olan "civilisation" ibaresini "terbiye ve nizam" anlamında ilk defa Mustafa Reşit Paşa kullanmış ve bu kavram Osmanlı'da halkın eğitilmesi ve kanunların uygulanması anlamına gelecek şekilde literatüre geçmiştir. (Güler, 2006) Gerçekten Şinasi'nin kasidelerine baktığımızda da bu kavramın Mustafa Reşit Paşa özelinde kullanıldığının ve "taassup", "cehalet", "akıl" gibi kavramlarla beraber

anıldığını görüyoruz. Mustafa Reşit Paşa, Şinasi tarafından taassuba korku veren "medeniyyet resulü" ve Osmanlı İmparatorluğu'nu Hz. Muhammed'in yaşadığı devir olan "vakt-i sa'âdet"e eriştirenı medeniyetin "fahr-ı cihân"ı olarak tanımlamıştır.

Araştırmacıların Şinasi'nin deist olabileceğine dair şüphelerinin bir sebebi de Mustafa Reşit Paşa'ya peygamberlik vasfı yükleyip eserlerinde 1849'dan sonra Hz. Muhammed'in adını geçirmemesine yönelik tespittir. (Bk. s. 74) Fakat bu tespitte Şinasi'nin hicri 1272, miladi 1855-1856'da cami tamiri için düştüğü tarihte Abdülmecit Han'ı "ehl-i sünnet"e uyması sebebiyle övmesi gözden kaçırılmıştır.

"Medeniyet"in "cehl" ve "taassup"u önlemesi sebebiyle Şinasi'de bu iki kavram önemli bir yekûn tutar. Şinasi 1273 tarihli kasidesinde cahil insanların kader inancını kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamalarını eleştirir. Cahil insanlar, kötülük yapıp sonra da buna "takdir" ismini vermektedirler. Cahil insanların bir özelliğinden bahsettikten sonra Şinasi, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerinde Mustafa Reşit Paşa'nın "cehalet" ve "taassup"un karşısında yer alıp hem toplumu hem de Şinasi'yi cehalet zincirlerinden kurtardığını söylemiştir. Bu bakımdan Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın mucizevi varlığını idrak edemeyenleri de idraki kıt (müdrike-i âcize) yani cahil olarak tanımlar.

Şinasi'nin tanımladığı bir başka kavram "kader" kavramıdır. Şinasi, "kader" kavramını 1273 tarihli kasidede halkın "kader"i nasıl anladığını ifade ettikten sonra halkın "kader"den anladığı şeyi yanlışlayarak tanımlar. Bu kasidede Şinasi, "kader"i Allah'ın muradı olarak tanımlar ve Allah'ın insanları ezelde her noktada serbest bıraktığını söyler. Şinasi'ye göre Allah, kullarının tüm seçimlerini ve fiillerini önceden bilir fakat bu seçimlerde kullarını özgür bırakır. Cahil, fesat kimseler ise yaptıklarının sorumluluklarını almamak adına Allah'ın insana verdiği iradeyi görmezden gelir ve "kader"i Allah'ın takdiri olarak ifade ederler. Şinasi'nin 1272 tarihli kasidesinde ve *Lamartin'den çevirdiği Müntehabat-ı Şiriye*'de de "kader" kavramını kullandığını görürüz. Bu şiirlerde Allah'ın

takdirinin kalıcılığı ile insanların istekleri ve yaptıklarının geçiciliği arasında karşıtlık kurulmuştur.

Şinasi, *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* adlı yazısında ise "cehl" kavramını kullanmaya devam etmiştir. Karanlık zihinlerin karanlığı, aydınlık zihinlerin ise aydınlığı arzuladıklarından bahsederek aydınlık-karanlık, akıllı-cahil karşıtlığı kurar.

"Cehl" ve "taassup" kavramları doğrudan geçmese dahi verdiği ana fikir dolayısıyla bu kavramların içine dahil etmeyi uygun bulduğumuz bir başka eser *Şair Evlenmesi*'dir. Eserde evlilik sırasında araya giren kılavuz kadınların kendi menfaatlerince davranarak karşılarındaki insanı yanlışa sürüklemesi eleştirilirken gelenekselleşmiş evlilik aşamaları okuyucuya/izleyiciye sorgulatılmaya çalışılmıştır. Eserdeki kılavuz kadın Zibâ Dudu'nun kendi yalanını örtbas etmek için mahalleli ve imamı çağırtmasıyla "cehalet" kavramı iyiden iyiye kendini belli eder. Sahneye dahil olan mahalleli ile mahalle kültürü/yaşamı tasvir edilir ve böylece mahallenin sosyokültürel kodları ortaya dökülür: Mahalleli her duyduğuna sorgusuz sualsiz itibar etmektedir. İmam Ebullâklâka ise işini doğru bir şekilde yapmayan, yalancı ve rüşvet alan bir kimsedir.

Cehaletin ve taassubun şiddetle karşında duran Şinasi, eğitime de bir o kadar önem vermektedir. Bu bağlamda "fen", "ilim", "maarif", "âlim", "kemal", "irfan", "marifet", "hikmet" kavramlarıyla karşılaşırız.

Gazete sütunlarında aktüel eğitim meselelerine yer veren Şinasi, *Ekonomi Politika Hakkında Bibliyografya Makalesi*, *Dârü'l-Fünun Dersleri*, *Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları* adlı gazete yazıları vesilesiyle "fen", "ilim", "maarif" ve "âlim" kavramlarının üstünde durmuştur. Bu üç yazıda da eğitimdeki güncel gelişmelerden bahsederek halkı yeniliklerden haberdar edip bilgilendirme gayesiyle karşılaşmaktayız. *Ekonomi Politika Hakkında Bibliyografya*

*Makalesi'*nde ekonomi ilmini tanıtan Şinasi, herkesin bu ilmi öğrenmesi için teşvikte bulunmuş ve öğrenilecek ilim ve fenlerin insanın hayatını kolaylaştıracağını söyleyerek çok erken bir tarihte fenni ilimlerin hayata olan tesirini saptamıştır. *Dârü'l-Fünun Dersleri* ve *Cemiyyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları* adlı gazete yazısında âlimlerin ve medrese hocalarının görevlerini tanımlayan Şinasi, âlimlerin ve hocaların içinden çıktıkları topluma karşı sorumlukları olduğunu bildirmiştir. Şinasi, *Dârü'l-Fünun Dersleri* adlı gazete yazısında Avrupa ile İslam medeniyet dairesi içerisindeki ilim faaliyetlerini kıyaslamıştır. Geçmişteki İslam ilimlerinin icrası, yazının kaleme alındığı 1863 yılındaki Avrupa ile eş değer tutulmuş ve bu suretle Darülfunun'da halka açık derslerin yapılmaya başlanacağı haber verilerek İslam medeniyetinin geçmişine ışık tutularak bir benzerinin daha ortaya koyulabileceğine dair ümitvar bir yazı kaleme alınmıştır.

Rusya'ya Dair Bend-i Mahsus adlı gazete yazısında ise Rusya ile Osmanlı Devleti arasındaki gerilimleri anlatan Şinasi; Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile münasebetlerini arttırarak, Batılı devletleri aydınlatan "maarif" nurundan Osmanlı Devleti'nin kendi eksiklerini alarak bu nurla Şark'a ışık saçtığını söylemiştir. Böylece Şinasi, Rusya ile arasındaki siyasi ve askeri gerilimleri "maarif" meselesine bağlayarak diplomasinin yanında "maarif"in ne kadar önemli olduğunun altını çizmiştir.

Şinasi'nin ilme verdiği kıymeti Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı kasideler ile âlim oluşları sebebiyle övdüğü Emin Efendi ve Halil Efendi'nin vefatları üzerine düştüğü tarihlerden de takip edebilmekteyiz. Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 1265 tarihli kasidesinde Paşa'yı ulemanın sıkıntılarını anlayıp dinleyen biri olduğu için övmüştür. 1273 tarihli kasidesinde ise Encümen-i Daniş gibi önemli bir kurumun Paşa'nın sağladığı huzur ortamı sayesinde teşekkül ettiğini söylemiştir. Bunların yanı sıra Şinasi'nin yazdığı bir hezelde eski Yahudi inançlarını yererken "tâze ma'ârif"i övmesi yeni bilgilere verdiği kıymetin bir başka göstergesidir.

Şinasi'de genel mahiyetiyle olgunluk manasına gelen "kemal" kavramının eğitimle ilişkili bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Şinasi'nin 1272 tarihli kasidesinde belirttiği üzere Mustafa Reşit Paşa, kemal tahtının padişahıdır yani diyebiliriz ki Şinasi'nin nazımlarında "kemal" sahibi olan Mustafa Reşit Paşa'dır. 1265 tarihli kasidesinde "kemal" sahibi Mustafa Reşit Paşa'nın ulemanın sıkıntılarını dinlediği söylenmektedir. *Ekonomi Politika Hakkında Bibliyografya Makalesi* isimli yazısında Şinasi, fertlerin ve cemiyetin "terakki" ve "kemal" bulması için ilim öğrenmeleri gerektiğinden bahsetmiştir. *Dârü'l-Fünun Dersleri* başlıklı yazıda ise toplumu "kemal"e erdirecek olanın âlimler olduğu belirtilmiştir. *Cerîde-i Askeriye* adlı yazıda ise "kemal" sahibi olanın Avrupa olduğu ifade edilip Osmanlı Devleti'nin yapacağı askerî ıslahatlarla Avrupa'nın "kemal"ine erişebileceği söylenmiştir. Kaside ve gazete yazılarından başka Şinasi, Bahriye Mektebinde hocalık yapan Halil Efendi'nin ve Rami Efendi'nin kayınpederi Emin Efendi'nin vefatları üzerine tarih düşerken bu kişileri "kemal" ve "ilim" sahibi oluşları vesilesiyle övmüştür.

Sözlüklerdeki ilk anlamıyla "ilim" ile eş anlamlı olan "marifet" ve "irfan" kavramlarına Şinasi'nin kasidelerinde ve *Münâcât*'ında hususi bir yer ayırdığını görüyoruz. Şinasi aynı anlama gelen "marifet" ve "irfan" kavramlarını zamanla felsefi bir manayı ihtiva eden hâlleriyle kullanmıştır. Buna göre Şinasi'nin eserlerinde "marifet" ve "irfan"; "ilim" kavramı dışında Allah'ı ve kâinatı akıl ve nakil yollarından başka, manevi bir tecrübeyle/sezgiyle bilme anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim Şinasi'nin 1274 tarihli kasidesinde belirttiği üzere insanlığa ve âleme şeref veren akıl ve irfandır. Şinasi'nin aklı ve sezgiyi bir arada tercih edişi tesadüf değildir. Şinasi akıl-gönül, akıl-irfan (sezgi) kavramlarını birbirlerinin tamamlayıcı unsurları olarak kullanmıştır. Şinasi'ye göre yeryüzünde irfan sahibi kişi Mustafa Reşit Paşa'dır. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa ikbalini alnındaki nurlu irfana borçludur. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın aklı ve irfanını Eflatun dahi anlayamaz. Paşa'nın irfanı yanında Hermes'in irfanı bir servi ağacı gibi cılız kalmaktadır. Şinasi kasidelerindeki irfan

ve Mustafa Reşit Paşa özdeşliği dışında *Münâcât*'ında marifetin ezeli sahibi olan Allah'ı çok bağışlayıcı olma yönüyle anmış ve kendisinden af dilemiştir. Aynı zamanda Şinasi, *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* adlı gazete yazısında da "masiva"nın karşısına da "irfan" ve "hikmet" kavramlarını koymuştur.

Baht ve talihle eş anlamlı olan "ikbal" kavramı, Şinasi'nin birçok kez kullandığı kavramlardan bir diğeridir. Şinasi, bu kavramı 1265, 1272 ve 1274 tarihli kasidelerinde Mustafa Reşit Paşa'nın aydınlık makamına yönelik kullanmıştır. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın bahtının açıklığı sahip olduğu "irfan"dan gelmektedir. Şinasi, kasidesinde kullandığı "ikbal" kavramını *Kara Kuş Yavrusu ile Karga Hikâyesi* adlı fablında "talih" kelimesi ile karşılamıştır. Şinasi'nin kasidelerinde Mustafa Reşit Paşa'nın makamını ve gücünü övmek üzere kullandığı "ikbal" kavramı burada olumsuz bir hüviyet kazanarak "bahtsızlık" anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu fablda verilmek istenen mesaj, kişinin talihine boyun eğmesi, talihinden razı gelmesi gerekliliğidir.

Şinasi'nin kavram dünyasında tespit ettiğimiz bir başka unsur ise "hikmet"tir. Hakikatlerin bilicisi, hak ve batılı ayıran anlamına gelecek şekilde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın "hikmet" sahibi olduğunu dile getirmiştir. 1272 tarihli kasidede Mustafa Reşit Paşa, hikmetli fikirleriyle tedbir alan bir kahraman olarak betimlenmiştir.

Mustafa Reşit Paşa'ya nispet edilen "hikmet" kavramını Şinasi, aynı kasidesinde Allah'ın en belirgin sıfatı olarak da zikretmiştir. 1273 tarihli kasidesinde ise Allah'ın hikmetine insanın aklının erişemeyeceğini söyleyerek "hikmet" kavramının kökü olan "hükm"ün mutlak sahibinin Allah olduğunu ve insan aklının bunu anlamada sınırlı olduğunu ortaya koymuştur. Şinasi, *Münâcât*'ında da tüm kâinatın Allah'ın hikmetli eseri olduğunu söylemiştir. Arpaeminizade Mustafa Sami ve Nef'î'ye yazdığı nazirelerde de "hikmet" kavramına değinen Şinasi, tevhit meselesinde şer ile hikmetin bir arada olduğunu, tüm olayların idrak edebilenler için bir tür hikmet dersi olacağını söylemiştir.

İnsanın sınırlı aklının Allah'ın hikmetini kavramada yetersiz kalacağını söyleyen Şinasi, bununla birlikte insanın aklıyla kanunlar koyduğunu ve kanunların hikmet bakımından adalet ve hak kavramını içerdiğini söylemiştir. Bu kanunların koruyucusu olarak zikredilen Mustafa Reşit Paşa'dan hikmetin sırrına erişmiş akıl olarak bahsedilmiştir. Paşa'nın ağzından çıkan her bir söz Şinasi için hikmetlidir. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa hikmet yönüyle Aristo'yu ve Belinus'u geçmiştir.

Bunlardan başka Şinasi, Halil Efendi'nin vefatı üzerine düştüğü tarihte Halil Efendi'nin hikmetini Beydeba ile kıyaslamıştır. Şinasi, *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* adlı gazete yazısında da "masiva"nın karşısına "hikmet" ve "irfan"ı koymuştur.

Şinasi, "masiva"yı yani bu "dünya zevkleri"ni değersizleştirip karşısına "şeref", "hikmet" ve "irfan"ı koymuştur. Bu kavramlara Fenelon'un *Telemak*'ından çevirdiği beyitlerde ve *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* adlı gazete yazısında karşılaşmaktayız. Çeviriye göre bu dünyadan el etek çekip şeref ve hikmet sahibi olmak daha kıymetli görülmüş olup gazete yazısında İstanbul'un temizlenmesi ve aydınlatılmasından hareketle dıştan içe doğru bir düzenleme önerisi getirilmiştir. Şinasi bu öneriyi gazete yazısındaki şu beyitlerle sunmuştur: "Mâsivâ şâibesinden dili tathîre çalış,/Pertev-i hikmet ü irfân ile tenvire alış" (Parlatır, Çetişli, 2005: 160) Şinasi, gönlü "masiva"nın aldatıcılığından arındırıp "hikmet" ve "irfan" ile aydınlatmayı önermiştir. Şinasi için sokakların temizliği ve aydınlatılması, akılların ve gönlün aydınlatılıp temizlenmesine varabilecek kadar önemlidir çünkü şehrin temizliği ve ışıklandırılması "medeni" olana işaret etmektedir.

Şinasi'nin üstünde durduğu ve "masiva"nın değersizliğini derinleştiren diğer kavramlar ise "hayat-ölüm", "varlık-yokluk", "dünya-ahiret karşıtlığı" ve "zamanın geçiciliği"dir. Şinasi'nin *İlâhî*'sinde belirttiği üzere Allah, varlığın ve

yokluğun sahibidir. Lamartin'den çevirdiği *Müntehabât-ı Şir'iye*'sine, Jilber'den çevirdiği beyte, *Müntehabât-ı Eş'âr'ındaki Hezliyyât-Hicviyyât* bölümüne, Nef'î'ye yazdığı eyler redifli naziresine göre ise hayat kısa ve geçicidir. Bu yüzden Şinasi'nin Arpazademini Sami Efendi'ye yazdığı iki redifli nazirede söylediği üzere dünyanın zevkine aldanıp cennetin şevkinden uzağa düşmemek gereklidir.

Şinasi'de karşılaştığımız bir başka kavram ise "ezel"dir. Şinasi, "ezel" kavramını 1273 tarihli kasidesinde, *Münâcât*'ında, *İlâhî*'sinde ve Rasin'den çevirdiği münacatta kullanmıştır. Sözlükte "başlangıcı belli olmayan" (TDK, 2015) şeklinde tanımlanan "ezel" kavramı İslam literatüründe Allah'ın ezeli varlığının ontolojik ispatı için bir ön kabuldür. Şinasi'nin de eserlerinde bu yola başvurduğunu görmekteyiz. Şinasi, 1273 tarihli kasidesinde Allah'ın varlığının ispatı için kutsal bir kitabın varlığının zorunlu olmadığını dile getirdiği beyitte Allah'ı "sun'-i sâni-i ezelî" olarak anar ki Allah, yaratılmışların ezelî yaratıcısıdır. Şinasi, *Münâcât*'ında ise ezeli mülkün Allah'ın zatına has olduğunu belirterek kâinatı/âlemleri Allah'ın varlığına içkin kılmıştır. Şinasi, kasidesindeki ve *Münâcât*'ındaki bu ispat yöntemini *İlâhî*'sinde de uygulamıştır. Buna göre Allah, kâinatın yaratıcısıdır ve kâinattaki her unsur Allah'ın vahdetinin ve ezeli varlığının bir işaretidir. Aynı zamanda Şinasi, *İlâhî*'sinde Allah'ı padişaha benzeterek Allah'ın kendiliğinden, ezelden beri saltanat sürdüğünü dile getirmiştir. Şinasi'nin "ezel" kavramına verdiği değerin bir başka göstergesi de Racine'den çevirdiği münacatta orijinal metinde olmamasına rağmen "ezel" kavramını kullanmasıdır. Şinasi, çevirdiği münacatta Allah'a ezel yıldızı olarak seslenir.

Şinasi Allah'tan şu özellikleriyle de bahsetmiştir: Allah, kötülüklere mâni olup, incitilen zavallıların seslerini duyandır, çok merhamet ve rahmet eden, bağışlayandır.

Şinasi'de "devlet" yahut "mülk" kavramı üç farklı bağlamda kullanılmıştır. Şinasi, *Münâcât* ve *İlâhî*'sinde Allah'ın sahibi olduğu kâinatı/âlemi "mülk" ve "devlet" kavramlarıyla karşılamıştır. Şinasi, Rasin'den çevirdiği *Ester*'de "devlet" kavramını genel bir mefhum olarak kullanarak Allah'ın gazabıyla dilediği devleti yıkabileceğinden bahsetmiştir. 1265 tarihli kasidesi ve tarihlerinde ise "mülk" yahut "devlet" kavramıyla Osmanlı İmparatorluğu kastedilmiştir. 1265 tarihli kasidesinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın devleti ihya edip adaleti sağlamasından bahsetmiştir. Aynı karşılığın Abdülmecid Han özelinde de kullanıldığını görmekteyiz. Padişah'ın adaleti öyle boldur ki tüm "mülk"ü kuşatmıştır. Yani hem sadrazamlık hem de padişahlık makamı söz konusu olduğunda "devlet"in/"mülk"ün yönetilmesinde Şinasi için en önemli unsur "adalet"tir diyebiliriz.

Nitekim Şinasi'de karşılaştığımız bir başka önemli kavram "adalet"tir. Şinasi kasidelerinin tümünde "adalet" kavramını kullanarak Mustafa Reşit Paşa'nın adil oluşunu övmüştür. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa, "adalet" ve "hikmet"le tedbirler almaktadır. Şinasi'ye göre "kanun"lar da "hak" ve "adalet" kavramlarından meydana gelmektedir ki bu kanunların koyucusu yine Mustafa Reşit Paşa'dır. Nitekim Şinasi, Yusuf Kâmil Paşa'nın Fenelon'dan çevirdiği *Telemak* adlı eserden bahsettiği gazete yazısında da kanunların "adalet" ve "doğruluk"u içerdiğinden bahsetmiştir.

Şinasi haksızlıklara ve cahilliğe karşı tüm kurtuluşu Paşa'nın adalet dolu günlerinden umar. Çünkü Paşa, "adil" olduğu kadar "akıllıca" "tedbir"ler de almaktadır. Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'nın vefatı üzerine kaleme aldığı tarihte de Paşa'nın "adil" oluşunu vurguladığını görüyoruz.

Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'dan başka Allah'ın da adalet sahibi oluşunu vurgulamıştır. 1272 tarihli kasidesinde vurguladığına göre "adalet" ve "hikmet" Allah'ın en belirgin sıfatlarındandır. Şinasi, bunu belirttiği beyitte insan ve hayvana ait özellikler arasında "zor kullanma"yı zikrederek bir karşıtlık kurar.

Allah'ın adil oluşunun tam zıttı özellikler barındıran insanları, zapturapt altına alacak olan ise "adalet" ve "hikmet"le "tedbir"ler almaktır ki yukarıda söylediğimiz üzere bu "tedbir"leri alacak olan Mustafa Reşit Paşa'dır. 1272 tarihli kasideden başka Rasin'den çevirdiği *Ester*'de, Arpazadeemini Sami Efendi'ye yazdığı nazirede ve *Tevekkül* başlıklı beytinde Allah'ın adaleti vurgulanmıştır.

Şinasi, Abdülmecid Han'ı, Kaptanıderya Mehmed Ali Paşa ve Adile Sultan'ı da "adil" oluşlarıyla övmüştür. *Cerîde-i Askeriye* adlı gazete yazısında ise Şinasi, komple Osmanlı milletinin "mücahit" yapısını överken kılıçlarını "adaletli" elleriyle çektiğinden bahseder.

Şinasi'de "din"/"diyanet" kavramları "hak" ve "adalet" kavramlarıyla beraber açıklanmıştır. 1273 tarihli kasidesine göre "akîl" insanlar, "adalet" ve "hakk"a "diyanet" adını vermişlerdir. 1265 tarihli kasideye göre ise Tanzimat Fermanı, "devlet"e ve "din"e hayat vermiş böylece Mustafa Reşit Paşa, "hakk"ı "batıl"dan ayırmıştır ki "hakk"ın "batıl"dan ayrılması Rahman'ın "din" kaideleriyle ancak mümkündür. Bozcaada'da bir caminin tamiri için düştüğü tarihte de Şinasi, "din"i "adil" olarak niteler. *Yasaklanması Gereken Kitap ve Resimler* başlıklı gazete yazısında ise Şinasi, dine ve devlete zarar veren yabancı eserlerin yasaklanması gerektiğini savunur.

"Hak", Osmanlı medeniyetinde İslam fıkhının temel kavramlarından biridir. (Bardakoğlu, 1997) "Hak" kavramını Şinasi'nin yine adalet mekanizması içerisinde "kanun"ların özelliklerini tanımlamak üzere kullanması aynı çizgiyi takip ettiğinin bir göstergesidir diyebiliriz. Şinasi'ye göre "kanun"lar, "hak" ve "adalet" kavramlarını içermektedir ve kimileri bu "adalet" ve "hakk"a "diyanet" adını vermişlerdir. Bununla birlikte Şinasi, farkındadır ki "adalet" ve "hakk"a düşman olan yine insanın kendisidir ki insanın "hakk"a karşı koymasını dizginlemek için "kanun"lar vardır. Tam bu sırada "hak" kavramının zıttı şeklinde kullanılmış olan "batıl" kavramı devreye girer. "Kanun"lar "batıl" ile

savaşarak "hakk"ı tesis eder. Her daim "hak" kavramıyla beraber anılan bir başka kavram da "kanun"dur.

"Kanun", "ferman" ve "düstur" kavramlarına Şinasi'nin özellikle Mustafa Reşit Paşa'yı övdüğü dört kasidesinde yer verdiğini görürüz. Şinasi'ye göre insan, kanunları aklıyla yapar ve kanunlar adalet ve hak kavramlarını bünyesinde barındırır. Bundan dolayıdır ki yine Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa, kanunlarını kan dökmeden, insaflıca yazmış ve böylece hakkın yanında olarak celladın batıl işini ortadan kaldırmıştır. Kanun ve cellat iki zıt unsur hâlinde hak ve batılın temsilcileri olarak kıyaslanmıştır. Nitekim Şinasi'ye göre hak ve adaletin koruyucuları kalem ve kılıçtır. Bu ikisi arasında kurulacak denge ancak hikmet sahibi kişilerce yapılır ki Şinasi'ye göre hikmet sahibi olan yine Mustafa Reşit Paşa'dır. İtidal üzerine hazırlanan kanunlar insanların birbirlerine olan zorbalıklarını ortadan kaldıracaktır. Şinasi, insan doğasını iyi bilen ve bunu şiirlerinde işleyen bir sanatçı olarak karşımıza çıkmaktadır ve şiire bu hususu sokmak Şinasi'nin yazdığı devir için önemli bir yeniliktir diyebiliriz. Şinasi, madde ve ruhun (anâsır u enfüs) birbirine zıt iki unsur olduğundan başlayarak konuyu canlıların yaratılışlarındaki birbirlerine üstünlük kurma yarışlarına getirir. Bu durum "kahr ü cebr" ile ifade edilir ve insanlar arasındaki bu mücadeleyi adil ve hakkı gözeterek yönetmek için kanunlara ihtiyaç duyduğumuzu söyleyerek 1273 tarihli kasidesinde sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir kompozisyon örneği ortaya koyar. Şinasi'ye göre kanunlar, ülkeye ve devlete kalıcılık sağlar ve beşeri ıslah eder.

Şinasi'nin *Arı ile Sivrisinek Hikâyesi* adlı fablında da birbirleriyle üstünlük yarışına giren Arı ve Sivrisinek ile karşılaşırız. Sivrisinek'in sineklerin istediklerini yaparak birbirlerinden bağımsız yaşamalarıyla övünmesine karşılık olarak Arı, kendi türlerinin ferman üzere yaşayıp kendilerine bir başbuğ seçerek tek bir gönül gibi yaşadıklarıyla övünür. Şinasi'ye göre fermanlara ve yöneticiye bağlı kalarak yaşamak; başıboş, içgüdüsel olarak yaşamaktan çok daha iyidir ve düzeni tesis eder.

Şinasi'nin gazete yazılarına baktığımızda da bu kavramlara verdiği önemin izini takip etmek mümkün. Şinasi, kendi matbaası olan *Tasvîr-i Efkâr* Matbaasında Yusuf Kâmil Paşa'nın çevirdiği *Telemak*'ı basmıştır. Bu eseri matbaasında basmış olması tesadüfi bir durum değildir. İlk bakışta sadece bir aşk hikâyesi gibi duran bu eser, Şinasi'nin deyimiyle adalet ve doğruluk gibi kuralları içinde barındıran bir kanun kitabıdır ki bu eserde bir hükümdarın hangi vasıflara sahip olması gerektiği anlatılmıştır. Hükümdar, kanunlara riayet etmeli ve halkına Allah'ın emaneti gözüyle bakmalıdır. Doğrudan Tanzimat Fermanı'nda karşılaştığımız ibarelere burada da karşılaşmaktayız: Hükümdar halkın canının, malını ve ırzını korumalıdır. (Aktürkoğlu, 2023) Nitekim Şinasi'nin 1274 tarihli kasidesinde Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarının -Tanzimat Fermanı'nı kastederek- Sultan'a dahi haddini bildirdiğini söylemesi de buna paralel bir örnektir. 1265 tarihli kasidesinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'yı Tanzimat Fermanı ile eş tutarak Paşa'nın ünvanının tüm âleme bir ferman olarak yayıldığını ve padişahın buyruklarını tekrar önemli (bî-nâm ü nişân) hâle getirdiğini söylemiştir.

Şinasi, 1265 tarihli kasidede Mustafa Reşit Paşa'yı kanun koyuculuğu sebebiyle övmeye devam eder. Şinasi'ye göre tarih mecmuaları Mustafa Reşit Paşa gibi bir kural koyucuyu yazmamıştır. Mustafa Reşit Paşa, verdiği hükümlerle Büyük İskender'i dahi geçmiştir. Şinasi'ye göre İbn Sina, Mustafa Reşit Paşa'nın kanunlarını görseydi *Şifa* adlı eserini başka şekilde yazardı.

Tercemân-ı Ahvâl Mukaddimesi'nde Şinasi, "kanun" kavramını halkın kanunlarla belirlenmiş görevlerinin yanı sıra vatanın menfaatleri için fikir beyan etme hakkına da sahip olması gerektiği bağlamında kullanır. Böylece Şinasi, görev ve hak kavramlarını o gün için yeni bir gündem olan demokratik zemine taşır.

"İhya", "ıslah" ve "şifa" kavramlarını Şinasi, doğrudan Mustafa Reşit Paşa'nın yaptığı kanunlar ve getirdiği düzenlemeleri tanımlamak üzere kullanmıştır. Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat Fermanı ile yaptığı yenilikler, kurduğu düzen

devleti, dini ve milleti ihya etmiş; taassubu iyileştirmiş; insanın bedenine ve göğsüne şifa vermiştir. Bu kavramlarla Şinasi, kanunların amaçlarını izah ederek nazım sınırları içerisinde "kanun" kavramını açıklamıştır.

Mustafa Reşit Paşa'nın güvenilir şahsiyeti ve "kanun"ları "ahd" ve "nûr-ı incâz" kavramlarıyla da vurgulanmıştır. Şinasi'ye göre Mustafa Reşit Paşa'nın çabaları bir güneş gibi tüm âlemi kaplamaktadır ve asla sönmeyecektir, onun sözleri tüm cihana ferahlık verir. Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'nın nurlu vaatleri (nûr-ı incâz) ile kastettiği halka verdiği sözlerdir ki Paşa, bunları her zaman hayata geçirmiştir.

Şinasi'nin eserlerinde "tedbir" kavramı, Mustafa Reşit Paşa'nın aldığı tedbirler özelinde geçen bir kavramdır. Bu sebepledir ki bu kavram yalnızca Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'yı övdüğü 1272, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerde geçmektedir. Mustafa Reşit Paşa; "adil", "hikmetli", "akıllıca" tedbirler almış ve aldığı tedbirlerle milleti taassup illetinden kurtarmıştır. 1273 tarihli kasidesinde hususi olarak Mustafa Reşit Paşa'nın tedbirlerine geçmeden evvel Şinasi, "tedbir" kavramından genel olarak bahsetmiştir. 1273 tarihli kasidenin ilk beytinde "akıl" ve "tedbir" kavramını bir arada görürüz. Bu beyte göre "gönlün" iradesini düzenleyecek, "tedbir" edecek olan "akıl"dır. Çünkü "akıl" bir güneş gibi güzel ve çirkini birbirinden ayıran bir ışığa sahiptir. Özetle söyleyebiliriz ki gönlün isteklerini akıl düzenler (tedbir) ve Osmanlı mülkünde gönlün ve aklın dengesini sağlayarak adil ve hikmetli davranacak olan kişi Mustafa Reşit Paşa'dır.

"Akıl" ve "gönül" ilişkisi "gönül" kavramının geçtiği tüm beyitlerde karşımıza çıkmaktadır. Şinasi'de "gönül", daima "akıl"la bir aradadır. Şinasi'nin *Tahmîd*'inde vurguladığı üzere Allah; insana akıl, kalp ve lisan lütfetmiştir. İnsan Allah'ın verdiği akılla düşünmeli, gönülle şükretmeli, lisan ile zikretmelidir.

Kasidelerine baktığımızda ise Mustafa Reşit Paşa'nın ürettiği/etkin düşüncelerine, aklı gönül bağlamıştır. Yani Paşa'nın aklından hiç

faal/etkin/dinamik düşünceler eksik olmamaktır. Bir başka kasidesinde de benzer bir ilişkiyle karşılaşmaktayız. Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın kuruluşunda etkin rol oynadığı "Encümen-i Daniş"in gönül ehlilerine huzuru getirdiğini belirtmiştir.

Münâcât'ı boyunca Allah'ın varlığını ve birliğini akılcı bir yöntemle ispatlama çabasına girişen Şinasi, Allah'ın vahdetine aklıyla şahitlik ettikten sonra Allah'a canıgönülden ibadet edip yakarma isteğinden bahseder.

Şair Evlenmesi oyununda da akıl-gönül ilgisi ile karşılaşmaktayız. Oyunda Müştak Bey âşık olduğu kadınla evlendiği için "akıllık" ettiğini düşünmektedir. Müştak Bey'in âşık olduğu ve sonunda kavuşacağı Kumru Hanım'la Müştak Bey'in zorla evlendirilmeye çalışıldığı Kumru Hanım'ın ablası Sâkine Hanım oyun boyunca kıyaslanır. Bu kıyas ikilinin mizacı ve fiziksel özellikleri üzerinden olurken Müştak Bey tarafından her daim eleştirilen ve hiç beğenilmeyen Sâkine Hanım, "akıl cihetiyle de iflâsa çıkmış" bir kadındır. (Parlatır, Çetin, 2005: 81)

"Akıl" kavramı, Şinasi'de en fazla kullanılan kelimelerden biridir. Şinasi 1273 tarihli kasidesinde "akl"ın ne olup ne olmadığını bizlere anlatır. Şinasi'ye göre "akıl", gönlün iradesini/arzusunu/isteğini düzenler/tedbir eyler. İnsan aklıyla düşünceler üretir ve kanunlar koyar. Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın aklını 1265, 1272, 1273 ve 1274 tarihli kasidelerde över. Aklıyla övündüğü Paşa, kanunları yazan ve böylece tüm hayatı düzenleyen/tedbir eyleyen kişidir. Şinasi'nin *Tahmîd*'inde vurguladığı üzere "akıl", Allah'ın bir lütfudur. Fakat Şinasi, aynı zamanda "akl"ın sınırlı oluşunu da farkındadır. 1273 tarihli kasidede vurgulandığı üzere insan aklıyla Allah'ın hikmetlerini kavrayamaz. Bununla birlikte Şinasi, *Münâcât*'ında insanın Allah'ın kâinat kitabını okumakla yükümlü olduğunu bu okumanın da ancak "akıl" ile olabileceğini vurgulayarak Mutezile ve Maturidi çizgisine bir kez daha yaklaşır. Bu çizgiyi takip edebildiğimiz bir diğer örnek ise Şinasi'nin Nef'î'nin eyler redifli gazeline yazdığı naziredir. Nef'î'nin gazeline baktığımızda akıllı kimselerin dahi iyilik ve kötülüğün

ayrımını Allah'ın yardımı olmaksızın yapamayacaklarını okurken Şinasi'nin naziresine geldiğimizde Allah'ın yardımının bir zorunluluk olmadığını görürüz. Nazirede Şinasi, akıllı insanların akıllarını rehber edinerek doğruya erişeceklerini söylemektedir. Şinasi için Allah'ın yardımı ise bu aşamada yalnızca kolaylaştırıcı bir lütuftur. Nitekim Şinasi, 1273 tarihli kasidesinde de güzel ve çirkini ayırt etmede insanın "akl"ına güvenmiştir. Düzyazılarında da "akıl" kavramına değinen Şinasi üç fablından biri olan *Eşek ile Tilki Hikâyesi*'nde akılsız davranarak Tilki'nin tuzağına düşen Eşek'i anlatır. *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* yazısında ise Şinasi 19. yüzyılda "Asya'nın akl-ı pîrânesi" ve "Avrupa'nın bikr-i fikri"nin birleşmesiyle Osmanlı'nın, İstanbul'un güç bulacağını dile getirerek bir sentez oluşturmaya çalışır.

Şinasi'nin önemle üzerinde durduğunu saptadığımız diğer iki kavram "natık" ve "lisan"dır. *Mizan-ûl Adl Hakkında Bibliyografya Makalesi* adlı gazete yazısında belagat ve mantık ilimlerini tanımlayan Şinasi'ye göre insanı diğer canlılardan ayıran özellikleri akla sahip oluşu ile konuşma kabiliyetidir. Bunu *Tahmîd*'inde de vurgulayan Şinasi için Tanrı'nın insana ihsanları akıl, kalp ve lisandır. 1273 tarihli kasidede belirttiği üzere ise gönlün istek ve arzularını akıl düzenler ve dil de tüm bunları ifade eder. Bu iki nazımla paralel olarak Şinasi, *Mizan-ûl Adl Hakkında Bibliyografya Makalesi*'nde akılsız kimselerin konuşmasının faydasızlığından bahsetmiştir. Tezde saptadığımız üzere Şinasi'nin, mantık kitabını tanıtmak üzere kaleme aldığı bu yazıda akıl-lisan ilgisi kurması Şinasi'nin düşüncelerini sistemli bir şekilde kompoze ederek sunmasına önemli bir delildir. "Natık" kavramı ile 1265 ve 1274 tarihli kasidelerinde de karşılaşmaktayız. Şinasi ilkinde kendi sözlerini ikincisinde ise Mustafa Reşit Paşa'nın sözlerini över.

Şinasi'nin "iyilik-kötülük", "hayır-şer", "salah" ve "infak" kavramlarına büyük bir kıymet verdiğini görmekteyiz. *Seele* ve *İnfâk-ı Muhtâcîn* adlı gazete yazılarında Şinasi, yardıma muhtaç kimselere nasıl yardım edilebileceğine dair görüşlerini dile getirerek bireylerin, toplumun ve devletin sorumluluklarını saptar. 1265

tarihli kasidesinde ise Mustafa Reşit Paşa'nın yaptığı infakları, 1274 tarihli kasidesinde ise gönlündeki hayırlı niyetleri över. Mustafa Reşit Paşa gibi Emin Efendi'yi ve Ali Ağa'yı da yaptıkları infaklar ve işledikleri hayırlarla vefat tarihlerinde övmüştür. Nef'î'ye yazdığı naziresinde yapılan hayır ve şerlerin insanın kendi derecesinin nişaneleri olduğunu, *Nazîrem* başlıklı müstakil beyitlerinde ise hayır ve şerrin insanın iradesine bağlı olduğunu, insanın eylemlerini aklı ve nefsinin önderliğinde seçeceğini söyleyerek "hayır-şer" kavramlarını sosyal/gündelik gerçeklikten felsefi bir zemine taşıyarak açıklar. Şinasi'nin bu temayı 1273 tarihli kasidesinde de işlediğini görüyoruz. Şinasi'ye göre aklın ışığı, güzeli ve çirkini gözler önüne sererken cahil kimse dilediğince kötülük yapar ve adına "takdir" der çünkü güzelle çirkini ayırt edecek, iradesini ortaya koyacak bir akıldan yoksundur.

Şinasi'de karşılaştığımız ikili unsurlardan biri de "kalem" ve "kılıç" olmuştur. Şinasi'ye göre kılıç, insanoğlunun el emeğiyken kalem ilahi bir manaya sahiptir. Kalemle Allah kader levhasını yazmaktadır bu sebepledir ki kalem, kılıcın aksine insanın değil; Allah'ın bir yaratması olarak karşımıza çıkmaktadır. Adı geçen başlıkta bahsettiğimiz ayet ve hadislerden hareketle (Bk. s. 100) söyleyebiliriz ki kalem, Allah'ın yarattığı ilk şeydir ve Allah, kaleme kıyamete kadar gerçekleşecek her şeyi yazmasını emretmiştir. Tefsirlerden hareketle ise Allah, kalemi/yazıyı insana öğretmiş ve tüm ilimler, hikmetler, uygarlıklar böylece doğmuştur. Ayet ve hadis örnekleri bize İslam medeniyetinde "kalem"in önemini açıkça ifade etmektedir. Şinasi'nin eserlerinde bilhassa "hikmet" ve "ilim" kavramları önemli bir yekûn tutarken bu kavramları inşa eden aracın, "kalem"in, önemli bir yer tutması bizce şuurlu bir seçimdir. 1272 tarihli kasidede ilahi bir mana yüklenen "kalem"in aynı kasidenin devamında Mustafa Reşit Paşa'nın eline geçtiğini ve Paşa'nın bu kalemle hayalleri, yeni fikirleri tasvir ettiğini görürüz. Allah'ın kader "kalem"inden bahsettikten sonra "kalem"i Mustafa Reşit Paşa'nın elinde gösteren Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın "kalem"ine vahiy yoluyla bir güç indiğini söyleyerek 1272 tarihli kasidesinden itibaren Mustafa Reşit Paşa'ya peygamberlik vasıfları yüklemeye başlamıştır.

1273 tarihli kasideye baktığımızda ise aklın düzenlediğini ifade eden lisanın yerini "kalem"in aldığını söyleyerek 1272 tarihli kasidesinde dile getirdiği Paşa'nın elindeki "kalem"in yeni fikirleri yazdığı düşüncesine paralel bir söylem geliştirmiştir. Şinasi, lisanın yerini "kalem"in alması fikrini 1273 tarihinden evvel 1265 tarihinde de dile getirmiştir ve yine bu kaside de Mustafa Reşit Paşa'nın "kalem"i ve "kılıc"ı övülmüştür. 1273 tarihli kasidesinde bildirdiğine göre "kılıç" ve lisanın yerine geçen "kalem" ile insan adalet ve hakkı korumaktadır. Adalet ve hak kavramları, "kanun" maddesinde de geçmiş olup "kanun"ların özellikleriydi. Demek ki insanın elindeki "kalem", "kanun"ları yazmaktadır diyebiliriz. Şinasi'ye göre adalet ve hakkı tesis etmek için ne zaman "kalem"in ne zaman "kılıç"ın kullanılacağı sırrına (sırrı-ı hikmet) ancak akıllı bir insan erişebilir ki bu akıllı insan Mustafa Reşit Paşa'dır (akl-ı Reşîd).

Şinasi'de karşılaştığımız bir başka kavram "melek" kavramıdır. Şinasi, bu kavramı bir güzelliği estetik olarak meleğe benzetmeden, dinî bir terim olarak meleklerin ibadetlerinden Mustafa Reşit Paşa'nın aklının "Cebrail" meleğiyle kıyaslanmasına kadar çok çeşitli yerlerde kullanmıştır. Şinasi "Bir musavvirin zevcesine hitap" ettiği *Medhiye*'sinde bir ressamın tasvir ettiği kadını meleğe benzetmiştir. Paris'te basılmış olan Abdülmecid Han tasvirine yazdığı *Medhiye*'de meleklerin bu tasviri gökyüzünden seyrettiklerini söylemiştir. *Münâcât*'ında Allah'a tüm yaratılmışların secde ettiğini ve meleklerin de Allah'ın izzet ve şanını takdis ettiklerini vurgulamıştır. 1265 tarihli kasidesinde ise Mustafa Reşit Paşa'yı melekler meleği olarak över ve 1273 tarihli kasidesinde doğrudan Mustafa Reşit Paşa'nın aklının "akl-ı küll"e yani "Cebrail"e hayret vereceğini söyler. Akl-ı küll; "tabiatta görülen umûmî aheng"tir, mecazen ise Cebrail meleğidir (Devellioğlu, 2017, 26). Bu kasidede Şinasi'nin kalem ve kılıç arasında kurduğu dengeyle arşın sahibi olan Cebrail'in tesis ettiği nizam kıyaslanmıştır.

1265 tarihli kaside de aynı şekilde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın "kahramanlık"larını "savaşçı" özelliklerini övdükten sonra Paşa'yı zamanın adalet yapıcısı olarak betimler. Mustafa Reşit Paşa'nın düşman saflarını yarıp geçmesi ve adaletin kuruculuğunu üstlenmesi aynı beyitte verilmiştir.

Nazımlarının yanı sıra Şinasi'nin gazete yazılarında da "kılıç", "kahramanlık" ve "sulh", "savaş" kavramlarıyla karşılaşmaktayız. *Cerîde-i Askeriye* adlı yazısında Şinasi, Osmanlı Devleti'ni ve milletini kahramanlıkları dolayısıyla över. Şinasi'ye göre Osmanlı, cihat eden bir millettir ve atalarından beri kılıcını yalnızca adaleti tesis etmek üzere çekmiştir. "Kılıç"ın "adalet"le dünyayı aydınlatması fikri yukarıda değindiğimiz 1272 tarihli kasidedeki "kalem" ve "kılıç"ın adalet ve hakkı tesis ettiği fikriyle örtüşmektedir. Hem *Cerîde-i Askeriye* hem de *Karadağ* adlı yazısında Şinasi, Abdülhak Molla'nın "Hâzır ol cenge eğer istersen sulh u salâh" dizesine yer vererek savaş ve barışın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ifade eder. "Kalem" ve "kılıç" arasında korunması gereken denge, "sulh" ve "savaş" arasında da sağlanmalıdır. Abdülmecit'in Trablusgarp'ta bir topçu kışlası yaptırması üzerine Şinasi'nin düştüğü tarihte de "kılıç" kavramıyla karşılaşırız ve bu mülemmada Şinasi, Padişah'ın kılıcının parlaklığının güneş gibi tüm dünyaya, her yana eriştiğini söyler. Şinasi'de "kılıç", "kalem", "kahramanlık", "sulh", "savaş" gibi "düşman", "ordu", "asker" gibi kavramlarla da karşılaşmaktayız. Nitekim mülemmasında Abdülmecid'in "düşman"ın "kılıç"ına bilerek uyduğunu söyleyerek Abdülmecid'in yenilikçiliğini över. Aynı mülemmada Abdülmecid'in ordunun şanını yücelttiği ve Allah'ın gazisi olduğu da söylenmiştir.

Şinasi, Bozcaada'da bir camiyi tamir ettiren Ali Paşa için düştüğü tarihte Allah'ın ezanlar okundukça "düşmanlar"ı gazaba uğrattığını söylemiştir. "Düşman" karşısında Allah'ın yardımının vurgulanması Abdülmecid için yazılmış olan marşta da karşımıza çıkmaktadır. Bu marşta yinelenen bir başka husus ise "sulh" için "savaş"ın/"askerlerin hâzır-silâh" bulunması gerekliliğidir.

Bu bağlamlardan farklı olarak iki yerde daha "savaş", "düşman", "kılıç" ve "kalem" kavramlarıyla karşılaşmaktayız. Şinasi, 1265 tarihli kasidesinin fahriye bölümünde düşmanların yani diğer şairlerin Şinasi'nin dilinin kılıcından korktuklarından, kaleminin gücünün Keyvan ve Bercîs yani Jüpiter ve Satürn'den geldiğini söylemiştir. *Terceme-i Manzûme* adlı eserinde Şinasi'nin Lamartin'den çevirdiği dizelerde ise savaşsızlık övgüsüyle karşılaşmaktayız, herkes kılıca gerek kalmadan bir gün ölecektir çünkü doğan kişinin öldüğü bu hayat adeta bir mezardır.
Şinasi, kurtarıcı misyonunu Mustafa Reşit Paşa'ya yüklemeye "esir", "ıtıkname" "azat" ve "halas" kavramlarıyla sürdürür. Şinasi, kendi kurtuluşunu Paşa'nın adalet dolu günlerinde aramaktadır ve Paşa'nın akıllıca aldığı tedbirlerin bunu kendisine sağlayacağını düşünmektedir. Şinasi'ye göre Paşa'nın kanunu bir "ıtıkname"dir ve Sultan'a dahi haddini bildirir.

Şinasi'de "azat" kavramının bir başka ve ilginç örneği azatlı bir kölenin vefatı üzerine düştüğü tarihte karşımıza çıkmaktadır. Şinasi, bu tarihinde dünyayı bir esaret yeri görerek ölümü azat edilmekle bir tutar ve ölüme ömrün "ıtıkname"si benzetmesini yapar.

Çerkes Kavmine Dair Bend-i Mahsus adlı gazete yazısında Şinasi, Çerkezlerin istiklal mücadelesini över ve desteklerken aynı zamanda Rusya'nın Çerkezleri esareti altına almaya çalışmalarını eleştirir. Şinasi bu yazısında Çerkezlerin esir bir millet olarak değil bağımsız bir millet olarak yaşamayı hak ettiklerinin altını çizer. *Ceride-i Askeriye* adlı gazete yazısında ise her millet ve devletin istiklalini muhafaza etmek için savaşabileceğini söyleyerek savaşmanın sebeplerinin düşmanlıklarla ilgili olmadığını belirtmiştir. Böylece Şinasi, bu iki yazısıyla "istikal"in önemini vurgulamıştır. Şinasi'nin düşünce dünyasında çok önemli bir yer tutan "istiklal" kavramını 1272 tarihli kasidesinde Mustafa Reşit Paşa için de kullandığını görmekteyiz. Buna göre Paşa, kanunlarıyla devlete ve mülke beka, saltanata ise istiklali yeniden kazandırandır.

Şinasi'de tespit ettiğimiz bir başka kavram ise "millet" kavramıdır. *Cerîde-i Askeriye* adlı yazısında Şinasi'nin Osmanlı milletinin kimliğini tanımladığını görmekteyiz. Şinasi'ye göre insanlığın aydınlatılması ve ıslah edilmesi askerlik yoluyla olur ki Osmanlı milleti mücahit bir millettir ve ecdadı askerdir. Askerlerin eğitimine dair çıkan *Cerîde-i Askeriye* gazetesini övdüğü bu yazıda Şinasi, Osmanlı'nın askerlik eğitimine gösterdiği önemi Osmanlı milletine atalarından miras kalan kahramanlıklarına dayandırmıştır ve böylece "askerlik", "eğitim" ve "millet" kavramlarını birbirleriyle ilişkilendirmiştir. Kasidelerine baktığımızda ise "millet"in tanımından veya özelliklerinden ziyade Mustafa Reşit Paşa'nın "millet"i "ihya" etmek üzere Allah tarafından gönderildiği ve varlığının "millet" için bir "mucize" olduğu ibareleriyle karşılaşırız. Mustafa Reşit Paşa'nın "tedbir"leriyle "millet"in taassuptan kurtarılacağını söylerken Şinasi, yine "millet" kelimesini tercih etmiştir.

Bunlardan başka *İnfâk-ı Muhtâcîn* adlı yazıda sosyal devlet anlayışından hareketle devletin "millet"e olan görev ve sorumlarına değinilmiştir. Kasidelerinde gördüğümüz Mustafa Reşit Paşa'nın "millet"i taassuptan kurtarıp ihya etmesi gibi bu gazete yazısında da yardıma muhtaç kimselere devletin sistemli bir şekilde yardım etmesi gerekliliği dile getirilmiştir. *Çerkes Kavmine Dair Bend-i Mahsus* adlı yazıda ise Çerkezlerin esaret altındaki kavimlerinden bahsederken "milliyet" sözünü kullandığını tespit ettik. *Millet-i Museviyye* adlı gazete yazısında ise Musevilerden din merkezli "millet" kavramını kullanarak bahseder çünkü Osmanlı'da "millet sistemi" ırk yahut dil odaklı değil din odaklıdır.

Şinasi, nazımlarında Mustafa Reşit Paşa'yı ve Allah'ı "padişah"a benzetmiştir. Mermutlu (2003), Şinasi'nin hiçbir padişaha kaside yazmadığını bunun yerine *Münâcât*'ında Allah'ı padişaha benzettiğini belirtir. Tema olarak büyük bir benzerlik teşkil eden *İlâhî*'sinde de aynı şekilde Allah, padişaha benzetilmiştir. Buna ek olarak söyleyebiliriz ki kasidelerini takdim ettiği Mustafa Reşit Paşa'yı da "padişah"a benzetir. Şinasi'nin kasidelerinde gerçek bir padişahtan

bahsetmesi, 1274 tarihli kasidesinde Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat Fermanı ile Sultan'a haddini bildirdiğini söylemesi dolayısıyla olur.

Rasin'den çevirdiği *Atalî* ve *Ester* adlı manzumlarda "padişah" yahut "melik" kavramları genel bir mefhum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kudüs hakkında nazmedilmiş *Atalî*'de "Beyt-i Mukaddes"in karşısında tüm padişahların eğilip yeri öpecekleri tasvir edilerek "Beyt-i Mukaddes"in her din ve devlet için ne kadar kutsal olduğu vurgulanmıştır. *Ester*'de ise Allah'ın adaleti karşısında bütün hükümdarların sorguya çekileceği söylenmiştir.

Şinasi'nin La Fonteine'den çevirdiği, kuvvetli olanın güçsüz olanı daima yeneceği ana fikrine sahip *Kurt ile Kuzu Hikâyesi* adlı fablında kuvvetli ve zorba olanı temsil eden Kurt'a, aciz olanı temsil eden Kuzu, "Şevketlü pâdişâhım amân" (Parlatır, Çetişli, 2005: 71) der. Gücünü adaletsizce, zulmederek kullanan Kurt'un "padişah"a benzetilmesi oldukça farklı ve dikkate değer bir seçimdir.

Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'nın şahsına özgü olarak kullandığı kavramlardan biri "azamet"tir. Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın büyüklüğünü vurgulamak için 1265, 1272 ve 1273 tarihli kasidelerinde "izz ü celâl", "azamet", "âzim", "celâl ü izzet" ve "izzet" kavramlarına başvurmuştur.

Bu çalışma ile Şinasi'nin eserlerinde tekrarladığı kavramları "Eğitime Dair Kavramlar", "Felsefi Kavramlar", "Dinî Kavramlar" ve "Siyasi Kavramlar" olmak üzere dört ana başlık ve otuz sekiz alt başlıkta inceleyerek Şinasi'nin Türk edebiyatına ve Türk düşünce tarihine getirdiği yenilikleri, yaptığı tespit ve eleştirileri ortaya koymaya çalıştık.

KAYNAKÇA

Ahmet Midhat Efendi. (2013). *Menfa: Sürgün Hatıraları*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Akı, Niyazi. (1989). *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I: Başlangıçtan Cumhuriyet Devrine Kadar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Akıncı, Gündüz. (1981). *Batıya Yönelirken Şinasi.* Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi.

Aktürkoğlu, Mustafa Enes. (2023). Siyaset Düşüncesi Bağlamında Telemakhos'un Maceraları'nın Tercüme-i Telemak'a Tesiri. *İçtimaiyat Dergisi*, *7*(2), 533-551.

Akün, Ömer Faruk (1979). "Şinasi". *Islâm Ansiklopedisi*. 11: 545-560. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Akyıldız Bayrak, Hülya. (2017). İslam'da Akılcılık Geleneği Açısından Şinasi'nin Şiiri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 41*(0), 179-94.

Akyüz, Kenan. (2020). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Alper, Ömer Mahir. (1999). "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20: 319-322. İstanbul: TDV Yayınları.

Altıkulaç Demirdağ, Refika. (2012). Musahipzade Celâl'in Oyunlarında Moderne Dönüşen Gelenek. *Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *1*(2), 42-52.

Altındaş, Mücteba. (2019). Ontolojik ve Sosyo-Kültürel Farklılıklar Açısından Tevhid. *Diyanet İlmî Dergi, 55*(4), 921-949.

Altıntaş, Ramazan. (1996). İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, *1*(0), 111-121

Anamur, Hasan. (2007). Türk Dilinde Güzide Meseller, 1826 Yılında Paris'te Yayınlanmış Türkçe "Fables" Çevirileri. *Toplumsal Tarih Dergisi. 163*(0), 48-51.

And, Metin. (1972). *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu (1839-1908)*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

And, Metin. (1983). *Şair Evlenmesi'nden Önceki İlk Türkçe Oyunlar*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Basımevi.

Arıcı, Oğuz. (2011). Geleneksel Türk Tiyatrosunun Ölümü. *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi, 2*(19), 1-30.

Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî *Dîvânı* (2017). Haz.: Fatma Sabiha Kutlar Oğuz. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0

Aydın, Abdulhalim. (2000). Batılılaşma Döneminde Şinasi ve Fransız Etkisi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 17*(2), 105-131.

Aydın, Abdulhalim. (2017). Batı Kavşağında Şinasi ve Duruşu. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. *27*(2), 17-26.

Aydınlı, Yaşar. (2021). Fârâbî ve Bağdaş Meşşâî Okulu. Ed.: M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi- Tarih ve Problemler-* içinde (ss. 145-181) İstanbul: İSAM Yayınları.

Balay, Metin. (1995). *Halk Tiyatrosu ve Dario Fo*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Balay, Metin. (2010). Osmanlı Modernleşmesi ve Ortaoyunu. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, *30*(30), 93-109.

Banarlı, Nihad Sâmi. (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Târihi* (Cilt 2). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bardakoğlu, Ali. (1997). "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 139-151. İstanbul: TDV Yayınları.

Bayer, Selman. (2007). *Tanzimat Edebiyatının Din Anlayışında Şinasi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baykara, Tuncer. (2007). *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Bilgegil, M. Kaya. (1972). *Şâir Şinâsî: Hâl Tercümesi Üzerinde Küçük Bir Araştırma*. İstanbul: İrfan Matbaası.

Bolay, Süleyman Hayri. (1989). "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2: 238-242. İstanbul: TDV Yayınları.

Çadırcı, Musa. (1988). Tanzimat Dönemi'nde Türkiye'de Yönetim (1839-1856). *Belleten Dergisi*, *52*(203), 601-626.

Çağrıcı, Mustafa. (1988). "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1: 341-343. İstanbul: TDV Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa. (1993). "Cehalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7: 218-219. İstanbul: TDV Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa. (1997). "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15: 137-139. İstanbul: TDV Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa. (2010). "Taassup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 39: 285-286. İstanbul: TDV Yayınları.

Çelik, Ömer. (1999). Kur'ân-ı Kerîm'de Nûr Kavramı. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 16-17(*0*), 123-171.

Dayanç, Muharrem. (2006). *Denemeyi Denemek (Kültüre, Edebiyata ve Kitaplara dair).* Ankara: Ebabil Yayıncılık.

Dayanç, M., ve Alan, Selami. (2017). Tanzimat Dönemi Edebiyatı. Ed.: Oktay Yivli, *Modern Türk Edebiyatı* içinde (ss. 6-139). İzmir: Günce Yayınları.

Dayanç, Muharrem. (2021). Bir Devrin ve Bir Neslin Öncüsü İbrahim Şinasi Efendi. *Türk Edebiyatı Dergisi, 578*(0), 8-15.

De Boer, T. J. (1978). "Akıl". *Islâm Ansiklopedisi*. 1: 238-239. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Devellioğlu, Ferit. (2017). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat.* Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Dizdaroğlu, Hikmet. (1970). *Şinasi, Hayatı, Sanatı, Eserleri.* İstanbul: Varlık Yayınları.

Durmaz, Gülay. (2005). Dîvân Şiirinde Rind. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6*(8), 57-76.

Durusoy, Ali. (2012). "Vahdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 42: 430-431. İstanbul: TDV Yayınları.

Ebuzziya, Ziyad. (1997). *Şinasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Enginün, İnci. (2006). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1829-1923).* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erdem, Sargon. (1991). "Apollonios, Tyanalı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3: 240-242. İstanbul: TDV Yayınları.

Ewald, Oskar. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. (Gürsel Aytaç, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fahri, Macit. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. (Kasım Turhan, Çev.). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Gerçek, Selim Nüzhet. (1941). Dolmabahçe Tiyatrosu, *Perde ve Sahne Dergisi*, *4*(0), 3-4.

Gökberk, Macit. (1980). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Güler, Ruhi. (2006). *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gümüş, Musa. (2008). Anayasal Meşrûtî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi. *Bilig Dergisi*, *47*(0), 215-240.

Güzel, Abdürrahim. (2001). Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1*(11), 193-209.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. (1988). *Son Asır Türk Şairleri* (Cilt 4). İstanbul: Dergâh Yayınları.

İnalcık, Halil. (1964). Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri. *Belleten Dergisi*. *28* (112), 623-690.

İz, Fahir. (1958). On Dokuzuncu Yüzyıl Başında Yazılmış Bir Türkçe Piyes Vakayi-i Acibe ve Havadis-i Garibe-i Kefşger Ahmed. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. *8*(0), 44-72.

Kaplan, Mehmet. (1954). *Şiir Tahlilleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Kaplan, Mehmet. (1976). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaplan, Mehmet. (1991). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karacabey, Süreyya. (1995). Gelenekselden Batı'ya Türk Tiyatrosu. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, *12*(12), 1-10.

Karal, Enver Ziya. (1983). *Osmanlı Tarihi* (Cilt 5). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Karaman, H., Çağrıcı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2020). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karataş, Turan. (2001). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları.

Kayaoğlu, Taceddin. (1996). *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaynar, Reşat. (1985). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kılavuz, Ahmet Saim. (1995). "Ezel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları.

Kılıç, Mahmud Erol. (1998). "Hermes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17: 228-233. İstanbul: TDV Yayınları.

Korlaelçi, Murtaza. (2002). *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Hece Yayınları.

Kubbealtı Lugati. (2019). http://lugatim.com

Kudret, Cevdet. (2016). *Şair Evlenmesi* (Hazırlayan). İstanbul: Kapı Yayınları.

Kutluer, İlhan. (1998). "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17: 503-511. İstanbul: TDV Yayınları.

Kutluer, İlhan. (2000). "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları.

Kutluer, İlhan. (2010). "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 39: 131-134. İstanbul: TDV Yayınları.

Kutluer, İlhan. (2020). "Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28: 296-297. Ankara: TDV Yayınları.

Küçükler, Osman Zahit. (2016). *Osmanlı Devletinde Eğitimde Modernleşme ve Encümen-i Daniş.* Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Macdonald, D. B. (1968). "İlim". *Islâm Ansiklopedisi*. 5: 973-974. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Mardin, Şerif (2021). *Türkiye, İslam ve Sekülarizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mermutlu, Bedri. (2003). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Mermutlu, Bedri. (2009). Akkültürasyon Olarak Medeniyet ve Şinasi. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. *6*(21-22). 95-104.

Mignon, Laurent. (2010). Bir Rasyonalistin Romantik İsyanı: Şair Evlenmesi. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*. *29*(29), 55-64.

Nefi *Dîvânı*. (2018) Haz.: Metin Akkuş. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0

Okay, Orhan. (2020). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okuyucu, Cihan. (2020). *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Olguner, Fahrettin. (1992). "Bâtıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 147-148. İstanbul: TDV Yayınları.

Ortaylı, İlber. (2010). *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ortaylı, İlber. (2020). "Osmanlılarda Millet Sistemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 66-70. Ankara: TDV Yayınları.

Outram, Dorinda. (2005). *Aydınlanma*. (Hamit Çalışkan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Özaydın, Abdülkerim. (1991). "Asr-ı Saâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 501. İstanbul: TDV Yayınları.

Özler, Mevlüt. (2012). "Tevhit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 18-20. İstanbul: TDV Yayınları.

Öztürk, Elif. (2020). Şinasi ve Genç Osmanlıların Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pala, İskender. (2016). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Parla, Jale. (2018). *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Parlatır, İsmail. (2004). *Şinasi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Parlatır, İ., ve Çetin, N. (2005). *Şinasî Bütün Eserleri*. Ankara: Ekin Kitabevi.

Pekman, Yavuz. (2001). *Çağdaş Türk Tiyatrosunda Geleneksellik.* Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Rüşd, İbn. (2019). *Fasl'ul Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. (Bekir Karlığa, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.

Sehâvî, Muhammed Abdurrahmân. (1405). *El-Makâsidü'l-Hasene*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Sevengil, Refik Ahmed. (1968). *Türk Tiyatrosu Tarihi III Tanzimat Tiyatrosu*. İstanbul: MEB Yayınları.

Siyavuşgil, Sabri Esat. (1941). *Karagöz Psiko-Sosyolojik Bir Deneme.* Ankara: Maarif Matbaası.

Sönmez Şen, Ürün. (2023). Yeni Bir Şiir Kurmak: Şinasi'nin "Münâcât"ında Epistemolojik Dönüşümün İzleri ve Şiir Kurgusu. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature Dergisi, 9* (1), 169-192.

Şelhûb, Sâmî. (1991). "Apollonios, Pergeli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 239-240. İstanbul: TDV Yayınları.

Şentürk, Recep. (2020). "Millet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 64-66. Ankara: TDV Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (2013). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tarlan, Ali Nihad. (2021). *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Taş, Yusuf. (2018). *İlk Türk Gazetecilerden Agâh Efendi, Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal'in Dönemin Devlet Politikalarına Yaklaşımı*. Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taylan, Necip. (2020). Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi [Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri]. İstanbul: Ensar Yayınları.

TDK (Türk Dil Kurumu) (2015). *Güncel Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları. https://sozluk.gov.tr

Tevfik, Ebuzziya. (2015). Nümûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye: *Osmanlı Edebiyatı Düzyazı Antolojisi*. İstanbul: Dün Bugün Yayınları.

Tevfik, Ebuzziya. (2019). *Yeni Osmanlılar Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Tuğçu, Emine. (2018). *Osmanlı'nın Son Döneminde Şiir Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Uçman, Abdullah. (2006). Tanzimat'tan Sonra Türk Şiirinde Değişme ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*. *19*(Bahar), 477-488.

Uludağ, Süleyman. (2003). "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28: 54-56. Ankara: TDV Yayınları.

Uludağ, Süleyman. (2021). *Temel Tasavvufî Kavramlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Uludağ, Süleyman. (2022). "Kemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25: 222. Ankara: TDV Yayınları.

Uyanık, M., ve Akyol, A. (2020). *İslam Felsefesi: Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya. (1966). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Cilt 2). İstanbul: Selçuk Yayınları.

Vicir, Gülden. (2022). *Didaktik Bir Tür Olarak Tanzimat Edebiyatında Fabl*. Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Yalçınkaya, Mehmet Alaaddin. (2012). Uyanış ve Toparlanma Çabaları. Tufan Gündüz, *Osmanlı Tarihi* içinde (ss. 345-450). Ankara: Grafiker Yayınları.

Yalçınkaya, M. A., Yılmazçelik, İ. (2012). Yeniden Yapılanma. Tufan Gündüz, *Osmanlı Tarihi* içinde (ss. 451-421). Ankara: Grafiker Yayınları.

Yaşar, Neslişah (2005). *Gazeteci Şinasi'nin Tasvir-i Efkâr Gazetesinden Dönemin Olaylarına Bakışı: 1862-1864*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yavuz, Yusuf Şevki. (1989). "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2: 242-246. İstanbul: TDV Yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki ve Ünal, Zeki. (1993). "Cebrâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7: 202-204. İstanbul: TDV Yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki. (2001). "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24: 58-63. İstanbul: TDV Yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki. (2001). "Kalem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24: 243-245. İstanbul: TDV Yayınları.

Yazır, Elhamlılı Hamdi. (1938). *Hak Dini Kur'an Dili* (Cilt 8). İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği.

Yıldırım, Zeynep. (2016). *Mustafa Reşit Paşa ve Pozitivizmin Türk Siyasal Hayatına Girişi.* Yüksek Lisans Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yuva, Gül Mete. (2017). *Modern Türk Edebiyatı'nın Fransız Kaynakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.