

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
TÜRK İSLAM EDEBİYATI BİLİM DALI**

**TANZİMAT EDEBİYATININ DİN ANLAYIŞINDA
ŞİNASİ ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selman BAYER

**Danışman
Doç. Dr. Bilal KEMİKLİ**

BURSA 2007

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim/Anasanat Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı'nda 2004623 numaralı Selman BAYER'in hazırladığı "Tanzimat Edebiyatının Din Anlayışında Şinasi Örneği" konulu (Yüksek Lisansile ilgili tez savunma sınavı,/...../20.... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız) olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../20.....

ÖZET

Yazar : Selman BAYER
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : İslam Tarihi ve Sanatları
Bilim Dalı : Türk İslam Edebiyatı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 113
Mezuniyet Tarihi : / / 2007
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Bilal KEMİKLİ

TANZİMAT EDEBİYATININ DİN ANLAYIŞINDA ŞİNASİ ÖRNEĞİ

Bu çalışmada, Osmanlı Batılılaşmasının en mühim dönüm noktası olan Tanzimat devrinin siyasi, kültürel ve edebi gelişmelerinden Şinasi'nin ne şekilde etkilendiği ve nasıl bir din anlayışı olduğu araştırılmaya çalışıldı. Tanzimat dönemi Osmanlı ve devamında Türk modernleşme tarihinin en önemli dönemidir. Ayrıca, geleneğin ve dinin ilk defa sorgulanmaya başlandığı ve Batı düşüncesinin Aydınlanma, Rasyonalizm, Pozitivizm gibi önemli hususiyetlerinin anlaşılma ve tartışılmaya çalışıldığı bir devirdir.

Bu hareketli dönemde Şinasi, yer yer tartışmanın en hararetli alanlarında yer yer de kendi münzevi köşesinde bulunarak devrin aydının zihnini kurcalayan sorular ve sorunlarla meşgul olmuş ve elinden geldiğince söz konusu problemlere cevap aramıştır. Şinasi yaşadığı çağın batılılaşma problemlerine dair görüşlerini bütün ömrü boyunca gösterdiği titizliğin en açık bir şekilde görüldüğü yazılarında ve şiirlerinde tartışmıştır. Tüm bu yazılarının ve şiirlerinin neticesinde işaret ettiği yer dogmalara ve geleneğe değil akla önem veren bir rejim ve değer bakımından dinin de üzerinde kabul edilecek bir akıl ve sistemle yönetilen toplumdur.

Anahtar Sözcükler

Şinasi
Reşit Paşa

Tanzimat
Batılılaşma

Din
Edebiyat

Akıl
Pozitivizm

ABSTRACT

Yazar : Selman BAYER
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : İslam Tarihi ve Sanatları
Bilim Dalı : Türk İslam Edebiyatı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 113
Mezuniyet Tarihi : / / 2007
Tez : Doç. r. Bilal KEMİKLİ
Danışman(lar)ı

SINASI'S CONCEPTION OF RELIGION IN TANZIMAT LITERATURE

In this study, it is tried to understand how the cultural and political developments of Tanzimat period which was the principal turning point of Ottoman Westernization affected on Şinasi and his conception of religion. Tanzimat the most important period of not only the Ottoman state but also Turkey's modernization. However, in this period, for the first time tradition and religion and Rationalism, Enlightenment, Positivism were debated and tried to be conceived.

Şinasi, like Ziya Paşa and Namık Kemal, is one of the most important writers of 19th century. He has known as the frontier of the enlightenment philosophy in Ottoman Westernization. Şinasi during dramatic Tanzimat period, tried to understand the developments and resolve problems of his time. He discussed the most popular notions such as "reason", "enlightenment philosophy", "positivism" "secularism" and "religion" in his poems and articles.

Consequently, Şinasi all of his works, defended his liberal opinions, secularism and a regime which based upon enlightenment reason.

Key Words

Şinasi
Reşit Paşa

Tanzimat
Westernization

Religion
Literature

Reason
Positivism

ÖNSÖZ

Şinasi Tanzimat Edebiyatında fikirleri ve getirdiği yeniliklerle en fazla dikkat çeken yazarlardan biridir. Şiirlerinde ve gazete yazılarında Batı'nın Aydınlanma fikrini savunmuş ve eserlerini hep böylesi bir batılılaşma tavrıyla telif etmiştir.

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş Şinasi'nin genel olarak kim olduğunu ve tezimizin nasıl bir yöntemi takip edeceğini gösterecektir. I. Bölümde Şinasi'nin hayatını anlatmaktadır. II. Bölüm ise Şinasi'nin şiirleri, eserleri ve gazete yazılarında yoğunlaşarak din anlayışı tartışılacaktır.

Tezimizde Türk Edebiyatının batılılaşma serencamında Şinasi'nin yerini ve varsa katkılarını ve en önemlisi de onun din anlayışını tartıştık. Böylelikle, sosyolojik ve edebi planda günümüzde de devam eden modernleşme çabalarının edebiyat alanındaki kökenlerini ve Şinasi'nin dine ve Batılılaşmaya bakışını anlamaya çalıştık.

İÇİNDEKİLER

| | |
|-------------------------|------|
| TEZ ONAY SAYFASI | ii |
| ÖZET..... | iii |
| ABSTRACT | iv |
| ÖNSÖZ | v |
| İÇİNDEKİLER..... | vii |
| KISALTMALAR..... | viii |
| KİTAP KISALTMALARI..... | ix |
| GİRİŞ | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİNASİ HAYATI, ESERLERİ ve EDEBİ DÜNYASI

| | |
|--|----|
| 1. Şinasi'nin Hayatı..... | 15 |
| 1.1. Şinasi Kimdir? | 15 |
| 1.2. Doğum Tarihi ve Yeri..... | 16 |
| 1.3. Ailesi..... | 16 |
| 1.4. Eğitimi | 17 |
| 1.5. Memuriyeti..... | 18 |
| 1.6. Fransa Yılları | 20 |
| 1.7. İstanbul'a ve Memuriyete Dönüşü | 28 |
| 2- Gazetecilik Hayatı ve Eserleri | 30 |
| 2.1. Siyasi Olaylar ve Gazeteciliğe İlk Adımı..... | 30 |
| 2.2. Tercüman-ı Ahval..... | 35 |
| 2.3. Tasvir-i Efkâr | 38 |
| 2.4. Son Yılları ve Ölümü | 41 |
| 3- Eserleri..... | 44 |
| 3.1. Tercüme-i Manzume | 44 |
| 3.2. Müntehabat-ı Eş'arım | 45 |
| 3.3. Durub-ı Emsali Osmaniye | 45 |

| | |
|-----------------------------------|----|
| 3.4. Şair Evlenmesi | 46 |
| 3.5. Fatim Tezkiresi | 46 |
| 3.6. Sarf Mecmuası (Kitabı) | 47 |
| 3.7. Lügat..... | 47 |

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİNASI'NİN ESERLERİNDE DİN ANLAYIŞI

| | |
|--|-----|
| 1- Şinasi'nin Batı ve Doğu Kaynakları..... | 49 |
| 2- Şiirlerinde Din Anlayışı | 55 |
| 2.1Akıl Din Mukayesesi | 55 |
| 2.2Deist Din Anlayışı..... | 59 |
| 2.3Dini Terminolojiden Siyasi Metaforlara | 65 |
| 3- Gazete Yazılarında Din Anlayışı..... | 72 |
| 4- Şair Evlenmesi ya da Din'in Sosyal Yönüne Eleştirel Yaklaşım | 75 |
| SONUÇ..... | 77 |
| EKLER..... | 82 |
| KAYNAKÇA..... | 106 |
| ÖZGEÇMİŞ | 113 |

KISALTMALAR

| Kısaltma | Bibliyografik Bilgi |
|-----------------|---|
| a.e. | Aynı Eser |
| a.g.e. | Adı Geçen Eser |
| a.g.m. | Adı Geçen Makale |
| Ans. | Ansiklopedi |
| AÜDTCF. | Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi |
| a.y. | Aynı yer |
| b.a. | Eserin bütününe atıf |
| Bkz. | Bakınız |
| Bs. | Baskı |
| c. | Cilt |
| çev. | Çeviren |
| der. | Derleyen |
| ed. | Editör |
| h. | Hicrî |
| haz. | Hazırlayan |
| Kit. | Kitabevi |
| m. | Miladî |
| nu. | Numara |
| s. | Sayfa |
| ss. | Sayfadan sayfaya |
| sy. | Sayı |
| ts. | Basım tarihi yok |
| v.dğr. | Ve diğerleri |
| vb. | Ve benzeri |
| vd. | Ve devamı |
| vs. | Vesaire |
| y.y. | Basım yeri yok |

KİTAP KISALTMALARI

| Kısaltma | Bibliyografik Bilgi |
|-----------------------------------|--|
| Mardin, Yeni Osmanlı | Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Şerif Mardin |
| Ziyad, Şinasi | Şinasi, Ziyad Ebuzyiya |
| Mermutlu, Şinasi | Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi- Bedri Mermutlu |
| Mardin, Din ve Toplum | Türkiye’de Din ve Toplum, Makaleler 1, Şerif Mardin |
| Mardin, Din ve Siyaset | Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3 Şerif Mardin |
| Okay, Batılılaşma Devri Edebiyatı | Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı, Orhan Okay |
| Parlatır, Tanzimat Edebiyatı | Tanzimat Edebiyatı, İsmail Parlatır, İnci Enginün, Ahmet B. Ercilasun, Zeynep Kerman, Abdullah Uçman, Nurullah Çetin |
| Korkmaz, Yeni Türk Edebiyatı | Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı, Editör Ramazan Korkmaz |
| Tanpınar, 19. Asır Edebiyatı | 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Ahmet Hamdi Tanpınar |
| Kolcu, Tanzimat Edebiyatı | Tanzimat Edebiyatı, Şiir C.I, Ali İhsan Kolcu |

GİRİŞ

Kanûni devrinden itibaren ortaya çıkan sıkıntıların zamanla artması neticesinde imparatorluğun yükselme devri sona ermektedir. Durağan ve sıkıntıların giderek artacağı bir döneme giren devletin ileri gelenleri, bu dönem içerisinde Batı üzerine daha sık ve edilgen bir düşünce sistematiğiyle düşünmek zorunda kalmışlardır. Bu zorundalık devletin ileri gelenlerini karşılaştıkları problemleri çözmek için çareler aramaya sevk etmiştir. Her ne şekilde olursa olsun devleti ve toplumu içerisinde bulunduğu buhranlardan kurtarmak için yapılan bütün girişimler, hali hazırda da devam eden Batılılaşma hikâyemizin kısa bir serencâmıdır. Osmanlı devletinin bu şekilde Batıya yönelişiyle beraber Batılılaşma çabaları başlamıştır denilebilir.¹

Osmanlı Batılılaşması, kökenleri on altıncı yüzyıla kadar inen geleneksel bir toplumun devlet eliyle yürütülen modernleşme hareketidir. Devletin Batı dünyasına kıyasla geride kalmasının neticesinde aksayan yerlerini onarmak biçiminde ortaya çıkan yenilenme düşüncesi, zamanla Tanzimat, Islahat, Modernleşme ve Batılılaşma gibi isimlerle adlandırılarak gelmiştir.² Bu uzun yenilik hareketleri boyunca örnek alınan ya da mukayese edilen dünya hep Batı dünyası olduğu için bu hareketli dönemi Osmanlı Batılılaşma süreci olarak adlandırabiliriz.

Hangi dönem olursa olsun, yalnızca yönetici elit içerisindeki dar bir grup tarafından sürdürülen Batılılaşma girişimi, muhataplarını, siyasi güç dengelerini sürekli dikkate almak ve hassas bir dengeyi gözetmek ve muhafaza etmek mecburiyetinde bırakmıştır.³ Hatta zaman zaman bir birini nakzedebilen politikalar gerçekleştirerek sürdürülmek istenmiştir. Mesela ilk zamanlar askeri yeniliklerin yeterli olacağı düşünülürken, zamanla çok daha ciddi ve köklü problemlerin olduğu anlaşılmış; Devlet geleneğinin, siyaset anlayışının ve hatta toplumdaki ahlaki çözümlenin de içinde bulunduğu bir takım eleştiriler ve öneriler yapılmış ve bu öneriler doğrultusunda bir takım düzenlemeler yapılmaya çalışılmıştır.

¹ Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.11.

² Okay, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005, s.11-16.

³ Koçak, Cemil, "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.74.

Tüm bu kısmi öneriler, projeler ya da muhtıralar eninde sonunda bir medeniyet eleştirisine gelip dayanmıştır. Öyle ki dinin temelini oluşturduğu kadim gelenek zamanla, hiçbir vakit ciddi anlamda sorgulanmış olmasa da, örtük bir şekilde eleştirilerin hedefi olmaya başlamıştır. Böyle can alıcı gelgitler, çekinceler, eleştiri ve karşı eleştirilerle devam eden Osmanlı Batılılaşma projesi, en önemli hareket alanına II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağını ilga etmesiyle kavuşmuştur. Yerine “*Asakir-i Mansure-i Muhammediye*” adıyla kurulan modern ordu, reformların devamını tehdit eden oluşumlara karşı bir güvence olmasının yanında ciddi bir kararlılığı da barındırmaktadır. Bu ciddiyet devletin Batılılaşma hikâyesinde bir türlü önlenemeyen kararsızlığın ve tutarsız politikaların sona erdiğini göstermektedir.⁴

Batılılaşma hikâyemizin dönüm noktası olan Tanzimat ve Islahat Fermanları, 16 yüzyıldan itibaren belirtileri görülmeye başlanan ve bir türlü önü alınamayan çöküşün engellenebilmesi için gerekli son hamleler olarak düşünülmüş ve bu şekilde ortaya çıkmıştır. Tanzimat Fermanı, kökleri takriben bir asır öncesine uzanan Batılılaşma projesinin ve belki de ilk defa Osmanlı devlet kültüründe karşılaşılan resmi ideolojinin⁵ devlet tarafından kabul edilip ve yine onun himayesinde uygulanmaya başlayacağını ilan eden bir beyannamedir.⁶

Ne var ki fermanın ilan edilmesi beraberinde birçok ciddi sorunu getirmiştir. Ferman ve etrafındaki gelişmeler hem dönem insanının, hem de o dönemle ilgilenen araştırmacıların çoğunun zihnini kurcalayan ciddi problemleri barındırmaktadır.⁷ Geleneksel anlayışın taraftarları olan kesimin fermanın satır aralarında kendilerini ve savundukları anlayışı tehdit eden bir takım rahatsız edici unsurlar görmeleri kaçınılmazdır. Elbette böyle güçlü savunucuları olan ve dini temele dayanan geleneksel düşüncenin bir anda bertaraf edilmesi kolay değildir. Yüzyıllarca hayatlarını tüm ayrıntılarıyla tanzim eden bir düzene alışmış halkın dönüşmesi de öyle bir çırpıda

⁴ Korkmaz, Ramazan, “Yeni Türk Edebiyatına Giriş”, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ed. Ramazan Korkmaz, Grafiker Yayınları, İstanbul, 2004, s.15. (Tez içinde *Yeni Türk Edebiyatı* kısaltması kullanılacaktır)

⁵ Bu konuda açıklayıcı bir makale için bkz: Alkan, Mehmet Ö., “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine bir Deneme”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s. 377 vd.

⁶ Korkmaz, a.g.e., s.22.

⁷ Fermanın uygulanması ve buna yönelik tepkiler hakkında bkz: İnalçık, Halil, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2006, s.109-131.

olacak iş değildir. İşte bu durumdaki halkın hissiyatının belki de en iyi temsil edildiği kesim ulema olmuş ve reformlar karşısındaki en ciddi muhaliflerden biri olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır.⁸ Fakat bu karmaşık dönem boyunca hiçbir şey hakkında kesin bir yargıya varılamayacağını bilmek ve bu husus hakkında da acele etmemek gerekir. Çünkü sonraki süreç göstermiştir ki, içerisinde, bazı araştırmacılar tarafından “*Ortodoks Müslümanlar*”⁹ olarak da kabul edilen Ulemanın bulunduğu kesim farklı tavırlar da sergileyebilmişlerdir.¹⁰ Mesela Reşit Paşa’yla ciddi fikir ayrılıkları olmasına rağmen Ali Suavi’nin “*Tanzimat’ın gerçek mimarı*”¹¹ dediği Şeyhülislam Ârif Hikmet’in Tanzimat’a dair fikirleri bu farklı tavırlara örnek olarak gösterilmektedir.¹²

İsminden de anlaşılacağı gibi Tanzimat (düzenlemeler), artık eski heybetini yitiren bir Devletin, Batıdan esinlenerek birçok siyasi ve sosyal reformlar gerçekleştirdiği özel bir dönem (1839-1878) olarak kabul edile gelmiştir.¹³ Bu ferman ile Devlet-i Aliye, Batılı devletlerin ve kendi tebaası huzurunda ilan edilen “*Kavânîn-i Cedide*” ile hâkimiyeti altında yaşayan herkesin “*emniyet-i cân mahfûziyyeti-i urz ve namus ve mal*” gibi doğal haklarını temin edeceğine dair güvenceler vermektedir.¹⁴ Ne gariptir ki, o zamana kadar örfi hukukla beraber şer’i hukuka riayet eden imparator ya da sultan müntesibi olduğu dinin tavsiye ettiği hoşgörüyü; halkına nasıl davranması gerektiğine dair emirlerinin varlığını, bir anlamda, yetersiz addedip “*düvel-i garbiyyenin*” isteklerine boyun eğerek devlet işleyişini ve ahlakını seküler bir temel üzerinde oluşturma gayretine girişmektedir.

⁸ Çadırcı, Musa, “Tanzimatın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856)”, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2006s.133-140.

⁹ Karpat, Kemal, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Çev. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s.46.

¹⁰ Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform 1856-1876*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005, s.67.; Kemikli, Bilal, *Şâir Şeyhülislam Ârif Hikmet Beyefendi Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, M.E.Basımevi, Ankara, 2003, s.30-31.

¹¹ Bkz: Doğan, İsmail, “Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını”, *İslami Araştırmalar, III*, sy.4, (Ekim 1999) s. 202 vd.

¹² Kemikli, a.g.e., s.79-85; Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan ve dğr., İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.247-253. (Tez içinde *Yeni Osmanlı Düşüncesi* olarak kısaltma kullanılacaktır)

¹³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.9.

¹⁴ Korkmaz, *Yeni Türk Edebiyatı*, s.22.

Osmanlı Devleti daha evvel hiç yapmadığı bir şeyi yapıyor ve halkının karşısına İslâm literatüründen emanet aldığı “*adalet*” vaadi yerine, geleneksel düşünce kalıplarından kopup saf akıl yoluyla hayatı yönlendirme çabası anlamına gelen aydınlanmanın¹⁵ “*eşitlik*” kavramıyla çıkıyordu.

Bununla beraber, geleneklerine daha da sıkı bağlanan Osmanlı halkının yanında kendi hısımları ve dindaşları olan orta sınıf tarafından modern bir bilinçle desteklenen gayrimüslim halk, her ne kadar fermanın vurguladığı eşitlik anlamında olmasa da, değişen süreç içerisinde hızla gelişmekteydi. Çok daha önemli olanı ise, Tanzimat Fermanı ilan edilmeden çok önce, çoğunlukla Osmanlı topraklarının Batıya yakın bölgelerinde ikamet etmiş olan gayri Müslim halk, Batı dünyasındaki değişiklikler ciddi bir şekilde Osmanlıyı tehdit etmesi söz konusu değilken bile kendi iç etkenleriyle sosyo-kültürel anlamda değişmeye başlamışlardı.¹⁶ Şüphesiz ki böyle bir gelişmeyle daha da gerileyen Müslüman halk, en azından fermanla vurgu yapılan ve vaat edilen yeniliklerin kendilerine pek bir şey getirmediği gibi ellerindeki en önemli haklarının da –Müslüman tebaa olarak birinci sınıf vatandaş olma hakkı- alındığını anlayacak ve buna karşı çıkacaktı. Osmanlı İmparatorluğunun meşruiyetini temelde dinden alan bir devlet olduğu muhakkaktır.¹⁷ Elbette ki böylesi bir devletin tebaası olan bu kesim için, asırlarca İslam temelli bir anlayışın hâkim olduğu bir ülkede bu köklü temeli sarsacak yeniliklere teşebbüs etmek, topyekûn bir değerler manzumesini ve yerleşmiş gelenekleri tehdit etmek anlamına gelecekti.

Devlet eliyle sürdürülen ve halk nazarında temeli olmadığı açık olan bu teşebbüs yöneten kesimle yönetilen kesim arasında ciddi kırılmalara sebep olmaktadır. Halkın din temelli bütünlüğüne kastederek, gündelik hayatın düzenini temsil eden cemaat hayatını sarsmak suretiyle, iki kesim arasındaki çatışmayı da kuvvetlendirdiği muhakkaktır. Doğal olarak Tanzimat öncesi ve sonrasında gelişen hadiselerle oluşan böyle bir sosyal kırılma ve yok sayılma neticesinde ikinci plana itilen halk kendisini din temelli bir dayanışma içinde teselli edecek ve kendine yeni müttefikler arayacaktı. Böylece farklı

¹⁵ Aydınlanma için gerekli bilgiye bkz: Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kit. İstanbul, 1980.

¹⁶ Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s.8.

¹⁷ Bkz: Okumuş, Ejder, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s.38--41.

zamanlarda ve farklı ilgilerle de olsa hiç zorlanmadan kendisini Osmanlı ulemasıyla (ilmiyye) ve yer yer de bürokrasisiyle (kalemiyye) özdeşleştirmiştir. Bunun sonucunda da iki rakip güç haline gelen Ulema ve bürokrasinin çatışması başlamıştır.¹⁸

Askeri bir yapılanmaya sahip klasik Osmanlı devlet işleyişinde¹⁹ Ulema'nın tüm maişeti devlet tarafından karşılanıyor ve bu yolla ona bağlı olan eğitimin ve adaletin sağlıklı bir şekilde işlemesi düşüncesi güdülüyordu.²⁰ Batılılaşma süreci içerisinde devletten mali destek almaya başlayan Bürokrasinin bu güçler dengesinde yerini sağlamlaştıracağı aşikârdır. Bürokrasinin içinde yetişen bu kesim ulemaya nispetle Şerif Mardin'in "laik" diyerek tanımladığı daha seküler bir eğitimden geçmişlerdir.²¹ Bu yolla kuvvetlenen Bürokratik elit, Osmanlı devletinin modernleşme hareketinin en önemli temsilcileri, sözcüleri, savunucuları ve hatta zaman zaman muhalifleri olacak, Tanzimat ve sonrasında Islahat Fermanlarıyla *Devlet-i Ebed Müddet*'i kurtarmaya çalışacaklardı. Mardin Osmanlı Ulemasının böylesi bir bürokratik elite temsil edilen Tanzimat'ın seküler (laik) eğilimlerine kendi İslamcı fikirleriyle karşılık veremediğini iddia etmektedir.²²

Fakat Tanzimat gibi toplumu ve devleti derinden etkileyecek hayati bir düzenlemenin peşinden, ardı adına yapılan yenilikler ve sonuçları hakkında hareketin en başındaki adam olan Reşit Paşa ve devrin aydınlarının da net bir malumatları olmaması çok dikkat çekicidir.²³ Anlamsız bir telaşla fazlasıyla uluslararası siyasetin aktörlerine yaranma hesabının güdüldüğü belli olan bu "iyi niyetli programlar dizisi"nin, hiç bir düşünülmüş altyapısının olmaması sebebiyle atıl kalacağı kolaylıkla öngörülebilirdi. Zaten hemen akabinde gelen Islahat Fermanı hem bunun ispatı olmuş hem de İmparatorluğun önlenemeyen çöküşünü daha da belirgin hale getirmiştir.²⁴ Mesela bu çözümlerin sonucunda, Gülhane Hattı ve Islahat fermanı gibi reform belgelerinin,

¹⁸ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980*, Der Yayınları, İstanbul, 1995, s.33-35.

¹⁹ Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, I, Çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kit., Ankara, 1991, s.341.

²⁰ Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, Der. M. Türköne, T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 193. (Tezde *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* kısaltması kullanılacaktır.)

²¹ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.263. (Tezde *Türkiye'de Din ve Siyaset* kısaltması kullanılacaktır.)

²² Mardin, a.g.e., s.273.

²³ Korkmaz, *Yeni Türk Edebiyatı*. 22-23.

²⁴ Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876*, 53-83.

“ciddi bir özgürlükçü ve laik düşüncenin ürünü olmaktan ziyade, ‘Şark Meselesi’ adı altında özetlenen diplomatik buhranın” neticesi olduğu da iddia edilebilmektedir.²⁵

Siyasi ve kültürel olarak bu şekilde beliren Tanzimat döneminin edebiyatı da, haliyle devrin bütün unsurlarını gizli ya da aşikâr içerisinde barındırmaktadır. Fermanın ilan edildiği tarihten yaklaşık yirmi yıl sonrasında başlatılan²⁶ Tanzimat Edebiyatının ilk ürünleriyle Tanzimat düşüncesinin arasında tutarlı bir bağ kurabilmek pek mümkün değildir. Fakat çok yeni olan söz konusu düşüncenin yansımaları edebi eserlerde kısmen görebilmekteyiz.²⁷ Örneğin geleneksel edebi türlerde bir takım yeni yorumlamalar olmuş, aynı zamanda bizzat Batıdan alınan yeni edebi türlerde eserler telif edilmiştir.²⁸ Bu şekilde tecessüm eden ilk dönem Tanzimat edebiyatının temsilcileri olarak Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal kabul edilmektedir. Mehmet Kaplan’ın tarifleriyle söylersek bu üç öncü edebiyatçının dâhil olduğu devire “*Sosyal ve Politik Fikirler Devri*” dememiz icap eder.²⁹ Batılılaşma bağlamında farklı tavrıyla diğerlerinden ayrılan Şinasi’yle başlayan edebiyatta Batılılaşma hareketi, şiirin karşısında diğer edebi eserler olan roman, hikâye, tiyatro, tenkit türlerinin yaygınlaşmasıyla paralellik arz etmektedir.³⁰

Bu devrin aydınlarının birçoğu aynı zamanda bu devir edebiyatını da temsil etmekteydiler. Batının düşünce sistemini de, edebiyatını da tam olarak anlayamadıklarını bugün çok daha iyi bir şekilde idrak edebildiğimiz dönem aydınlarının en önemli amacı devleti ya da günü kurtarmak olarak görülür. Batı tefekkürü ve onun mümbit meyveleriyle ilk karşılaştıklarında artan iştahları hemen göze çarpar. Ayrıca Batının bu bereketli, kışkırtıcı yeni görünüşünün sınırlarını belirleyen ölçeklerde, dinle çok ciddi bir hesaplaşmayı da içinde barındırmasına ve giderek daha çok tehdit ettiği dine neredeyse hiç yer verilmemesine olan şahadetin getirdiği derin ve tarihsel tereddüt de gözlerden kaçmaz. Fakat devrin edebiyatçıları ve düşünürleri bu derinlemesine problemi, alışlageldiği üzere yüzeysel ve tehlikeli bir kayıtsızlıkla, din/gelenek-

²⁵ Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, İmge Kitabevi, Ankara, 1998, s.100.

²⁶ Korkmaz, a.g.e., s.18; Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s.50; Akün, Ö. Faruk, “Tanzimat Edebiyatı Söz Ne Dereceye Kadar Doğrudur?”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, N. 2,3(Nisan-Temmuz 1977), s.15-37; 22-39.

²⁷ Okay, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s.50.

²⁸ Andı, M.Fatih, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Edebiyatı*, İz Yay., İstanbul, 1995, s.14.

²⁹ Kaplan, Mehmet, *Tevfik Fikret. Devir-Şahsiyet-Eser*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977, s.9-10.

³⁰ Okay, a.g.e., s.50.

modernlik/sekülerizm bağlamında değil, daha özelde İslam-Hıristiyanlık mukayesesiyle bertaraf etmeye çalışmışlardı. Mesela böylesi bir yüzeysellik ve kayıtsızlığa örnek olarak Ahmet Mithat Efendi'nin tüm itirazlara rağmen materyalizmi savunabilmiş³¹ olması gösterilebilir.

Şüphesiz ki Şinasi, böyle bir dönemde yaşayan ve bu dönemin tüm sancılarını çağdaşlarından daha derinlemesine hisseden bir edebiyatçı ve düşünce adamıdır. Edebiyatçıdır; çünkü edebi türde eserler vermiştir. Düşünce adamıdır; çünkü devrinin altyapısının müsaade ettiği ölçüde bir şeyleri değiştirmek için uğraşmış ve dağılık da olsa yaşadığı toplumda bir fikrin hâkim olmasına gayret etmiştir. Hayatının sonuna doğru yılmı ve ümitsiz bir şekilde kendi içine kapanan, “*herkesten uzak ve garip bir sükût içinde yaşayan bu zekâya*” Türk edebiyatının ve düşüncesinin Batılılaşmasını borçlu olduğumuz iddiası³² bir takım tereddütleri barındırmakla birlikte önemli bir tespit olarak göze çarpmaktadır.

Devrinin sıradan bir Osmanlısı için Batılılaşma, ya bir takım bahaneleri öne sürerek köklü bir geleneğe kastetmek, ya devletin aksayan taraflarına müdahale edip onu yeniden ayağa kaldırmak ya da Lale Devrinin izlerini taşıyan bir yorumla, “*tarz-ı hayat, zengin bir yaşam, güzel ve orijinal bahçelerde dinlenen Batı Musikisi*” olarak kabul edile gelmiştir.³³ Oysa Şinasi bu tip kısmi anlayışları kökünden değiştirmek gerektiğini düşünmektedir. Bizim Şinasi'yi tezimize konu etmek istememizin sebebi de budur. Onun az sayıdaki eserinde ve hayatının her evresinde tam anlamıyla olmasa da kısmen dillendirilmekte olan farklı bir Batılılaşma tavrına dikkat çekmek ve bunun neticesinde döneminin din anlayışı çerçevesinde dine bakışını açıklamaya çalışmaktır.

Tanpınar'a göre, Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir.³⁴ Sonrasında kısa bir süre Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi ideolojiler takip etmiştir. Kuşkusuz bütün bunların Tanzimat edebiyatına yansımaları da farklılıklar arz edebilir. Tanzimat, bir anlamda, geleneksel bir toplumun Batılılaşmasının hâlihazırda da devam eden trajik

³¹ Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s.36.

³² Tanpınar, A. Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2001, s.189. (Tezde 19. Asır Edebiyatı kısaltması kullanılacaktır.)

³³ Ortaylı, İlber, “Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.40.

³⁴ Tanpınar, a.g.e., s. 152.

hikâyesidir. Diğer bir anlamda ise Türkiye'nin modernleşme, demokratikleşme ve sekülerleşmesi hususunda atılmış en önemli adım olarak da değerlendirilebilir.³⁵

O halde gerçekten de Tanzimat edebiyatının en önemli sorunsalı Batılılaşmadır.³⁶ Batılılaşma problemi de her zaman karşısında, ister açıkça ifade edilsin, ister bir takım örtük ifadelerin ardına gizlensin, en mühim ve muhkem engel olarak geleneği ve onun örtük bir şekilde muharriki olan dini görmüştür. İlk dönem düşünürleri bunu pek fazla idrak edemeseler de sonraki dönemin edebiyatçıları ve düşünürleri bu konularda epey ilerleme kat etmişlerdir. Bize göre, bu gelişen süreç içerisinde ilk dönem edebiyatçılarından olan Şinasi geleneksel düşüncenin içerisindeki bu karşıt özelliğin farkına varmış ve buna göre tavır almıştır. Mustafa Reşit Paşa için yazdığı ilk kasideden itibaren bu tavır gözden kaçmayacak şekilde ortaya çıkar. Özellikle bir fırsatını bularak Avrupa'ya gitmesi ve orada hatırı sayılır bir çevre edinmesi ve bunun neticesinde ilmi ve siyasi çalışmalara yönelmesi neticesinde söz konusu tavrını daha da netleştirir. Biz de tezimiz boyunca bu farklı tavrın evrelerini ve izlerini takip etmeye çalışacağız.

Bugüne kadar Şinasi üzerine yapılan yorumlarda mühim bir eksiklik dikkat çekmektedir. Onun Batı kaynaklı bir düşünceyi savunduğu doğrudur. Fakat böyle bir düşünceyi savunurken İslam kaynaklarından yararlanma ihtimalini göz ardı etmek gibi bir hata çoğu araştırmacının yanlış ya da eksik yargılarda bulunmasına sebep olmuştur.³⁷ Fransa'da kaldığı süre ve Fransa sonrasında Türkiye'de geçirdiği ömrü boyunca onun fikirlerinin temelinde Montesquieu, Renan, Voltaire, E. Vattel, Hobbes, Volf, Littré gibi Batı düşüncesinin önemli temel taşlarından alıntılar yaptığı bilinmektedir.³⁸ Bizim ayrıca önem verdiğimiz husus *Şinasi'nin dine bakışının ve Batılılaşma düşüncesinin kaynakları nelerdir?* sorusuna tezimizin elverdiği ölçüde makul cevaplar bulabilmektir.

³⁵ Arsal, S. Maksudi, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat I*, Haz. Komisyon, İstanbul, 1999, s.92.

³⁶ Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.24.

³⁷ Mermutlu, Bedri, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s.60. (Tezde *Şinasi* kısaltması kullanılacaktır.)

³⁸ Mermutlu, *Şinasi*, s.65.

Her ne kadar Şinasi hakkında son zamanlarda değerli araştırmalar yapılmışsa da bu araştırmaların daha da artması gerekir kanaatindeyiz.³⁹ Tanzimat edebiyatının ikinci nesil de olmak üzere tüm mensupları arasında Şinasi'nin ayrı bir yere konulmasının en önemli sebebi, elbette ki onun savunduğu düşüncelerinin diğerlerine nazaran daha sağlam bir temele dayandırılmış ve keskin bir zekânın mihmandarlığında geliştirilmiş olmasıdır. Şinasi, dilin sadeleşmesinden, toplumun bilinçlendirilmesine, gazeteciliğin geliştirilmesinden, farklı edebiyat türlerine kadar birçok alanda bu payeyi hak edecek faaliyetler gerçekleştirmiştir. Lakin tümüyle tutarlı bir Batılılaşma projesinin öncüsü olduğu söylenirse abartılmış olacağı muhakkaktır. Bize göre, Şinasi'nin Modernleşme sürecindeki önemi bu konuda, pek parlak olmasa da ilk kıvılcımı yakmış olmasındandır.

Elbette ki Şinasi bütün yaptıklarında, tutarlı bir Batılılaşma projesinin hayatiyetini tartışmıştır. Fakat en azından elimizdeki bilgilere göre, onun bu konuda topyekûn bir sistem ya da öneri sunduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Şinasi, sadece Osmanlı devletinin ihtiyacı olan dönüşümü çağdaşlarına nazaran daha geniş bir alanda tartışılması gerektiğini söylemiş ve bunun için çalışmıştır. Onun çağdaşları olan Yusuf Kamil Paşa, Mustafa Fazıl Paşa⁴⁰, Namık Kemal ve Ziya Paşa⁴¹ gibi klasik dönem hayaliyle yenilik yapmak düşüncesinde olmadığı malumdur. Bilakis Şinasi, ileride daha da açık bir şekilde tartışacağımız, İslam felsefesine ya da düşüncesine dair alıntılarında söz konusu düşünceye hep bilinçli bir şekilde mesafeli durmuş ve asıl niyetinin böyle bir yorumla gölgelenmesine izin vermemiştir. Henüz genç yaşında sıradan bir memurken, Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı kasideden itibaren, tarafını hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde belirlemiştir. O, "*kendisini kibirli tavırlarıyla*

³⁹ Akıncı, Gündüz, *Batı'ya Yönelirken Şinasi*, A.Ü.D.T.C.F Yay., Ankara, 1962; Akkaranfil, İbrahim *Şinasi*, Emek Basım ve Yay., Ankara, 1958; Bilgegil, M.Kaya, *Şair Şinasi*, İrfan Matbaası, İstanbul, 1972; Dizdaroğlu, Hikmet, *Şinasi, Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1954; Ebuzziya, Ziyad, *Şinasi*, Yay. Haz. Hüseyin Çelik, İletişim Yay., İstanbul, 1997; Ekiz, Osman Nuri, *Şinasi- Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Kastaş Yay., İstanbul, 1985; Fuat, Memet, *Şinasi, Yapı Kredi yay.*, İstanbul, 2004; Seçmen, Hüseyin, *Şinasi*, T.D.K. Yay., A.Ü. Basımevi, Ankara, 1972; Parlatır, İsmail, *Şinasi Bütün Eserleri*, Ekin Kitapevi, Ankara, 2005; Uraz, Murat, *Şinasi, Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Seçme Parçalar*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1955;

⁴⁰ Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 307-314.

⁴¹ Mardin, Şerif, *a.g.e.*, s.225-231; Parlatır, *Tanzimat Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, s.183. (Tezde *Tanzimat Edebiyatı* kısaltması kullanılacaktır.)

*kabul ettiren ve dev adımlarla ilerleyen akıl ve evrensel bireycilik uygarlığının*⁴² saiki olduğu rasyonalist Batı Medeniyetinden yanadır.

İşte bu medeniyetin önemli hususlarından biri olan gazeteye ehemmiyet vermesi, dilin sadeleşmesinde öncülük etmesi ve halkın bilinçlendirilmesi için gösterdiği üstün gayretlerinin yanında bizzat tüm hayatıyla da geleneksel bir toplum olarak modernliğe karşı refleksif tepkiler veren Osmanlı halkına bir örnek olmak istemiştir. Şinasi'nin bu örnek tavrı dolayısıyla Tanpınar onun için, haklı olarak, "*Cemiyetimizde yeni insanın başlangıcıdır.*" demiş ve modern bir birey olarak takdim etmiştir.⁴³

Oscar Wilde'nin, "*Ben bütün dehamı hayatıma harcadım; eserlerime ise, sadece yeteneğimi kullandım.*" sözünün aslında bir anlamda Şinasi için de kullanılabileceği kanaatindeyiz. Çünkü onun Batılılaşma hikâyemizdeki öneminin ve büyüklüğünün nerede olduğu sorusu sorulduğunda, eserlerine bakılarak sağlıklı bir cevap verilebilmesi pek mümkün değildir. Onun eserlerinin, ilk bakışta, "*bir deniz kazasından sonra şuradan buradan toplanan enkazı andırdığı*" doğrudur.⁴⁴ Mesela şiirlerinde göze çarpan bir maharet ya da olağandışı bir husus yoktur. Asla gerçek bir şiir lezzeti vaat etmeyecektir.⁴⁵ Yalnızca eski şiirin kayıtsız bünyesinde açtığı derin yarayla ve yürümeyi salık verdiği yeni yola gösterdiği ihtimamla büyüktür.

Yine bir başka hususa dikkat çekmek gerekirse onun bizzat kendi yazdığı şiirlerinin ötesinde manzum çevirilerine bakıldığında da, aslında çok sıradan tercümelemler olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Onun bu tercümeleri tercih ederken ki düşüncesinin ne kadar da farklı olduğunu anlayabilmek için manzumedeki şiirlere şöyle bir göz atmak yeter sanırız. Kitapta herhangi bir bütünlükten yoksun parçalar olarak arz-ı endam ederler sanki. *Tercüman-ı ahval ve Tasvir-i Efkâr*'daki makalelerinin kısalığı ve sayıca azlığı da malumdur. *Durûb-i Emsâl-i Osmânîyye*'si toplama bir eserdir. Kendisini bir dil âlimi olarak kabul etmemizi sağlayacak Lügati ve Sarf Nahiv kitabı da ortalarda yoktur.

⁴² Oktay, Cemil, "Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine", *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.29.

⁴³ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s. 20.

⁴⁴ Tanpınar, a.g.e., s.189.

⁴⁵ A.g.e., s.189.

O halde neden ona büyük diyoruz? Çünkü onun büyüklüğü bütün bu sayılan hususlara rağmen bizzat Batılılaşmaya vakfettiği hayatıyla aşikârdır.⁴⁶ O halde, Şinasi hayatı boyunca hem kendi evhamlı karakterinden dolayı, hem de fikirleriyle karşısına aldığı devletin resmi görüşünden dolayı birçok sıkıntı çekmiş ve bu sıkıntılı hayatıyla da, her ne kadar pek fazla takipçisi olmasa da, topluma farklı bir alternatif olabileceğini gösterebilmiştir.

Onun devlet kademesinde yükselebilecekken bir anda görevinden istifa edip yeniden Fransa'ya gitmesinin altında yatan saik de, Fransa'da geçirdiği yıllarda siyasi hareketlere bulaşmayıp akademik çalışmalara önem vermesinin sebebi de budur. Döneminin hemen hemen bütün düşünürlerinin aksine, sosyoloji ve ekonomik perspektiften uzak siyaset ağırlıklı ve tepeden inme bir proje olarak ortaya çıkan Osmanlı/İslam modernleşmesini⁴⁷ değil köklü bir Batılılaşma tavrını benimsediği açıktır. Elbette bizim asıl ilgilendiğimiz husus onun benimsediği Batılılaşma tavrındaki dine dair unsurlardır. Fakat her ne kadar bu tercihinde kararlı görünüyor da olsa bu düşüncesini fikri planda tekâmül ettirmiştir denilemez. Şinasi de çağdaşları gibi bu bereketsiz alanda takılır kalır ve tam anlamıyla onu bir düşünür olarak nitelendirmeye imkân verecek bir medeniyet eleştirisi yapamaz. O yalnızca, kesin bir inançla inandığı Batı Medeniyetinin ve onun resulü olarak nitelediği Mustafa Reşit Paşa'nın havariliğine soyunup iyi niyetli tebliğini yapmaktan öteye gidememiştir.⁴⁸

Çoğu zaman devrinin düşünürleri tarafından bile anlaşılamayan, yalnızca soğuk ve mesafeli bir takdirle yetinmesi gereken Şinasi'yi elbette neler olup bittiğini anlamak için pek de gayret göstermeyen halkının anlaması mümkün değildir. O dönemde dinin asıl harcı olduğu ve temelini teşkil ettiği geleneksel düşünce, halen toplum hayatını yönlendiren topyekûn ve kuşatıcı bir durum arz ediyordu. Ve bu geleneğin temsilcisi olan kesimler, süreç içerisinde karşılaşılan askeri, siyasi ve hatta kültürel gelişmeler hep kısmi değişiklikler öngördüğü için ciddi bir muhalefet göstermemiş ve bu değişiklikler zaman içerisinde kabul edilerek normalleşmiştir. Oysa Tanzimat'la belirginleşmeye

⁴⁶ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.190.

⁴⁷ Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s. 71.

⁴⁸ Mermutlu, *Şinasi*, s.82.

başlayan ve özellikle geleneksel düşüncenin savunucuları arasında ciddi anlamda rahatsızlık yaratan husus, böyle kuşatıcı bir geleneksel düşünce karşısında onu zorlayan ve tehdit eden bir dünya görüşünün bulunması ve onun devlet tarafından gerçekleştirilen yenileşme politikalarında temel görüş olarak kabul edilmesidir.

Şinasi'nin Batı Kültürüyle ciddi bir biçimde karşılaşması Fransa'ya gitmesiyle mümkün olmuştur. Hocası Chateauf'ün ona bahsettiği *meşrutiyet*, *cumhuriyet* gibi siyasi kavramların fiili uygulamalarına şahit olması ve sağlıklı gözlemler yapabilmesi açısından da Fransa yıllarının epey faydalı olduğu görülmektedir. Lakin bunları da derinlemesine kavradığı hususunda elimizde yeterli bilgi yoktur. Paris'te, bir yandan Fransızcasını geliştirirken diğer yandan da devrin ileri gelen Fransız yazar ve şairleriyle bir araya gelerek görgüsünü ve bilgisini artırır. Pek de dışa dönük bir tabiatta olmayan Şinasi, tüm bu çekingenliğine rağmen bir takım uzun ömürlü dostluklar kurmuş ve bu dostlukları neticesinde Paris'te ünlü çevrelerle irtibatını artırmış ve çeşitli derneklere üye olmuştur. Şinasi, eğitim için gönderildiği Paris'ten özellikle 1848 sonrası yaygınlaşan Avrupa'nın liberal düşüncelerini özümsemiş inançlı bir modernleşme taraftarı olarak Fransa'dan ayrılmıştır.⁴⁹

Fransa'dan İstanbul'a döndüğünde tekrar Tophane-i Amire Müşirliğindeki memurluğuna iade edilmiştir. Fakat burada çalışmaya başlamasının üzerinden pek fazla vakit geçmeden rütbesi yükseltilerek Meclis-i Maarife tayin edilmiştir. Kısa bir süre sonra buradaki görevine, hastalığı sebebiyle kestirdiği sakalları bahane edilerek son verilmiştir. Bu haksız azil neticesinde genç ve idealist Şinasi'nin bürokrasiyle olan ünsiyeti zamanla büyüyecek ciddi bir yara almış ve Fransa'da geçirdiği yıllarda edindiği izlenimlere dayanarak yaptığı kıyaslar neticesinde bürokrasiye ve memuriyete daha soğuk bakmaya başlamıştır.

Azledilmesinden sonraki zamanlarda işsiz kaldığı için maddi anlamda da sıkıntı çeken Şinasi, üç ay geçmeden kendisini azleden Ali Paşa'nın yerine Reşit Paşa sadarete getirilince, onun isteği üzerine yapılan tahkikat neticesinde haksızlığa uğradığı anlaşılmiş ve görevine iade edilmiştir. Şinasi, kendisine son iyiliğini de yaptıktan sonra

⁴⁹ Zürcher, E. Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.104.

vefat eden Mustafa Reşit Paşa için dört kaside yazmıştır. 1272, 1273, 1274 ve 1265 tarihlerini taşıyan bu kasidelerin en ünlüsü 1265 tarihli olanıdır. Bütün bu kasidelerinde Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'yı överken Tanzimat Fermanı'nın önemli maddelerine, mal, *can, namus, hak, adalet* gibi kavramlara da vurgu yaparak manzumeyi aynı zamanda sosyal bir muhteva ile de süslemesini bilmiştir.⁵⁰ Şinasi'nin Reşit Paşa'ya övgüler düzdüğü kasidenin tamamına baktığımızda orada geçmişine karşı gençliğine yakışır ama bir anlamda da karakterinden kaynaklandığı muhtemel ölçülü bir öfkeye şahit oluruz. O her ne kadar Batı'yı övüp yönünü oraya çeviriyor görünse de kendini hala bir Doğulu gibi hissetmektedir. Elbette onun bu kasidesinde, bir kasideden ziyade manzum şeklinde bir makale olduğunu düşünürsek, o çok övdüğü Batı'nın mutedil aklı yerine coşkun bir Doğulu hissiyatı kendini ele vermektedir.

Reşit Paşa'nın ölümünden sonra hamisiz kalan Şinasi, bir süre daha görevine devam eder. Fakat insanlardan uzak durmak âdeti günden güne kuvvetli bir hastalık gibi artmakta ve onu daha da içine kapanık biri haline getirmekteydi. Devlet kademesinde düşüncelerini gerçekleştirebilecek kadar güçlü bir makama yükselemeyeceğini anladıkça içine kapanıyordu. Fakat bir yandan da içinde yaşadığı toplumu dönüştürmek amacıyla Fransa'da gördüğü yenilikler ve edindiği yeni fikirleri yaymak için gazeteyi kullanmak niyetindeydi. Paris'te bulunduğu sıralarda halkın epey ciddi bir şekilde politik bilince sahip olduğunu fark etmiş ve bunun en mühim sebebinin gazete olduğunu düşünmekteydi. Memurluğunun son dönemlerinde zaten söz konusu sıkıntılarla yorulan ve daha da içine kapanan Şinasi, Mustafa Reşit Paşa'nın ölümüyle beraber, bir anlamda, silkinip kendisine geliyor ve önemli bir karar alarak hayatında yepyeni bir dönem başlatmaya niyetleniyordu. Şerif Mardin'e göre Şinasi'nin böylesi katı bir değişim geçirmesi yalnızca ilgi alanlarının farklı bir tarafa yönelmesinden kaynaklanmaktadır.⁵¹ Bilakis Şinasi toplum için arzuladığı değişimin kısa vadede gerçekleşmeyeceğini anlayarak yüzeysel "*siyaset*" yorumlarıyla değil bizzat derinlikli kültürel çalışmalarla bu emeline ulaşacağı düşüncesinde olduğu için böylesi bir değişimi yaşamış da olabilir.

⁵⁰ Kolcu, A. İhsan, *Tanzimat Edebiyatı, C.I, Şiir*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum, 2005, s.103. (Tezde Tanzimat Edebiyatı kısaltması kullanılacaktır)

⁵¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.265.

Jale Parla, Tanzimat edebiyatının epistemolojik temelleri üzerine çalıştığı kitabında, Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerle Osmanlı kültürel hayatında ciddi kırılmaları hazırlayan bir ikilem yarattığını söyledikten sonra Beşir Fuat'a kadar bu ikilemi hissedebilen kimsenin çıkmadığını iddia eder.⁵² Oysa tezimizde de detaylı olarak anlatacağımız gibi Şinasi bu konuda en az Beşir Fuat kadar ve ondan çok daha önce bu ikilemi derinlemesine yaşamış ve ömrü boyunca sancısını çekmiştir.

Şinasi hakkında yapılmış araştırmalarda, muhtelif kaynak ya da belgeler öne sürülerek Şinasi'nin hayatına dair farklı tarihler ve bilgiler verilmiş olabilir. Bunların doğruluğunu ya da yanlışlığını ayrıntılı olarak tartışmanın tezimiz için ciddi bir zaman kaybı olacağı inancındayız. Fakat yeri geldiğinde, bu konu hakkında çalışmış araştırmacıların farklı görüşlerini de değerlendirmek niyetindeyiz. Bizim burada söz konusu bilgileri tekrar etmekten sakınmamızın sebebi, böyle bir girişimin hem tezimizin tutarlılığı açısından anlamsız hem de asıl konumuza göstermemiz gereken ihtimama engel olabileceğine olan kesin inancımızdır. Bize göre, en sağlıklı ve tutarlı görülen yol gerekli hususlarda güvenilir araştırmaları ölçek alarak değerlendirmelerde bulunmak olacaktır. Özellikle yukarıda bahsettiğimiz değerli araştırmanın –*Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*- aydınlatıcı ışığında Şinasi'nin hayatını ve onun din anlayışının söz konusu süreçte nasıl geliştiğini ya da gelişemediğini anlatmaya çalışacağız. Ayrıca Şinasi'nin din anlayışı'nın dar bir çerçevede dahi olsa kavramsal olarak değerlendirilmiş olduğu için⁵³ biz onu daha tümel bir yaklaşımla tündengelimci bir tavır sergileyerek değerlendirmek gayesindeyiz.

⁵² Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.12.

⁵³ Mermutlu, *Şinasi*, s.187-212.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİNASİ HAYATI, ESERLERİ ve EDEBİ DÜNYASI

1. Şinasi'nin Hayatı

1.1. Şinasi Kimdir?

Şinasi, Tanzimat edebiyatına yön veren ilk dönem edebiyatçıları olarak kabul edilen Ziya Paşa, Namık Kemal gibi yazarlar arasında hem kişisel hayatı bakımından hem de entelektüel tavrıyla değerlendirildiğinde en fazla araştırmaya muhtaç edebiyatçıdır. Özellikle hususi hayatı hakkında sağlıklı bir kanaate varabilmenin zorluğu, kendisine dair birçok bilginin tek kaynaktan derleniyor olmasından kaynaklanmaktadır. İbnülemin Mahmut Kemal'in de belirttiği gibi “*Şinasi hakkında hepimizin yazdıkları Ebuzziya'dan alınmıştır.*”¹ Şinasi'nin hayatı hakkındaki kaynakların eninde sonunda, rivayet ettiği hususların birçoğunda ihtilaf olmasına rağmen hala tek kaynak olarak değerlendirilen Ebuzziya Tevfik'in eserlerinde² takılıp kalması araştırmacıların işini zorlaştırmaktadır. Biz de bu çalışmamızda söz konusu zorlukların bilincinde olarak yolumuza devam etmek durumundayız. Mesela, hiç şüphesiz, onun hakkında yapılmış en derli toplu araştırma olarak kabul edebileceğimiz “*Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*” adlı kitap bu konuda epey ciddi ve uzun soluklu bir araştırma neticesinde ortaya çıkmış ve hiçbir araştırmacının kayıtsız kalamayacağı kadar nitelikli bir çalışmadır. Fakat bu çalışmaya göz attığımızda söz konusu kaynak kitabın yazarı olan Bedri Mermutlu'nun da yukarıda bahsi geçen zorluklardan yakındığını ve bunlarla mücadele ettiğini görebiliriz. Kendisinin isabetli tespitiyle anlıyoruz ki, Şinasi hakkında araştırma yapanların dikkat etmesi gereken hususların en başında, herhangi bir belge yahut geçerli bir kaynak olmadığı sürece Ebuzziya'nın

¹ Mermutlu, *Şinasi*, s.25.

² Ebuzziya Tevfik, *Divan-ı Şinasi*, 4.Baskı, Matbaa-i Ebuzziya, Konstantiniyye, 1303; *Divan-ı Şinasi*, 5. Baskı, Matbaa-i Ebuzziya, Konstantiniyye, 1310; *Müntehabat-ı Tasvir-i Efkar- Edebiyat*, 3. tab, Matbaa-i Ebuzziya, Konstantiniyye, 1308; *Numune-i Edebiyat-ı Osmanîyye*, 1. Baskı, Mihran Mat., İstanbul, 1927; *Yeni Osmanlılar Tarihi*, C.I-II-III, Sadeleştiren: Ziyad Ebuzziya, Kervan Yay., İstanbul, 1973.

söylediklerine temkinle yaklaşmak gereğidir.³ Bugüne kadar yapılan araştırmalarda doğrudan döneme ait arşivler taranarak hazırlanmış bir araştırma bulunmuyor olması da bu konudaki çalışmaların ne kadar yetersiz olduğunu gösterir bir husustur.

1.2. Doğum Tarihi ve Yeri

Şinasi'nin hayatı ve düşünce dünyası hakkındaki ihtilaflar doğum tarihinden itibaren başlamaktadır. Ebuzziya aynı eserinin iki farklı baskısında onun doğumuyla ilgili birbirinden farklı tarihleri zikretmektedir. İlk olarak hicri 1240 tarihi ve ikinci olarak da 1242 tarihidir.⁴ Numune-i Edebiyat adlı eserinin 4. baskısında tarih 1242 iken, 6. baskısında hiçbir açıklamaya ihtiyaç duyulmadan 1240 olarak zikredilmiştir.⁵ Fakat son olarak, Bedri Mermutlu, Basiret Gazetesinde Şinasi'nin vefatı üzerine çıkan bir yazıdan yola çıkarak, doğum tarihinin 1243 olması gerektiğini iddia eder ki bize de mantıklı gelmektedir.

Tam adı İbrahim Şinasi olan yazarın henüz hayattayken yayınlanan Fatin Tezkiresinde doğum yeri olarak Tophane semti zikredilmektedir.⁶ Doğum tarihi gibi doğduğu yer hakkında da muhtelif rivayetler olan Şinasi, orta sınıf bir Osmanlı ailesinin ilk evladı olarak muhtemelen 1827 yılının yaz aylarında⁷ İstanbul Cihangir'de dünyaya gelmiştir.

1.3. Ailesi

Şinasi'nin annesi ve babası hakkında çeşitli ihtilaflar mevcuttur. Örneğin, Şinasi hayattayken yayınlanan Fatin Tezkiresinde yer alan biyografisinde annesinin Esmâ Hanım olduğu bildirilirken babası hakkında herhangi bir bilgi geçmemektedir.⁸ Mehmet Tahir Bey babasının Bolulu, annesinin ise İstanbullu olduğundan bahseder.⁹ Babasının ismi hakkında ilk defa bir isim öne sürerek Mehmet Ağa olduğunu iddia eden Faik Reşit Unat'tır.¹⁰ Daha sonra Abdurrahman Adil Bey hatıralarında, Şinasi'nin babasının

³ Mermutlu, *Şinasi*, s.25.

⁴ Ebuzziya, Tevfik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, 4. baskı, Konstantiniyye, 1308, s.214.

⁵ Ebuzziya, Ziyad, *Şinasi*, Der. Hüseyin Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.23. (Tezde *Şinasi* kısaltmasıyla kullanılacaktır)

⁶ Akün, Ö. Faruk, "Şinasi", İ.A., C.XI, M.E Basımevi, İstanbul, 1970, s.545 .

⁷ Mermutlu, *Şinasi*, s.27.

⁸ Ziyad, *Şinasi*, s.29.

⁹ Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, Haz. A.Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul, 1972, s.404.

¹⁰ Unat, F.Reşit, *Tarz-ı Nevin-i Kırat*, 1331 (1995); Ebuzziya, Ziyad, *Şinasi*, 29.

Bolulu ve Tophane'den İbrahim Efendi adında bir zat olduğunu iddia eder.¹¹ Ebuzziya Tefik ise *Numune-i Edebiyat'ı Osmaniye*'sinin 4. baskısında Şinasi için "Bolulu bir topçu yüzbaşısının oğludur." demektedir.¹² Ziyad Ebuzziya da *Şinasi* adlı eserinde epey bir malumat verdikten sonra Şinasi bir yaşlarındaiken babasının şehit olduğunu ve vefat ettiğinde Osmanlı ordusunda ya Piyade Yüzbaşısı ya da Topçu olarak görev yaptığını iddia etmektedir.¹³ Babasının Bolu'nun Aşağı Soku köyünden olduğunu söyleyen Hikmet Dizdaroğlu Şinasi hakkında yaptığı araştırmasında¹⁴ ne yazık ki bu kaynağı belgeleyemediği için bu iddia bir rivayet olarak kalmaya mahkûmdur.

Şinasi'nin annesi hakkında da ismi ve ölüm tarihi haricinde pek bir malumat yoktur. Şinasi, Paris'te bulunduğu sırada vefat eden annesi hakkında düşürdüğü ölüm tarihinde annesinin isminin Esmâ olduğunu ve 1269 yılında vefat ettiğini bildirmektedir. İsmail Hami Danişmend'e göre Esmâ Hanım İstanbulludur.¹⁵ Fakat o da eserinde hiçbir kaynak göstermeden böyle bir bilgiyi aktardığı için kesin bir bilgi olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Esmâ Hanım babasının ölümünden sonra Şinasi'yi akrabalarının yardımıyla büyüten fedakâr bir Anadolu kadınıdır.¹⁶

1.4. Eğitimi

Babası vefat eden Şinasi yakınlarının desteğiyle annesi tarafından büyütülmüştür. Henüz bugünkü gibi kapsamlı bir eğitim sisteminin olmadığı dönemde Şinasi, ilkin bir mahalle mektebi olan Sirkeci Mustafa Ağa Sıbyan Mektebine gitmiştir.¹⁷ İlk din eğitimini burada aldığı düşünülmektedir. Muhtemelen Kuran-ı Kerim okumayı, yazmayı, din bilgisi ve "Âmâl-i Erbaa" denilen dört işlemi yine burada öğrenmiştir.¹⁸ Hikmet Dizdaroğlu, Şinasi'nin Tophane Rüştiye Mektebine devam

¹¹ Ziyad, *Şinasi*, s.30.

¹² Ebuzziya, Tefik, *Numune-i Edebiyatı-ı Osmaniye*, 4 Baskı, Konstantiniyye, 1308, s.214.

¹³ Ziyad, *Şinasi*, s.37.

¹⁴ Dizdaroğlu, Hikmet, *Şinasi, Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1954, s.3.

¹⁵ Danişmend, İ. Hami, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C.4, 1. Baskı, İstanbul, 1955, s.237.

¹⁶ Ziyad, *Şinasi*, s.42.

¹⁷ Ziyad, *Şinasi*, s.47.

¹⁸ A.g.e., s.45.

ettiğini ve oradan da Tophane Kalemine girdiğini söylese de¹⁹ Ziyad EbuZZiya tarihsel olarak bunun mümkün olmadığını söylemektedir.²⁰

O dönem Osmanlı eğitim anlayışında özellikle devlet kademesinde himaye yoluyla yükselmek mümkün olduğu için mahalle mekteplerinde istidat gösteren çocuklar 12-13 yaşlarında devlet kademesine alınıyor ve orada bir nevi staj görüp kendi kendilerini yetiştirmeleri sağlanıyordu. Dizdaroğlu “*Şinasi, kendi kendini yetiştiren insandır*”²¹ derken bir anlamda bu hususu vurgulamıştır. Devlet kademesinde kendini geliştiren bu çocuklar zamanla rütbe ve maaşla taltif edilerek başarılı birer memur oluyorlardı. Şinasi de Sıbyan Mektebinden sonra muhtemelen 1839–1840 yıllarında²² Tophane Müşirliğine girerek bu kalemde eğitim görmeye başlamıştır. Tophane Müşirliği bugünkü deyimiyile mareşallik olan önemli bir kurumdur. Öyle ki makam olarak Meclis-i Vükela’ya bağlı bulunması sebebiyle bugünün tabiriyle bakanlık ayarında önemli bir kurum olarak hizmet vermekteydi.²³ İşte Şinasi böyle mühim bir müessesede memurluk hayatına “çırağ” olarak başlamıştır.

1.5. Memuriyeti

Şinasi’nin “çırağ” olarak memuriyet hayatına başladığı Tophane Müşirliğinde karşılaştığı iki insan onun hayatının sonraki dönemlerinde çok daha belirgin bir şekilde anlaşılabilen güçlü etkilere sahiptir. Bunlardan ilki Tophane’nin eski memurlarından ve Kalem’in eski kâtiplerinden ve Doğu ilimlerinin tüm inceliklerine hâkim değerli bir âlim olan²⁴ İbrahim Efendi’dir. Keskin zekâsıyla İbrahim Efendinin gözüne giren Şinasi yaşadığı toplumun dili, kültürü, edebiyatı ve düşüncesi hakkında ilk ve belki de en kapsamlı bilgileri hocası İbrahim Efendi sayesinde edinmiştir. EbuZZiya “*Doğu ilimlerinde ne tahsil ettiyse ondan tahsil eder*”²⁵ derken hem bunu kastetmiş hem de bu yöndeki ilminin İbrahim Efendiyle olan münasebeti sonrasında sona erdiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca, İbrahim Efendi’nin yönlendirmesi neticesinde Firuzabadi’nin

¹⁹ Dizdaroğlu, *Şinasi, Hayatı-Sanatı-Eserleri*, s.3.; Uraz, Murat, *Şinasi, Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Seçme Parçalar*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1955, s.3.

²⁰ Ziyad, *Şinasi*, s.48,49.

²¹ Dizdaroğlu, a.g.e., s.4.

²² Ziyad, a.g.e., s.48.

²³ Ziyad, a.g.e., s.50.

²⁴ A.g.e., s.225.

²⁵ EbuZZiya, Tefik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmanîye*, 6. Baskı, 1329 H. (1991), Konstantiyye, s.225.

Kamus'unun epeyce bir kısmını ezberlediği söylenir.²⁶ Hatta Bursalı Şeyh Mehmet Emin Zaik Efendi ve Hersekli Arif Hikmet Bey'den kısa bir süre de olsa Farsça okuduğu da rivayet edilir.²⁷

Onun hayatında etkin olan ikinci şahıs ise asıl adı Conte Charles Châteauneuf²⁸ olan soylu bir Fransız istihkâm subayıdır. Tophane Müşirliğinde, Osmanlı ordusu için Batı usulleriyle topçu yetiştirmek amacıyla Fransa'dan özel olarak getirilmiş uzman Fransız topçu subayları vardı. İşte bu subaylardan biri olan Kont Châteauneuf, Tophane Müşirliğine girdikten sonra Müslüman olmuş ve Reşat Efendi ismini almıştır.²⁹ Şinasi'yi de burada tanıyan ve ondaki istidadı fark eden Reşat Bey, bu geleceği parlak memur adayına Fransızca dersleri vermeye başlamıştı. Şinasi, Reşat Bey'den iyi derecede Fransızca öğrenmekle kalmayıp beraberinde Batı kültürüne dair geniş bir malumat da edinmiştir. Ayrıca genç yaşında Paris'e gitmek fırsatına sahip olduğunda ona her açıdan yardımcı olan yine Reşat Beydir. Bu süreç içerisinde Şinasi kendisine danışır ve yine Reşat Bey'in aracılığıyla isteği yerine gelir.³⁰

Fakat ne gariptir ki Şinasi bugün bir araştırmacı olarak bakıldığında en az Mustafa Reşit Paşa kadar kendisine hizmeti ve iyiliği dokunmuş olduğu anlaşılan bu iki önemli şahıs için tek bir satır bile yazmamıştır. Oysa ileride de göreceğimiz gibi hemen hemen tüm kasidelerini kendisine hamilik yapan Mustafa Reşit Paşa için yazdığı aşikârdır. O halde burada, eğer Şinasi'nin bu üç önemli şahıs arasında Paşa lehine bir ayırım yaptığı düşünülüyorsa, Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı kasidelerin asıl saikının Paşa'nın ona gösterdiği himaye değil bilakis onun şahsında tecessüm eden Tanzimat ruhu ya da batılılaşma projesidir diyebiliriz.

²⁶ Ebuzziya, Tevfik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, s.226-227.

²⁷ İnal, İbnü'l Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, M.Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s.1809.

²⁸ Charles Chateauneuf, Fransa'nın asil bir ailesinin ferdidir. Asalet ünvanı olarak Kont ismini kullanır. Dedesi Marquis de Chateauneuf 1689-1699 yılları arasında, II. Sultan Süleyman ile II. Sultan Ahmet devirleri arasında Fransa Kralı XIV. Louis'nin elçisi olarak İstanbul'da bulunmuştur. Bkz: Ziyad, *Şinasi*, s.56.

²⁹ Ziyad, *Şinasi*, s.56.

³⁰ Ebuzziya, Tevfik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, s.227.

1.6. Fransa Yılları

Şinasi'nin yukarıda bahsedildiği şekilde yönlendiren ve Batılılaşma projesinin en önemli adamlarından biri olma yolunu açan hamilerinin rehberliğinde başlayan Fransa macerası, şüphesiz ki onun hayatının en mühim dönüm noktası ve fikir hayatını etkileyen en etkin hadisedir.³¹

Tanzimat ruhunun canlanmaya başladığı sıralarda Sultan Abdülmecit, birçok ıslahatı peş peşe hayata geçirirken Tanzimat düşüncesinin hayatiyetini devam ettirebilecek devlet adamlarının da yetiştirilebilmesi için bir dizi önlemler almaktaydı.³² Bu önlemler arasında devlet kademelerinde istidat gösteren genç öğrencileri Avrupa'ya göndermek düşüncesi de vardı. Şinasi de böyle bir faaliyetten haberdar olduktan sonra Fransa'ya gitmek istemiş ve hocası Reşat Bey'in teşvikiyle Tophane Müşiri Ahmet Fethi Paşa'ya bir dilekçe yazmak suretiyle dileğini bildirmiş ve Fransa'ya gitmek için izin istemiştir. Fethi Paşa, Sultan Abdülmecit'in de bizzat iltifat ettiği³³ bu gencin dileğini padişaha iletmiş ve dileği kabul edilerek 1849 yılının Mart ayında Paris'e gitmek için yola çıkmıştır.³⁴ Gibb onun Fransa'ya gidişini biraz da mübalağa ederek Osmanlı edebiyatının geleceğinin ne yönde olacağına dair önemli bir karar olarak değerlendirir.³⁵ Yazdığı bir başka dilekçe kabul edilerek geride bıraktığı yaşlı ve hasta olan annesine de üç yüz kuruş maaş bağlanmıştır. Kendisinin Fransa'ya giderken devlet makamlarından aldığı harcırah yaklaşık beş bin kuruş kadardır.³⁶

Fransa'ya gitmesine müsaade edilmesiyle birlikte Şinasi yirmi bir yirmi iki yaşlarında hayatının en önemli kararını vermiş ve Tanpınar'ın çarpıcı deyişiyle “*Yeni İnsan*”ın³⁷ eşiğinden ilk adımını atmıştır. Bugün çok daha iyi anlaşılıyor ki Şinasi henüz

³¹ Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.90.

³² Söz konusu önlemler hakkında geniş bir bilgi için bkz: Karal, Enver Ziya, *V. Nizam-i Cedit ve Tanzimat Devirleri 1789-1856*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, seri XIII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1946. Ayrıca bkz: Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C.V-VI-VII, Ankara, 1976.

³³ Ziyad, *Şinasi*, s.62-63.

³⁴ Bilgegil, M. Kaya, *Şair Şinasi*, İrfan Matbaası, İstanbul, 1972, s.13. Ayrıca onun Paris'e hareketine dair Hünkâr İradesi'nin tarihi 22 Rebiülâhır 1265 (17 Mart 1849) olduğuna ve hemen yola çıktığı bilindiğine göre Mart sonuna doğru hareket ettiğini Ziyad Ebuzziya da tasdik eder. Bkz: Ziyad, *Şinasi*, s.79.

³⁵ Gibb, E.J.Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Çev. Ali Çavuşoğlu, C.V, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 524.

³⁶ Ziyad, a.g.e., s.79.

³⁷ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.198.

yirmili yaşların arifesinde İbrahim Efendi'nin tedrisatından Reşat Bey'in talebeliğine geçerken Tanpınar'ın sözünü ettiği bu önemli değişimin ilk arketipini yaşamaktaydı. Ayrıca annesinin ölümüyle tanışacağı ve ömrünün sonuna kadar kurtulamayacağı travmatik yalnızlığı da yine onu bu sıralar yoklamaya başlamıştı. Bize göre annesinden ayrılırken köklü fakat yorgun, derin fakat çağının birçok önemli sorusuna cevap vermekte zorluk çeken bir geleneği de geride bırakıyordu. Şinasi'nin yazılarında dine dair neredeyse hiçbir ifadeye tesadüf edilememektedir. Fransa'da iken annesine yazdığı bir mektupta “*Din ve devlet vatan ve millet uğruna kendimi feda etmeği dilerim*”³⁸ hem annesinin hem de, en azından o yaşlar için, kendisinin önemseydiği hususiyetler hakkında bir ipucu vermiştir.

Osmanlı devletinde, Şinasi'nin memuriyete başladığı devirlerde memurlar, bulunduğu dereceye göre ayrı bir unvan verilerek taltif edilmekteydi. *Hâmise* (Beşinci), *Rabia* (Dördüncü), *Sâniye* (İkinci) gibi dereceler memurun edindiği tecrübe ve geçirdiği yıla göre takdim edilirdi.³⁹ Fransa'ya gitmeden evvel Rabia derecesine ulaşmış bir memur olduğunu bildiğimiz⁴⁰ Şinasi buradaki memurluğu esnasında mesai arkadaşları tarafından pek sevildiği ve hatta o sıralar Müşirlikte çalışan sonrasında ise Tersane Nazırı olan Ziver Efendi⁴¹ tarafından Paris'te iken bile yardım için söz verildiği bilinmektedir.⁴²

Ne gariptir ki ona Fransızcayla beraber Batı Medeniyetinin anahtarını da armağan etmiş olan eski adıyla Châteauneuf yeni adıyla Reşat Bey Fransa'dan gelip Osmanlı'ya yerleşmiş ve Müslüman bir Osmanlı olarak hayatını devam ettirmeye karar vermiştir. Oysa Şinasi bu sıralarda hocasından aldığı ilhamla Batı'ya gitmekte ve ait olduğu toplumun dinine ve geleneğine karşı kendisine özgü mesafeli bir tavır almaktadır. Belki de onun sınırlı sayıdaki kasidelerinde yalnızca Mustafa Reşit Paşa'yı

³⁸ Ebuzziya, Tefik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, Konstantiniye, 1302 (1886- 1887) s.250-252.

³⁹ Memurların söz konusu değerlendirmelere göre aldığı dereceler 10 adetti. Bu dereceler, 1. Vezir; 2. Bâlâ; 3. Ulâ Evveli; 4. Ulâ sânisî; 5. Sâniye sınıfı mütemâyizi; 6. Sâniye; 7. sâlise; 8. Râbia; 9. Hâcegânlık; 10. Hâmise olarak tertip edilmiştir.

⁴⁰ Ziyad, *Şinasi*, s.77.

⁴¹ Ziver Efendi Tophane Müşirliğinde yüksek memurlardan iken Tersane Nazırlığına geçmiş, 1850'de Tersane Nazırı olmuş, sonra Tophane Nazırlığında bulunmuş edip bir insandır. Encümen-i Dâniş'in kuruluşunda üye olmuş, Meclis-i Maarif, Meclis-i Valâ üyelikleri gibi önemli görevlerde bulunmuş saygın bir devlet adamıdır. Bkz: Ziyad, *Şinasi*, s.77.

⁴² A.g.e., s.78.

övyör olmasının sebebi de budur. Söylemek istediğini devrin önemli bir devlet adamı şahsında hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak, hatta çağına göre küstahlığa varacak şekilde⁴³ söyleyebilmesi de onun Paşa'yı överken aslında neyi vurguladığına dair şaşmaz bir delildir.

Şinasi'nin, "*İstanbul sokaklarının tenvir ve tathiri*"⁴⁴ başlıklı yazısında "*Öyle bir dârü'l mülk ki zamanemizde Asya'nın akl-ı pîranesi ile Avrupa'nın bîkr-i fikri ile izdivaç etmek için bir haclegah olmuştur*"⁴⁵ derken döneminin düalist anlayışı arasında sıkışıp kalmış bir aydın refleksiyle uzlaştırmacı bir tavır aldığı muhakkaktır.⁴⁶ Elbette bu yaşadığı çağın şartlarına bakıldığında normal sayılabilecek bir etkidir. Çünkü onu Şinasi yapan amiller kadim bir medrese geleneğinin temsilcisi olan, Osmanlı Edebiyatını, felsefesini ve düşünce tarihini iyi bilen bir İbrahim Efendi ile Batı dünyasının düşünce sistematığıne ve tarihine olan hâkimiyeti yanında son ilmi gelişmelerden de haberdar olan Châteauneuf'un talebeliğini yapmış olmasıdır. Hocası İbrahim Efendi'den ait olduğu kültüre dair sağlam bir temel almış ve memleketinin içinde bulunduğu buhrandan kurtulabilmesi ve yeniden yükselebilmesi için nasıl bir yöntem takip edilmesi hususunda da Châteauneuf'a başvurmuştur.⁴⁷ Ebuzziya'dan yaptığımız bu alıntının sonrasında onun başkaları tarafından da fark edilen⁴⁸ bu tavrının kökenlerine inmeye çalıştığımızda fark ettiğimiz bir husus söz konusudur. Şinasi, İbrahim Efendi ile Reşat Bey arasında kalmış; kısmen de olsa idealist ama fayda gözetebilen pragmatist bir gençtir.⁴⁹

Bizim niyetimiz, bu gencin yaşadığı söz konusu arada kalmışlığı haddinden fazla bir trajediye bulandırıp da daha önce çok denenmiş ama başarılı olamadığına inandığımız bir etki yaratmak değildir. Bilakis olabildiğince hakikate yakın bir şekilde onun düşünce dünyasının serüvenini resmedebilmek ve doğru veya yanlış sadece hakikati önemseyen birinin kayıtsız kalmayacağı hususlara dikkat çekmektir. Şinasi'nin tüm ömrü boyunca yazılarına ve hatta davranışlarına ve tercihlerine sirayet etmiş ve

⁴³ Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.44.

⁴⁴ Metnin tamamı için bkz: Ek 8, Ekler Bölümü.

⁴⁵ Tasvir-i Efkâr, Nu:192, Fî 28 Zî'l Ka'de 1280.

⁴⁶ Akıncı, Gündüz, *Batı'ya Yönelirken Şinasi*, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, Ankara, 1962, s.19.

⁴⁷ Ziyad, *Şinasi*, s.78

⁴⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.306; Ziyad, *Şinasi*, s.78.

⁴⁹ Ziyad, *Şinasi*, s.78-79.

biraz hastalıklı da görünse sergilediği “*faydacı*” tavrı aşıkârdır.⁵⁰ Bununla birlikte mesela aynı argümanlar kullanılarak Namık Kemal için rahatlıkla söylenebilecek bir “romantizm”⁵¹ iddiasını Şinasi için kullanamayız. Yani Ziyad Ebuzziya’nın, biraz da hikâye ederek söz ettiği gibi tam anlamıyla romantik ve idealist bir tavrı söz konusu değildir. Özellikle Fransa’ya gitmek üzere olduğu yıllardaki tavrına ve yazılarına bakarak Şinasi’yi değerlendirmek isteyenlerin yanılma ihtimali yüksek olur kanaatindeyiz. Elbette ki bu yıllarda romantik ve idealist bir görünüm arz etmektedir. Mesela Şinasi’nin Fransa’ya doğru yola çıkmak üzereyken Reşit Paşa için kaleme aldığı kaside ve Ziver Efendiye yazdığı tebrik mektubundaki⁵² dilinden anlaşıldığı kadarıyla o sıralar belirgin bir şekilde klasik kültürün etkisi altında olduğu ve düşünce planında geleneksel çizgiye yakınlığı iddiası epey dikkat çekicidir.⁵³ Fakat zamanla onun romantik ve idealist bir genç olduğuna dair delil olabilecek bu yakınlık gözden kaybolacaktır.

Tüm hazırlıklarını tamamladıktan sonra Paris’e doğru muhtemelen deniz yoluyla yola çıkan Şinasi yaklaşık on günlük bir yolculuktan sonra 1849 yılının Nisan ayı başlarında Paris’e varmıştır.⁵⁴ Fransa serüveninde ilk durağı 1850 yılı içerisinde ikamet ettiği yer Paris’e 25 kilometre kadar uzaklıktaki Fontenay-aux-Roses’dir. Şinasi burada Grande Rue de Fontenay 78 numaralı adreste kalmıştır.⁵⁵ Şinasi’nin ikamet ettiği bu şirin Fransız köyünde, bir zamanlar Ali Paşa’nın da Fransa’da iken devam ettiği bir okul olan Collège Saint Barbe vardır. Ve Ziyad Ebuzziya’ya göre burada kaldığı süreç içerisinde öğrenimini bu okulda sürdürmüş olabilir. Cizvit papazların yönetimi altında olan bu okula Ali Paşa’yı da Reşit Paşa’nın yerleştirdiğini yine Ebuzziya’dan öğreniyoruz.⁵⁶ Şinasi’nin din anlayışı konusunda en çok etkilendiği aydınlanmacı düşünür olan Voltaire’in de aynı Cizvit papazların yönetimi altında olan Louis le Grand kolejinde ilköğretimini tamamlaması ilginç bir tesadüftür.⁵⁷

⁵⁰ Akıncı, *Batıya Yönelirken Şinasi*, s.34.

⁵¹ Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.229-239.

⁵² Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.73.

⁵³ Mermutlu, *Şinasi*, s.29.

⁵⁴ Ziyad, *Şinasi*, s.80.

⁵⁵ A.g.e., s.80.

⁵⁶ *Yeni Osmanlılar Tarihi Tefrikası*. No:49. Yeni Tasvir-i Efkâr No:117. 25 Eylül 1909.

⁵⁷ Tanilli, Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, Adam Yayınları, İstanbul, 2000, s.13.

Şinasi'nin Ali Paşa'nın da okuduğunu öğrendiğimiz bu okulda eğitim gördüğü sıralarda; yani 1850 yılı içerisinde sonradan epeyce etkileneceği Fransız şairlerden Lamartine ikinci defa fakat bu sefer daha pragmatik ve gerçekçi bir doğu yolculuğu yapmak niyetiyle İstanbul'da bulunuyordu.⁵⁸ Yine Lamartine'den hemen bir yıl sonra Kırım savaşının patlak vermesinin an meselesi olduğu 1852 yılında Theophile Gautier⁵⁹ ve 1849-51 yılları arasında da Gustave Flaubert'in Maxim du Camp ile birlikte yine İstanbul'a geldiğini görmekteyiz.⁶⁰ On dokuzuncu asrın ortalarına denk gelen bu yıllarda özellikle oryantalizm⁶¹ düşüncesi çerçevesinde Doğu'ya doğru hem romantik hem politik görüşler çerçevesinde büyük bir rağbet gösterilmeye başlandığı muhakkaktır. Ve Şinasi böylesi bir dönemde oryantalizmin en önemli merkezlerinden biri olan Fransa'ya eğitim için gidecektir.

Grand Rue de Fontenay'de yaklaşık iki sene kadar kalan Şinasi 1852 yılında buradan ayrılıp Paris'e geçmiştir. Paris'te kaldığı süre içerisinde "Bab-ı Ali Hükümetinin Yüksek Memuru"⁶² Şinasi Efendi, adres olarak Osmanlı Devletinin Büyükelçilik binasının Champ Elysées'deki adresini kullanmıştır.⁶³

Paris'te, bir yandan Fransızcasını geliştirirken diğer yandan da devrin ileri gelen Fransız yazar ve şairleriyle bir araya gelerek görgüsünü ve bilgisini artırmak istediğini görmekteyiz.⁶⁴ Şinasi bu arada bir takım uzun ömürlü dostluklar kurabilmiştir. Bu kurulan dostluklar neticesinde Paris'te ünlü çevrelerle irtibatını sıklaştırmış ve kazandığı yakınlık neticesinde ilk olarak 1851 yılında Oryantalist bir dernek olan "Société Asiatique" üyeliğine kabul edilmiştir.⁶⁵ Şinasi'nin başvurusu, Paris'teki tek Doğu İlimleri Araştırma Derneği olan bu derneğin genel kurulunun 1851 yılında yapılan toplantısında müzakere edilmiş ve kabul edilmiştir.⁶⁶ Bu arada belirtmek gerekir ki

⁵⁸ Parla, Jale, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.94.

⁵⁹ Parla, a.g.e., s.96.

⁶⁰ A.g.e., s.98.

⁶¹ Bkz: Said, Edward, *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev. Nezh Uzel, Pınar Yay., İstanbul, 1982; Hentch, Thierry, *Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Çev. Aysel Bora, Metis Yay. İstanbul, 1996.

⁶² Ziyad, *Şinasi*, s.83.

⁶³ A.g.e., s.81.

⁶⁴ Ziyad, *Şinasi*, s.81

⁶⁵ A.g.e., s.82

⁶⁶ A.g.e., s.82

Şinasi'nin Mekatib-i Umumiye Nazırı Kemal Efendi'den sonra söz konusu derneğe üye olan ikinci Türk olduğu iddia edilmektedir.⁶⁷

Bedri Mermutlu, "Société Asiatique"'in çalıştığı konulara bakıldığında Şinasi'nin böyle bir üyelik neticesinde dile olan merakının arttığını iddia etmekte ve *Kavaid Kitabı* ile *Kamus*'a yönelik çalışmalarına da bu sıralarda başladığını eklemektedir.⁶⁸ Fakat 1865 yılında bilinmeyen bir sebeple bu dernekle ilişkisini kesmiştir. Onun neden bu dernekten hiçbir sebep göstermeden ayrıldığını sorguladığımızda karşımıza yalnızca bir takım ihtimaller çıkmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı sonrasında üye olacağı "Société Orientale" adlı bir diğer oryantalist dernektir.

Şinasi'nin Paris'te bulunduğu sıralarda Doğu meseleleriyle meşgul olacak bir başka dernek kurulmuştur. Yine aynı Oryantalist düşüncelere hizmet etmek için kurulan bu derneğin ismi "Société Orientale" olarak kayıtlara geçmiştir. Rosny isimli bir oryantalistin kurduğu bu derneğin asıl amacı Osmanlı İmparatorluğu ve diğer Doğu devletleriyle ilgili araştırmalar yapmak, bunları kitap halinde yayınlamak ve önemli belgeleri ilgililerle paylaşmaktır. Bir diğer önemli husus da bu dernekle bir önceki derneğin kurucuları arasında bir husumet ve buna paralel giden ciddi bir rekabet olmasıydı.⁶⁹ Şinasi'nin, bir süre sonra ilkinin bırakıp ikinci derneğe üye olmasının sebebi, muhtemelen ikinci derneğin Türkiye ve İslamla ilgili bilgilerle daha fazla meşgul olacağı düşüncesi idi.⁷⁰ Şinasi'nin henüz 25 yaşındayken, oldukça genç sayılabilecek yaşta böyle önemli iki derneğe kabul edilmesi üzerine düşünürken, Ziyad EbuZZiya onun bu derneklere kabul edilmesinde hamisi (Chateaufort) Reşat Bey'in etkisinin olduğundan bahseder.⁷¹

Fransa'daki eğitimiyle ilgili önemli bir husus da dönemin sadrazamı Reşit Paşa'nın isteği üzerine bir dönem Fransız Maliye Bakanlığında maliye stajı yapmış olmasıdır. "*Fransızca'da gereği gibi rüsum peyda ettikten sonra Reşid Paşa'ya yazdığı*

⁶⁷ Mermutlu, *Şinasi*, s.30.

⁶⁸ A.g.e., s.30.

⁶⁹ Ziyad, *Şinasi*, s.84-85

⁷⁰ A.g.e., s.85

⁷¹ A.g.e., s.85.

mektupta hangi fennin tahsilinin devletçe mültazem olduğunu sorar...⁷² Ve Reşit Paşa tarafından verilen emir neticesinde “Fransa Maliye Nezareti’ne biraz müddet vuku bulan devamından semere-i istifadesi hiç olmaz ise bir devletin mufassal ve mükemmel muvazene defterinin usul-i tanzimini bilecek kadar...”⁷³ maliye bilgisine sahip olacağı eğitime başlar. Ayrıca bu konuya hâkim olabilmek için esaslı bir matematik eğitimi aldığı da söylenmektedir.⁷⁴ Hatta Tanpınar Gordlevski’den yaptığı alıntıya dayandırarak onun yazmış olduğunu söylediği bir layihadan bahseder. Şinasi’nin Babiâli’ye sunduğu iddia edilen söz konusu layihanın, zamanında “çok cezri fikirleriyle büyük bir aksülamel uyandırdığı”⁷⁵ ve bununla yetinmeyip devlet memurlarının matematik ve maliye okumaları gerektiği⁷⁶ hususunda öneriler getirdiği zikredilmektedir.

Şinasi’nin Osmanlı Devleti’ne ilişkin bütün bu çabalarının yanında, Fransa’da kaldığı sürece aksatmadığı tek şey edebiyata ve dile dair çalışmalarıdır.⁷⁷ Edebiyata ve özellikle dile yönelik bu ilgisini ve eğilimini daha da geliştirebilmek için Fransız Akademisi üyesi Sacy ile artan yakınlığı sayesinde Renan, filolog Littré, Pavet de Courteille, Lamartine gibi Fransa’nın dünya çapındaki ünlü isimleriyle ilişki kurmuş ve toplantılarına katılma fırsatı elde etmiştir.⁷⁸ Hatta Pavet de Courteille Nabi’nin *Hayriyye*’si üzerine yaptığı çalışmanın önsözünde Şinasi’nin kendisine yaptığı yardımlar için müteşekkir olduğunu belirtmiştir.⁷⁹ Bu fırsatlar neticesinde Fransa’nın temelini teşkil ettiği son dönem gelişmeleri hakkında yakından bilgi edinme imkânı doğmuş, buna ilave olarak da Osmanlı düşüncesinde aydınlanma ve terakki gibi fikirlerin öncülerinden olabilmıştır.⁸⁰

Ziyad Ebuzyiya’ya göre, Şinasi’nin böyle dünya çapında isim yapmış insanlarla münasebet kurabilmesinin en mühim sebeplerinden biri onun iyi derecede Arapça ve

⁷² Ebuzyiya, Tefik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, s. 227.

⁷³ *Tasvir-i Efkar* 259, 27 B 1281. Ayrıca bkz: Parlatur, İsmail, *Şinasi Bütün Eserleri*, Ekin Kitapevi, Ankara, 2005, s.134.

⁷⁴ Ziyad, *Şinasi*, s.90.

⁷⁵ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.184.

⁷⁶ Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.74.

⁷⁷ Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı* s.73.; Ziyad, *Şinasi*, s.91.

⁷⁸ Ziyad, *Şinasi*, s.91.

⁷⁹ Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.73-74.

⁸⁰ Ülken, H. Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005, s.64.

Farsça bilmesidir.⁸¹ Mesela Paris’te kaldığı yıllarda Şinasi’nin en yakın dostlarından biri olarak göze çarpan ünlü oryantalist Ernest Renan’dır.⁸² Ayrıca Ernest Renan dönemindeki en meşhur İbn-i Rüşd uzmanlarından biridir. Şüphesiz ki böyle bir dostluk sayesinde Şinasi’nin Renan’dan birçok şeyi öğrenmiş olmasının yanında İbn-i Rüşd hakkında çok daha ayrıntılı bir malumata sahip olması da muhtemeldir.⁸³

Elbette, onun yukarıda örnek verildiği şekilde, aydınlanma düşüncesinin bilgilerine ulaşabilmek için sahip olduğu geniş imkân, Batı kültürüne olan hâkimiyetini artırmış ve kendince tutarlı bir Batılılaşma projesi oluşturabilmesi için gerekli altyapıyı kazanmasına sebep olmuştur. Her ne kadar bugün bakıldığında tutarlı bir sistem olarak pek yeterli görülmesi de onun böyle bir projesi olduğunu inkâr etmek kolay değildir. İşte bu sebeple yüzden Şinasi, devrin diğer edebiyatçılarından ayrı bir biçimde değerlendirilmesi gereken bir edebiyatçıdır. Mesela hem bu iddiamızı güçlendirecek bir örnek olarak, hem de onun farklılığını vurgulamak için yalnızca ona has bir özellikten bahsedilebilir. Şinasi’nin “Ansiklopedizm” olarak da isimlendirilebilecek bir akımın öncüsü olmasını ve Batı’nın bilgilerini sistematik olarak aktarma çabasının⁸⁴ epey manidar ve akli başında bir çaba olduğu ortadadır. İngiliz devrimiyle başlayıp Fransız devrimiyle sonucuna ve amacına ulaştığı iddia edilen⁸⁵ Aydınlanmanın Fransa ayağının en önemli öğelerinden biri olan “Ansiklopedi” söz konusu akımın sistematik bir planda hayatına devam etmesini sağlamıştır. Şinasi de böyle bir sistemin taraftarı olarak “Ansiklopedizm”in bu etkisine kayıtsız kalamamıştır. Gerçi Şerif Mardin, başka bir makalesinde de modern anlamda ilk ve en önemli Türk ansiklopedisti olarak Ahmet

⁸¹ Ziyad, *Şinasi*, s.91.

⁸² Ernest Renan, *Averroes et Averoisime* isimli eseriyle İbn-i Rüşd hakkında yazılmış en önemli eserlerden birinin müellifi olan Fransız bir oryantalisttir. Renan İbn-i Rüşd’ü kitaba bağlı kalmayan bir düşünür olarak değerlendirir. Ernest Renan 1883’de Paris Sorbonne Üniversitesinde verdiği “İslamiyet ve Bilim” adlı siyasî konferansında şöyle demektedir: “Müslümanların neyi var? Hiçbir şeyi. Sadece dilleri.” Onun İslam’ın terakkiye mani olduğuna dair bu ünlü konuşması devrinde Osmanlı coğrafyasında epey bir tepkiye neden olmuş ve Namık Kemal, Cemaleddin Afganî, Kazan müftüsü Beyazidof gibi birçok Müslüman âlimi tarafından reddiyeler yazılmıştır. Renan’ın “Sadece dilleri” cümlesi oryantalistlerin İslam medeniyetinin dile dayalı, diğer bir ifadeyle bir dil medeniyeti olduğunun farkında olduğunu göstermektedir. Bkz: Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan-İlmî Araştırmalar-*, İstanbul 1992/2, s. 1- 94.

⁸³ Mermutlu, *Şinasi*, s.62.

⁸⁴ Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.45

⁸⁵ Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.13.

Mithat Efendi'yi göstermektedir.⁸⁶ Elbette bu dönemde Osmanlı entelektüel ortamında birçok Ansiklopedi taraftarı olduğu bilinmektedir.⁸⁷ Mesela İlber Ortaylı, Şemsettin Sami'den, Ahmet Vefik'e kadar birçok Tanzimat aydınının ansiklopedist olma isteğinden söz eder.⁸⁸ Fakat yine de bütün bu yorumlar Şinasi'nin "Ansiklopedizm"ine gölge düşüremeyecektir.

1.7. İstanbul'a ve Memuriyete Dönüşü

Şinasi, işte böyle bir tecrübenin sonrasında Fransa'daki eğitimini tamamlayıp da ülkesine döndüğünde, bütün ömrü boyunca elinden geldiği kadarıyla sistematik bir yolla aydınlanma projesini hayata geçirmeye çalışmıştır.⁸⁹ Fakat tüm bu güçlü iddialara ve gerekçelere rağmen Tanpınar'ın "Şinasi nasıl yetişti? Bunu bilmiyoruz." sözüne hak vermemek elde değildir.⁹⁰ Buna ilave olarak, Tanpınar'ın Şinasi'nin Paris'te kaldığı süre içerisinde edindiği tecrübeleri, orada yaşadığı hadiselerle dair herhangi bir şey yazmamasından dolayı duyduğu üzüntü de çok yerindedir.⁹¹

Geriye dönük kısaca bir hatırlama yaptığımızda Şinasi'nin, ilk Paris serüveninin 1849 yılından 1854 yılına kadar süren beş yıllık bir süreçte yaşadığını öğreniyoruz.⁹² Paris'te kaldığı bu beş yıllık öğrenim süresince hayatında birçok önemli değişiklik gerçekleşir. Hayatta her şeyden çok sevdiği ve varlığıyla teselli bulunduğu annesi Esmâ Hanım vefat eder. Bu ölüm onu epeyce sarsmıştır. Şinasi'nin özel hayatının yanında Osmanlı devletinin genel durumunda da çok süratli değişiklikler olmaktadır. Mesela İstanbul'dan ayrı kaldığı bu beş yıl süresince, Osmanlı Devleti, ikisi Reşit Paşa olmak üzere yedi defa sadrazam değiştirir. Tanzimat'ın bilim kurulu olarak da kabul edilen ve dil üzerine ciddi çalışmalarda bulunan⁹³ Encümen-i Dâniş açılır.⁹⁴ Kırım savaşı patlak

⁸⁶ Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler IV, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.31.

⁸⁷ Doğan, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa, Ali Suavi*, İz Yay., İstanbul, 1991, b.a.

⁸⁸ Ortaylı, İlber, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu", *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, s.306.

⁸⁹ Mermutlu, Şinasi, s.80-82.

⁹⁰ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.189.

⁹¹ A.g.e., s.189.

⁹² Ziyad, Şinasi, s.99.

⁹³ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.267.

⁹⁴ 21 Temmuz 1846'da toplanan Meclis-i Maarif-i Umumiyye'de ilmi müesseselere arasında ayrıca Encümen-i Dâniş'in kurulmasına karar verildi. Encümen-i Dâniş'in resmen kurulması için Ahmet Cevdet Paşa'ya kurumun sağlayacağı faydalar hakkında bir mazbata yazdırılarak Sultan Abdülmecid'e arz edildi. Sultanın müsaadesiyle Cevdet Paşa bu mazbataya uygun bir beyannameyi 1

verir.⁹⁵ Ayrıca Fransa'dayken bir kaç defa da olsa mektuplaştığını bildiğimiz ve ona himaye sözü veren Ziver Bey de, yine bu tarihlerde Tersane Nazırı olmuştur.⁹⁶

Elbette ki söz konusu değişiklikler Osmanlı İmparatorluğu cephesinde olan değişikliklerdir. Bir de Fransa'da, Şinasi'nin orada geçirdiği beş yıl içerisinde bizzat yakından şahit olduğu önemli hadiseler vardır. Şinasi'nin Fransa'ya gelmesinden bir sene öncesinde kurulan Geçici Hükümet tarafından cumhuriyet ilan edilir. Fakat bir türlü beklenen istikrar sağlanamadığından siyasi ortam epey gergindir.⁹⁷ Meydanlarda muhalif gençlerin öncülüğünü yaptığı hareketler, siyasi çevrelerde oluşan bir takım gerginlikler neticesinde ortam daha da gerilmektedir. Tüm bu sıcak gelişmeleri yakından izlemesine rağmen, Şinasi'nin şahsında çok ilginç bir husus göze çarpmaktadır.⁹⁸ Kendi yaşındaki gençlerin epeyce yüksek düzeyde siyasi bilinçle hareket etmelerine rağmen Şinasi, muhtemelen karakterinin verdiği ürkekliğin de etkisiyle, tüm bu gelişmeler boyunca bu tür yönelimlere uzak durmuş ve söz konusu gelişmelerden Fransa'dayken bile pek fazla etkilenmemiştir.

Yine Fransa'da onu yolundan alıkoyabilecek bir diğer zorluk da onun bir baba figürünün eksikliğiyle sona eren çocukluğundan miras içine kapanıklıkla, annesinin terbiyesiyle yetişen genç yaşta biri için yabancı bir ülkenin baştan çıkarıcı özgürlüğüdür. Her tür sefahat ve eğlence imkânıyla mühim tehlikeler barındıran Fransa'ya gitmesi ve burada geçirdiği süre içerisinde bu fırsatların hiç birine itibar etmemesi Ebuzziya'nın deyimiyle İbrahim Efendi'den aldığı köklü kültürle ilişkilendirilebilir elbet.⁹⁹ Fakat burada, ilimle uğraşanların mizacı gereği sıradan ve sade bir hayatı tercih etmesi ve dünya nimetlerine pek meyletmemesinin saiki olan kanaatkârlığı da mevzu bahis olabilir. Söz konusu kanaatkârlık ve tevazuuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse annesine yazdığı bir mektubu zikredebiliriz: “*Beni âdem bittabî hırslı olduğu aşıkardır; ama bu hırs birkaç türlüdür; benim hırsım şimdiki akıl ve*

Haziran 1851 tarihinde Takvim-i Vekayi'de yayınladı. Bkz. Akyüz, Kenan, *Encümen-i Dâniş*, A.Ü.E.F. yay., Ankara, 1975, s.12; Ziyad, *Şinasi*, s.100.

⁹⁵ Kırım Savaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Karal, E. Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C.V, Ankara, 1976.

⁹⁶ Ziyad, *Şinasi*, s.99.

⁹⁷ A.g.e., s.100.

⁹⁸ A.g.e., s.96-101.

⁹⁹ A.g.e., s.92.

idrakime bakılırsa biraz geçinecek ile çok hünerden ibarettir. Elhamdülillah Tealâ şu genç yaşımda bunlardan bir miktar hissedar oldum...”¹⁰⁰

İşte bu mektubunda da açık bir şekilde görülen hususiyet şüphe götürmez: Şinasi biraz geçinecek ile her zaman mütevazı bir âlim olarak hünerini sergilemek istemektedir. Annesine yazdığı söz konusu meşhur mektubun bir yerinde “*Din ve devlet vatan ve millet uğruna kendimi feda etmeyi isterim*” demiştir. Bu alıntının üzerinden Şinasi’nin hayatına baktığımızda görürüz ki, Şinasi annesinin ölümüyle “*Din*”, Reşit Paşa’nın ölümüyle de “*Devlet*” bahsini kapatmıştır. Ve onun en çok güvendiği yenilik olan gazeteyi ömrünün sonuna kadar savunurken de geriye kalan “*Vatan*” ve “*Millet*” unsurları için bu cefaya katlanmıştır denilebilir kanaatindeyiz.

2- Gazetecilik Hayatı ve Eserleri

2.1. Siyasi Olaylar ve Gazeteciliğe İlk Adımı

Şinasi’nin hayatının bu yıllarında tanıştığı iki kişi onun yaşamındaki etkilerinden dolayı epey dikkat çekmektedir. İlki Ağâh Efendidir. Fransa’da tanışmalarından birkaç sene sonra onunla beraber İstanbul’da bir gazete çıkaracaklar ve Türk basın tarihine isimlerini yazdıracaktır. İkincisi ise mahiyeti itibariyle olmasa da bugüne kadar cevaplanamayan bir takım sorular sebebiyle daha karanlık bir ilişkinin muhatabı olan Sait Sermedi Bey’dir.¹⁰¹ Öyle ki meşhur Kuleli Vakası esnasında Sait Sermedi’nin de ismi geçmesi sebebiyle anlam veremediğimiz bir şekilde endişelenecek ve henüz “*Mesele-i mebhûsetün anha*”nın ona sağladığı şöhretin tadını çıkarmadan Fransa’ya kaçacaktır.

Devrin padişahı Abdülmecit aleyhine tertip edilen bir ihtilal olan Kuleli Vakası neticesinde devrin birçok önemli insanı tevkif edilmiş ve sürülmüştür.¹⁰² Pek çok araştırmacı tarafından Şinasi’nin de bu hadiseye karışmış olduğu iddia edilse de hiçbir

¹⁰⁰ Ebuzziya, Tefik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, 6. Baskı, s.250.

¹⁰¹ Ebuzziya, Tefik, “Yeni Osmanlılar”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 31 Ekim 1909; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.284.

¹⁰² Avrupa devletlerinin Osmanlı Devletinin içişlerine karışmasından hoşlanmayanlar, padişahı ve hükümet erkânını öldürüp Abdulaziz’i tahta çıkarmak için örgütlendiler. Kuleli Vakası olarak bilinen bu örgütlenme, bir ihbar üzerine dağıtıldı(14 Eylül 1859) ve önderleri yakalanarak cezalandırıldı. Bkz: İğdemir, Uluğ, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara, 1937;

zaman ispat edilememiştir.¹⁰³ Fakat yine de sonrasındaki günlerde İstanbul'dan gizlice Fransa'ya kaçacak kadar bu hadiseden etkilenen Şinasi'nin bu olayla olan ilgisi ve onun bu olaya karışanlarla arasındaki ilişki belirsizdir. Birçok araştırma olmasına rağmen de maalesef tam olarak aydınlatılamamıştır. Mesela, Şinasi'nin ölümüne kadar tek dostu olarak yanında kaldığı söylenen Bekir Efendi bu işin içinde adı geçenlerdendir. Öyle ki bu süreç içerisinde idamla bile yargılanmıştır.¹⁰⁴ Fakat son anda Sultan Abdülmecit'in affı ile cezası müebbet hapse çevrilmiş ve onun tahttan inmesiyle de ilan edilen genel bir af neticesinde yeniden İstanbul'a eski görevine dönmüştür. İşte bu tür bilgiler neticesinde anlaşılıyor ki Şinasi'nin, en azından, böyle bir hadiseden haberdar olduğu, belgelendirilemese de yüksek bir ihtimal olarak gözler önündedir.¹⁰⁵

Eğitim için gönderildiği Paris'ten özellikle 1848 sonrası yaygınlaşan Avrupa'nın liberal düşüncelerini özümsemiş inançlı bir modernleşme taraftarı olarak ayrılan Şinasi¹⁰⁶ ilk Paris dönemini sona erdirip İstanbul'a döndüğünde beraberinde getirdiği birkaç eserini de tamamlamış bulunuyordu. Hem Farsça, hem Fransızca karşılıkları da bulunan derlenmiş atasözlerinden müteşekkil "*Durub-i Emsali Osmaniye*", seçme Fransız şairlerinin şiirlerinden oluşan "*Tercüme-i Manzume*"si ve metne dayalı ilk tiyatro eseri olarak kabul edilen "*Şair Evlenmesi*"¹⁰⁷ bu dönemde yazdığı eserlerdir.¹⁰⁸ Fransa'da kaldığı yılların en somut ürünleri olan bu eserleri de beraberinde getiren Şinasi kesin olmamakla birlikte, İstanbul'a 1854 yılının Eylül sonu- Ekim başı gibi varmış ve döndüğünde fazla beklemeden tekrar Tophane-i Amire Müşirliğindeki memurluğuna iade edilmiştir. Fakat bazı kaynaklarda İstanbul'a döner dönmez "*Malûmat-ı müktesebe ve liyakat-ı meşhudesine binaen, uhdesine, İrade-i seniyye ile rütbe-i saniye sınıf-ı sânisî tevcihiyle...*"¹⁰⁹ Şinasi Efendi'nin Meclis-i Maarif'e tayin edildiği zikredilmektedir.¹¹⁰

¹⁰³ Ziyad, *Şinasi*, s.162.

¹⁰⁴ A.g.e., s.162

¹⁰⁵ Ziyad, *Şinasi*, s.162.

¹⁰⁶ Zürcher, E. Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.104.

¹⁰⁷ Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s.71.

¹⁰⁸ Ziyad, *Şinasi*, s.101.

¹⁰⁹ *Takvim-i Vekayi*. No:58. 1271 Zilkade 8; Bilgegil, a.g.e., s.15.

¹¹⁰ Mermutlu, *Şinasi*, s.33.

Şinasi'nin Fransa dönüşünde göreve başladığı Meclis-i Maarif, 1846 yılında kurulmuş, eğitim kurumlarının kurulması, bununla ilgili alt yapı çalışmaları, söz konusu eğitim kurumlarında okutulacak kitapların hazırlanması ve gazetelere imtiyaz verilmesi gibi hususlarda kararlar almakla yükümlü bir kurumdur.¹¹¹ Şinasi'nin buraya tayin edildiğinde 20 üyeden oluşan kurul içerisinde Şeyhülislam Arif Efendi, Mehmet Rüştü ve Yusuf Kamil Paşalar, Ziver Efendi ve Hayrullah Efendi gibi devrin ileri gelen ve tanınmış fikir adamları vardı. Meclis-i Maarif de, Encümen-i Daniş,¹¹² Tercüme Odası ya da Babiâli'de oluşturulan bazı yeni kalemler gibi, Tanzimat'ın getirdiği yenilikleri kuvvetlendirmek için oluşturulmuş kurumlardandır.¹¹³ Fakat ne yazık ki böyle önemli bir misyona sahip ve Şinasi'nin en genç üyesi olarak bulunduğu Meclis-i Maarif'in icraatları hakkında bugüne kadar hiçbir bilgiye ulaşılammıştır.¹¹⁴

Şinasi'nin Meclis-i Maarife tayini üzerinden yaklaşık yedi ay geçmişti. Tanzimat Fermanının yetersiz olduğunu iddia eden Batılı ülkelerin ısrarıyla bizzat batılı ülkeler tarafından hazırlanan Islahat Fermanı ilan edilecektir.¹¹⁵ İlkinden çok daha fazla dış kuvvetlerin isteklerine yer veren fermanın ilan edilmesiyle birlikte şartlarının Paris Antlaşmasına bağlanması¹¹⁶ Reşit Paşa için yeniden sadrazamlığa alınması için bir fırsat doğurmuştu. Reşit Paşa, fermanın sakıncaları ile ilgili ve fermana muhalif olan görüşlerini içeren bir raporu Padişaha sunacaktı. Fakat Padişah'a sunulan bu rapor neticesinde Reşit Paşa'ya destek çıkan bir grubun varlığından rahatsız olan Babiâli bu harekete karşı sert tedbirler uygulamaktan çekinmeyecekti.¹¹⁷

Reşit Paşa'nın aleyhine gelişmekte olan böyle gergin bir ortamda, Şinasi Şerif Mardin'in dikkat çekici ifadesiyle “küstahça”¹¹⁸ bir dille 1272 tarihli kasidesini yazacaktır. “*Bildirir haddini Sultana senin kanununun*” diyebilecek kadar cesur bir dili tercih ettiği kasidesinde kimsenin gözünden kaçmayacak kadar aşikâr olan Reşit Paşa'yı

¹¹¹ Ziyad, *Şinasi*, s.105.

¹¹² Bu kurum Reşit Paşa tarafından, tıpatıp Fransız Akademisi örnek alınarak kurulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ziyad, a.g.e., s.137.

¹¹³ Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.10; Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, T.T.Kurumu, Ankara, 1999, s.11.

¹¹⁴ Ziyad, a.g.e., s.105.

¹¹⁵ Karal, E. Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C.V, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, Ankara, s.250.

¹¹⁶ Karal, a.g.e., C.VI, s.6.

¹¹⁷ Karal, a.g.e., C.VI., s.8.

¹¹⁸ Mardin, Şerif, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.44.

öväcü tavrı elbette ki devrin Sadrazamı Ali Paşa'nın da dikkatini çekecektir. Şinasi'nin böylesine rahatsız edici bir cesaretle yazmaktan çekinmediğı bu kaside karşısında Ali Paşa'nın zaten gergin olan bu ortamda sakin olmasını beklemek mümkün değildir. O da bu fırsatı hiç kaçırmayacak ve sakal meselesini bahane ederek Şinasi'nin görevinden azledilmesini sağlayacaktır.¹¹⁹ Bu azledilme konusunda bir başka iddia da, Kırım Savaşı yüzünden araları açılan Reşit Paşa ile Ali Paşa'nın husumeti neticesinde Reşit Paşa'nın yetiştirdiğı neslin tümünün, Şinasi de bunlardan biridir, Ali Paşa'nın öfkesine hedef olduğudur.¹²⁰ Gerçi böylesi bir yoruma ihtiyatla yaklaşmak için geçerli bir sebep olarak bizzat Ali Paşa'nın da Fuat Paşa ile birlikte bu neslin en parlak elemanlarından biri olduğu zikredilebilir.

Her ne olursa olsun Şinasi'nin böyle bir sebeple memuriyetten alınması neticesinde günlük iaşesini sağlamak hususunda maddi zorluklarla karşılaşması kaçınılmaz olacaktır. Zaten azledilmesi esnasında hali vakti yerinde olmayan Şinasi¹²¹ yaklaşık bir buçuk ay kadar bu durumda hayatına devam edecektir. 1 Kasım 1856 yılında Ali Paşa'nın yerine Reşit Paşa'nın Sadrazamlığa geçmesi dolayısıyla Şinasi'ye söz konusu sıkıntılı durumdan kurtulabilmesi için yeni bir fırsat doğar. 1273 tarihli kasidesini Reşit Paşa'ya sunar.¹²² Kaside-i Raiye olarak da bilinen bu kaside onun Reşit Paşa için yazdığı beş kasideden biridir.

Şinasi rasyonalist aklı överek başlar kasidesine ve sonrasında Reşit Paşa'ya “*Medeniyet Resulü*” diyerek ona ve getirdiğı yeniliklere nasıl baktığını gösterir. Nihayet en son olarak, yani kasidenin son beyitlerinde “*bağ-ı cihanda ocağına incir ağacı*” dikildiğinden bahisle haksızlığa uğradığını belirtir ve Mustafa Reşit Paşa'nın kendisinden yardım ister. Şinasi'nin bu kasideyi yazarken, adaleti temin edeceklerini söyleyen fakat en basit tenkide bile tahammül gösteremeyen Devlet erkânına karşı hissettiğı öfkesi de gayet açık bir şekilde ortaya çıktığı söylenmektedir.¹²³ Belki de Şinasi'yi çileci bir küskünlüğe sürükleyen o hastalıklı endişesi de bu aralar ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlara ek olarak, Kaya Bilgegil'den öğrendiğimiz kadarıyla bu

¹¹⁹ Ebuzziya, Tefvik, *Yeni Osmanlılar Tarihi Tefrikanı*, No:83, Yeni Tasvir-i Efkar, No:150.

¹²⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.65.

¹²¹ Ziyad, *Şinasi*, s.111.

¹²² Kasidenin tamamı için bkz: Ek 2, Ekler Bölümü.

¹²³ Ziyad, a.g.e., s.112.

kasidesine ilave ettiği bir dilekçeyle Reşit Paşa'ya içinde bulunduğu müşkül durumu ayrıntısıyla arz eder.¹²⁴ Bir süre sonra, bizzat Paşa'nın emriyle kasideye eklenen dilekçede ayrıntısıyla açıklanmış hususların bertaraf edilmesi için bir tetkik yapılır. Tetkikin neticesinde de Şinasi haklı bulunarak görevine iade edilir.¹²⁵

Meclis'i Maarif-i Umumiye'deki görevine bir yıl kadar devam ettikten sonra Şinasi, Reşit Paşa'nın 60 yaşında iken vefat etmesiyle sarsılır.¹²⁶ Tanpınar'a göre Reşit Paşa'nın ölümünden üç yıl kadar sonra gerçekleşen Abdülmecit'in ölümüyle birlikte Tanzimat'ın ilk devri kendiliğinden kapanmıştır.¹²⁷ Yine bir yıl geçmeden bu sefer hala bugüne dek aydınlatılmayan yanları bulunan meşhur Kuleli Vakası hakkında tutuklamalar başlar.¹²⁸ Aslında nereden bakılırsa bakılsın, Şinasi'nin bu olayla ilgili herhangi bir alakası yoktur. Fakat evvelde de bahsettiğimiz gibi onun kuruntulu ve tedirgin kişiliğinin neticesinde bir takım evhamlara kapılıp Fransa'ya kaçtığı hatırlarsak bu olayla herhangi bir ilgisi olmadıysa neden bu kadar telaşlandığı sorusu cevapsız kalmaktadır.

Söz konusu kasidelerde Şinasi ile başlayıp gelenek haline gelen bir husus vardır ki çok önemlidir: Dönem edebiyatçılarının edebiyat türlerini, özellikle şiiri kullanarak siyasi fikirlerini toplumla paylaşma yöntemidir. Elbette ki bunu ilk defa başlatan Şinasi'dir. Henüz yirmi iki yaşındayken Reşit Paşa için yazdığı kasideler yalnızca bir devlet büyüğünü övmek düşüncesiyle yazılmamıştır. Orada yepyeni bir dünyayı savunan ve müjdeleyen genç ve idealist bir düşünürün taze fikirleri mevcuttur.¹²⁹ Tabii ki bu yöntem gazetenin olmadığı dönemde epey sıklıkla başvuru olan bir yöntem olagelmiştir. Mesela, genç Namık Kemal, çok çok sonrasında da Tevfik Fikret aynı yöntemle yaşadıkları dönemin aksaklıklarından sıyrılabilmek ve fikirlerini topluma yayabilmek için bu yöntemi kullanmış ve çok önemli siyasi şiirler yazabilmişlerdir.¹³⁰

¹²⁴ Bilgegil, *Şair Şinasi*, s.22.

¹²⁵ a.g.e., s.27.

¹²⁶ Reşit Paşa hakkında bkz: Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, T.T.K., Ankara, 1985.

¹²⁷ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.154.

¹²⁸ Mermutlu, *Şinasi*, s.37; Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Kuyaş, Ahmet, YKY, İstanbul, 2004, s. 272-275.

¹²⁹ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.196-199.

¹³⁰ Ziyad, *Şinasi*, s.145.

İşte gazeteyle halka siyasi fikirleri yayma düşüncesi de böyle bir geçmişin sonrasında mümkün olabilmiştir. Şinasi'nin yine bu tarihlerde İstanbul'da bulunduğu malumdur. Tahminlere göre, 1857 senesinde Şinasi'nin hayatında mühim bir değişiklik daha gerçekleşmiştir. Şinasi bu tarihte Saraydan yetişme kültürlü bir kadın olan Navekter hanımla evlenmiştir.¹³¹ Bu evlenmenin neticesinde daha fazla içine kapandığı da söylenebilir.¹³²

Kuleli Vakası tutuklamalarıyla sarsılan İstanbul'da aynı yılın yaz aylarında Şinasi'yi, ilk Fransa macerasının ürünlerinden olan *Tercüme-i Manzume*'sini bastırırken görmekteyiz. Şinasi bu eserinde, muhtemelen Fransa'dayken tesadüf ettiği, Racine, Fenelon, Gilbert, La Fontaine, Lamartine gibi şairlerin manzumelerinden çevrilere yer vermektedir.¹³³ O zamana kadar batı dillerinden tamamen edebi bir kaygıyla Türkçeye çevrilmiş ilk eser olarak göze çarpan *Tercüme-i Manzume*'nin yayınlandığı yıl ilginç bir tesadüf olarak divan edebiyatının son önemli temsilcisi olan Şeyhülislam Arif Hikmet de vefat etmiştir.¹³⁴ Onun *Şair Evlenmesi* adlı oyunu da Journal de Constantinople'ün verdiği habere göre yine bu sıralar basılmıştır.¹³⁵

2.2. Tercümân-ı Ahval

Mermutlu'nun da zikrettiği gibi Şinasi bu sıralar Fransa'da yazmaya başladığı eserleri bir bir yayınlamak ve çıkarmayı düşündüğü gazetesiyle ilgili bir takım faaliyetleri gerçekleştirmekle meşguldür.¹³⁶ Yeniden Meclis-i Maarif üyeliğine iade edilmesi neticesinde, en azından maddi anlamda rahatlayan Şinasi, artık Fransa'da geçirdiği yıllar boyunca görüp memleketinde uygulamayı düşündüğü yenilikleri hayata geçirmek için uygun fırsatı bulmuştur. Reşit Paşa'nın ölümüyle hayatında yeni bir devir başlamaktadır. Paris'te iken benimsediği "*Meşrutiyet*", "*Cumhuriyet*", "*Millet*", "*Efkar-ı Umumiyye*" gibi kavramları ve bu kavramların müjdelediği yenilikleri halka anlatmanın

¹³¹ Mermutlu, *Şinasi*, s.154.

¹³² Mermutlu, a.g.e., s.154.

¹³³ Şinasi, *Fransız Lisanından Türkçe'ye Nazmen Terceme Eylediğim Bazı Eş'ardır.*, İstanbul, 1859; Parlatur, İsmail, *Şinasi, Bütün Eserleri*, Ekin Kitabevi, Ankara, 2005, s.53.

¹³⁴ Kemikli, Bilal, *Şair Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi, Hayatı, Eserleri, Şiirleri*, s.42-43; Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi, s. 517.

¹³⁵ And, Metin, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1972, s.27.

¹³⁶ Mermutlu, a.g.e., s.38.

hem de “*Takvim-i Vekayi*” yayın hayatları boyunca sürekli kitlelere ulaşmak konusunda sıkıntı çekmiş, “*Takvim-i Vekayi*”nin memur gazetesi olarak görülmesi¹⁴⁴ gibi sadece bir kitleye yönelik gazeteler olmuşlardır.

İşte böyle yetersiz ve asıl gayesine ulaşamayan iki gazetenin dolduramadığı mühim bir boşluğu doldurmak gayesiyle yola çıkan Şinasi ve Agâh Efendi Türk basın hayatının en önemli adımını atmışlardır. Öyle ki Şinasi, hâlihazırdaki diğer gazetelerin hiç kullanmadığı bir üslupla bu gazetenin ilk sayısında “*Mademki halk vatan müdafaasında parası ile devlet hazinesine mecburdur, elbette ki devlet işlerinde de söz sahibidir*” diyebilecek kadar devrimci bir tavır sergileyebilmiştir.¹⁴⁵

“*Tercümân-ı Ahval*” adıyla çıkan bu gazete, Şinasi’nin Fransa’da tanıştığı Babiâli Tercüme Odası memurlarından Agâh Efendi’yle birlikte 22 Ekim 1860 tarihinde kurdukları Türk basın tarihinin ilk özel ve bağımsız¹⁴⁶ Türk gazetesidir. Hazineden yardım almadan çıkarılan ilk Türk gazetesi olan Tercüman-ı Ahval başlangıçta sadece Pazar günleri olmak üzere haftada bir kez çıkarılmaktaydı. 22 Ocak 1861’den sonra ise haftada 3, 4 ve en son da 5 gün çıkmaya başlamıştır.¹⁴⁷ Şinasi’nin kurucu olarak olmasa da gayri-resmi bir ortak olarak yayın hayatına atılmasında etkin olduğu “*Tercümân-ı Ahval*” gazetesinin Şinasi’nin tavsiyeleriyle Agâh Efendi tarafından kurulduğunu gazetenin ilk sayısında yer alan “İhtar” başlıklı yazıdan öğreniyoruz.¹⁴⁸

Agâh Efendiyle birlikte ilk özel gazeteyi çıkaran Şinasi’nin Tercüman-ı Ahval’deki varlığı altı ay kadar sürebilmiştir. Gazetenin 24. sayısına kadar yazılarına devam ettiğini gördüğümüz Şinasi bu sayıdan itibaren gazeteyle olan ilişkisini kesmektedir.¹⁴⁹ Ebuzziya’ya göre Şinasi, aslında gazete ile ilgisini daha ilk sayıdan itibaren kesmiştir.¹⁵⁰ Yine ona göre Şinasi’nin Agâh Efendi ile yollarını bu kadar erken ayırmasının muhtemel sebebi gazetecilik yöntemlerindeki farklılıktır. Şinasi halkın anlayabileceği bir gazetede ısrarcıyken Agâh Efendi Şinasi’nin ayrılmasından sonra çok

¹⁴⁴ Mermutlu, *Şinasi*, s.139.

¹⁴⁵ Mermutlu, a.g.e., s.174.

¹⁴⁶ Fuat, *Şinasi*, s.20.

¹⁴⁷ Hayta, *Tasvir-i Efkâr*, s.9.

¹⁴⁸ *Tercüman-ı Ahval*. Sayı:1, 6 Rebiyülâhır 1277. (22 Ekim 1860).

¹⁴⁹ Ertuğ, Hasan R., *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, C.I, İstanbul, 1970, s.162-164.

¹⁵⁰ Mermutlu, *Şinasi*, s.175.

daha belirginleşen ve devrin diğer gazetelerin de kullanmaktan çekinmediği ağdalı dil taraftarıdır.¹⁵¹ Böylesi haklı bir farklılığın yanında Agâh Efendi ile Şinasi arasındaki keskin karakter farklılıkları da bu ayrılışa sebep olmuş ya da en azından ayrılık fikrini güçlendirmiş olabilir. Bilindiği gibi Şinasi genel karakteri itibarıyla çekingendir. Çok düşünür. Acele etmez. Agâh Efendi ise aksine hemen düşünüp harekete geçer. İşte bu tarz karakter ayrılıkları Şinasi'nin gazeteden ayrılma sebebi olmasa da onun söz konusu ayrılığını kuvvetlendirdiği görülmektedir.¹⁵²

Şinasi annesine Fransa'dan yazdığı meşhur mektuptaki kadar sade bir dili kullandığı *Şair Evlenmesi* adlı piyesini bu gazetenin 2,3,4,5. sayılarında tefrika halinde yayınlamıştır.¹⁵³ Ayrıca Tercüman-ı Ahval'deki kısa süren günleri boyunca Şinasi'nin üç mühim hizmeti göze çarpmaktadır. İlk olarak Türklerde gazetecilik şuurunu bu gazeteyle Şinasi başlatmıştır. Bunun yanında toplumu hakkını arama konusunda bilinçlendirmiş ve gazetecilikte yeni bir usulün mimarı olmuştur.¹⁵⁴

2.3. Tasvir-i Efkâr

Şinasi 15 Nisan 1861'de fiilen yazmayı bıraktığı gazetesinden ayrılır ayrılmaz hiç bekletmeden aynı ay içinde hükümete "Tasvir-i Efkâr"ı çıkarmak için imtiyaz isteyen bir dilekçe sunar.¹⁵⁵ Bundan yaklaşık bir ay kadar sonra, 14 Mayıs 1861'de Padişahın iradesiyle verilen imtiyaz neticesinde¹⁵⁶ gazeteyi çıkarma hakkını kazanır ve ilk iş olarak, gazetesini Avrupa'da bizzat gördüğü muadillerine denk bir şekilde basabilecek bir matbaa kurma hazırlıklarına başlar. Bir süre Kazasker Yesârîzâde İzzet Efendi hattı ile dökülmüş yeni tarzdaki harfleri temin etmiş ve matbaasını ileride gazete ve kitap basabilecek hale getirmek için çalışmıştır.¹⁵⁷ Fakat bilinmeyen bir sebepten dolayı gazeteyi çıkaracağı tarih yaklaşık bir yıl sonrasının tarihi 28 Haziran 1862 senesidir.¹⁵⁸ Şinasi belki de daha önceki tecrübesine binaen bir gazeteden evvel o gazetenin kitesini yani okuru hazırlamak gerektiğini düşündüğü için de bu kadar

¹⁵¹ Ziyad, *Şinasi*, s.181.

¹⁵² A.g.e., s.182.

¹⁵³ Fuat, *Şinasi*, s.21.

¹⁵⁴ Ziyad, *Şinasi*, s.176.

¹⁵⁵ Ziyad, *Şinasi*, s.193.

¹⁵⁶ A.g.e., s.202.

¹⁵⁷ Hayta, *Tasvir-i Efkâr*, s.10.

¹⁵⁸ İnuğur, M.Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, Der Yay., İstanbul, 2002, s.181.

beklemiş olabilir.¹⁵⁹ Necdet Hayta o devirde Şinasi'nin kendine yakın hissettiği Reşit Paşa'nın muhalifi olan Ali Paşa'nın sadrazam olması dolayısıyla bir sene beklemiş olabileceği ihtimalinden bahsetmektedir.¹⁶⁰

Her ne sebeple beklemiş olursa olsun Şinasi'nin Tasvir-i Efkâr adıyla çıkarmaya başladığı gazete yayınlanmaya başladığı andan itibaren Osmanlı kamuoyunda epey bir dikkat çeker. Gazete kâğıt seçimi, sayfa düzeni ve baskısıyla diğer gazetelerle kıyas edilemeyecek ölçüde kalitelidir. Hatta Tasvir-i Efkâr ilk çıktığında Padişah Abdülaziz'e takdim edildiği ve onun da gazeteyi beğenerek 500 altın ihsanda bulunduğu rivayet edilir.¹⁶¹ Haftada iki gün çıkan¹⁶² Tasvir-i Efkâr'ın basıldığı matbaada kitap basılma imkânı da söz konusudur. Burada basılan ilk kitaplardan biri de Şinasi'nin "*Müntehabat-ı Eşarım*" adlı seçme şiirlerinin yer aldığı kitabıdır.¹⁶³ Yine Namık Kemal'le Şinasi'nin tanışması da bu gazete vesilesiyle gerçekleşmiştir. Bedri Mermutlu'nun yerinde tespitiyle Namık Kemal Tasvir-i Efkâr yayınlandıktan sonra ilk fırsatta gazeteye katılmış ve Şinasi ikinci defa Paris'e gidene kadar da onun yardımcılığını yapmıştır.¹⁶⁴ Bu gazetenin gazeteciliğin gelişmesi açısından da Türk basın tarihinde çok ayrı bir yeri vardır. Tasvir-i Efkâr çok kısa süre içerisinde Namık Kemal, Ahmet Vefik, Sami Paşazade Sezai Bey gibi devrin birçok önemli şahsiyetini bünyesine toplamış ve bir nevi "okul" vazifesi görmüştür.¹⁶⁵ Ayrıca Namık Kemal'in edebi kişiliğinin oluşmasında Tasvir-i Efkâr'ın çok büyük bir etken olduğu iddia edilmektedir.¹⁶⁶ Gerçekten de Namık Kemâl'in "*Şark Meselesi*", "*Lisan-ı Osmâninin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şamildir*", "*Ahvâl-i Maliyeye Dair Bir Lâyihadır*" gibi ciddi yazıları hep bu gazetede neşredilmiştir.¹⁶⁷

Şinasi, "*Tasvir-i Efkâr*" gazetesinde Fransa'da iken ne görmüşse onlardan bahsetmeye çalışmıştır. Belediyecilikten siyasete, âdâb-ı muaşeretten uluslararası politikaya, edebiyattan Batı dünyasındaki son cereyanlara kadar birçok alanda kalem

¹⁵⁹ Ziyad, *Şinasi*, s.182.

¹⁶⁰ Hayta, *Tasvir-i Efkâr*, s.10.

¹⁶¹ Ebuzziya, Tefik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, C.I, s.237.

¹⁶² Fuat, *Şinasi*, s.21.

¹⁶³ Mermutlu, *Şinasi*, s.39.

¹⁶⁴ A.g.e., s.40.

¹⁶⁵ Ziyad, *Şinasi*, s.210.

¹⁶⁶ Parlatır, *Tanzimat Edebiyatı*, s.83.

¹⁶⁷ A.g.e., s.83.

oylatmıştır. Tam da bu sıralarda yaşadığı bir olay devrin aydın kesimi arasında Şinasi'nin yerini sağlamlaştırılmış ve ona büyük bir ün kazandırmıştır. “*Mebhuset-ün Anha*” tartışması olarak da bilinen bu edebi tartışma Türk basınında ilk polemik olarak da tarihe geçer.¹⁶⁸ “Ruzname-i Ceride-i Havadis” ile “Tasvir-i Efkâr” arasındaki bu edebi tartışmada Şinasi'nin muhatabı Ruzname-i Ceride-i Havadis gazetesinin meşhur yazarı Sait Bey'dir. Basit bir haberden yola çıkarak dil tartışmasına dönüşen bu söz dalaşında Şinasi'nin Arapça ve Farsça'ya olan hâkimiyeti gözler önüne çıkar. Hatta tartışmaya dışarıdan dâhil olan “*Veled'ül Cevaib*” gazetesinin sahibi olan ve Arapça Farsça dillerindeki maharetiyle tanınan Ahmet Faris Efendi gibi birçok edip de tartışma hakkında yorumlarda bulunurlar. Devrin edebi çevrelerinde böylesine yankı uyandıran ve takip edilen bu tartışma nihayetinde Şinasi'nin lehine parlak bir zaferle neticelenir.¹⁶⁹

Onun hayatında karanlıkta kalan birçok noktadan biri de böylesine görkemli bir edebi zaferden sonra garip bir şekilde tartışmayı sonlandırıp alelacele Fransa'ya kaçmasıdır. Bir kere daha Fransa'da gördüğümüz Şinasi, neden böyle bir kaçışa gerek duymuştur? Neden çok büyük bir emek sarf ederek hayata geçirdiği gazetesini 25 yaşında bir gence, Namık Kemal'e bırakmıştır?¹⁷⁰ Bugüne kadar birçok araştırmacı tarafından çeşitli sebepler ileri sürülmüştür. Mesela o sıralar yürürlüğe giren Basın Kanunundaki bazı maddelerden çekindiği düşüncesi de bunlardan biridir.¹⁷¹ Şinasi gibi vehimli ve tedirgin bir kimsenin bu 35 maddelik Basın Kanununun tehlike arz eden maddelerini fark edip önlem almayı düşünmemesi elbette mümkün değildir. Muhtemelen bu maddelerin korkusuyla Fransa'ya kaçmış olabilir. Onun bu kaçışına neden olabilecek bir diğer hadise ise daha evvel bahsettiğimiz Kuleli Vakası'dır. Fakat tüm bu nedenlerden çok daha mantıklı bir sebep daha vardır. Hariciye Nezaretinden sağlık nedenleriyle talep ettiği izin verilmemesi olabilir. Şinasi bu olaylardan bir süre

¹⁶⁸ Tasvir-i Efkâr'ın İzmir muhabiri gazetesine yolladığı bir haberde İzmir'in bir Rum sarraf olan “mültezim”inden edilen şikâyetleri bildirmişti. Bu yazının gazetede çıkmasının akabinde Mültezim Manok Efendi buna verdiği cevabı Tasvir-i Efkâr'a değil Şinasi'nin gazetesini kendine rakip sayan Churchill'lerin gazetesine yollamıştır. Onlar da hayli ağır olan bu karşılığı Ruzname-i Ceride-i Havadis'te yayınlamışlardır. Şinasi bu meseleyi meslek ahlakına uymadığı iddiasıyla gazetesine taşımıştır. Bu tartışmayı bir fırsat sayan Ceride gazetesi Tasvir-i Efkâr'a yüklenmiştir. Böylece Tasvir'den Şinasi, Ruzname'den Sait Bey şahsında devrin iki gazetesi arasında basın tarihimizin ilk polemiki gerçekleşmiştir. Bkz: Ziyad, *Şinasi*, s.216.

¹⁶⁹ Ziyad, *Şinasi*, s.221.

¹⁷⁰ A.g.e., s.225.

¹⁷¹ Mermutlu, *Şinasi*, s.45; Ziyad, *Şinasi*, s.227- 235.

önce hastalığının tedavisi için gerekli hava değişikliğini bahane ederek Hariciye Nezaretinden Fransa'ya gitmek için izin istemiş ve bu izni kabul edilmemiştir. İşte böyle geçerli bir sebep için izin vermeyen hükümetin ona bu evhamları sebebiyle izin vermesi düşünülemeyeceğinden yasal yolları tercih etmemiş olması mantıklıdır.¹⁷²

Şinasi'den Fransa'ya kaçtıktan sonra Tasvir-i Efkâr gazetesinin yönetimini eline alan Namık Kemal, yazıları ve sıklaşan tenkitleriyle Babiâli'yi huzursuz etmeye başlamıştır. Özellikle “Şark Meselesi”ne ilişkin neşrettiği yazısından sonra Erzurum Vilayeti Vali Muavinliğine atanmak suretiyle hem İstanbul'dan hem Tasvir-i Efkâr'dan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır.¹⁷³ Namık Kemal'in bu görevi kabul etmeyerek Avrupa'ya gitmesiyle gazetenin yönetimini Recaizade Ekrem devralmıştır.¹⁷⁴ Gazete bu devirden sonra eski etkinliğini kaybetmiştir.

2.4. Son Yılları ve Ölümü

Onun ikinci Paris hayatındaki asıl yoğunlaştığı husus artık bir efsane haline gelen lügat çalışmasıdır.¹⁷⁵ Anladığımız kadarıyla politika ile meşgul olmamaya kararlıdır.¹⁷⁶ Rue du Bac'ta, lügat çalışmalarını sürdürmek için haftada iki gün o tarihte “Bibliothèque Impérial” olan “Bibliothèque National”'e gittiğini Ebuzziya Tefik'ten öğrenmekteyiz.¹⁷⁷ Ayrıca her akşam Tuileri bahçesinde ünlü Fransız dilbilimci Littré ile buluşarak etimolojik tartışmalar yaptığını da öğreniriz.

Yine Ebuzziya'dan, Fransa'da geçirdiği bu son günlerinde Şinasi'nin Théâtre Francois'deki Moliere'in eserlerini de hiç kaçırmadan izlediğini okuruz.¹⁷⁸ Şinasi'nin bu sıralarda gazetesini emanet ettiği genç Namık Kemal'le onun Fransa'ya kaçmasına yardımcı olan Giampietry aracılığıyla birkaç defa mektuplaştığını ama bir süre sonra onunla da görüşmeyi kestiğini öğrenmekteyiz.¹⁷⁹

Şinasi, o devirde İstanbul'dan Fransa'ya gelen, Namık Kemal dâhil, hiç kimseyle görüşmek istememiş kendini sade ve gösterişsiz bir akademisyen hayatını

¹⁷² Ziyad, *Şinasi*, s.243.

¹⁷³ Hayta, *Tasvir-i Efkâr*, s.12.

¹⁷⁴ Hayta, a.g.e., s.12.

¹⁷⁵ Parlatır, *Tanzimat Edebiyatı*, s.119-121.

¹⁷⁶ Mermutlu, *Şinasi*, s.47.

¹⁷⁷ Ebuzziya, Tefik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, C.II, s.82.

¹⁷⁸ Ziyad, *Şinasi*, s.280.

¹⁷⁹ Fuat, *Şinasi*, s.25.; Mermutlu, *Şinasi*, s.47.

yaşamaya adanmış ve Paris'te kaldığı sürece onu daha da yalnız kılan bu alışkanlığına devam etmiştir. Fakat Şinasi bu yalnızlığını bir kere bozar. Fransa'da bulunduğu ikinci yılında Fuat Paşa'nın ısrarlı davetlerine dayanamayarak, Mustafa Fazıl Paşa ile beraber Sultan Abdülaziz'in Viyana'ya düzenlediği gezisindeki heyette bulunmuş¹⁸⁰ ve fırsattan istifade orada Macar dil bilginleriyle ve oryantalistlerle görüşmüştür.¹⁸¹

Bu görüşmeleri esnasında Şinasi, kendisinin Fransa'dan İstanbul'a dönmesi için ısrar eden Fuat Paşa'ya İstanbul'a dönmek için söz vermiştir. Hatta Ebuzziya, Fuat Paşa'nın kendisine İzmir Valiliği teklif ettiğini iddia etmektedir.¹⁸² Gerçekten de Şinasi bir süre sonra İstanbul'a döner. Lakin beş gün kadar bir süre kalıp geri Fransa'ya dönmüştür. Şinasi bu aradaki kısa süren İstanbul günlerinde hanımından ayrılmış ve Tasvir-i Efkâr'da gazetecilik hayatının son yazısını yazmıştır.¹⁸³

Şinasi'nin karısının kendisini İstanbul'a dönmek için Fuat Paşa'ya ricada bulunduğu ve buna çok kızarak İstanbul'a dönüşünde doğrudan Giampietry'nin evine gittiği ve orada en yakın dostu Tophane Müftüsü Bekir Efendi'nin huzurunda hanımından boşandığını da Tefvik Ebuzziya'dan öğreniriz.¹⁸⁴ Fakat Mermutlu, Şinasi'nin İstanbul'a dönüşünün asıl sebebinin, Babıâli'ye karşı Yeni Osmanlıları destekleyen ama sonra ikili oynayıp İstanbul'a dönen Mustafa Fazıl Paşa olduğunu iddia eder.¹⁸⁵ Onun Mustafa Fazıl Paşa'yla birlikte İstanbul'a dönerek Paşa'nın yardımıyla ayakta duran Yeni Osmanlılarla arasında hiçbir bağ olmadığını kanıtlamış olacağından bahsederek bu iddiasını kuvvetlendirir.¹⁸⁶

İstanbul'daki bu kısa süreli kalışının sonrasında; yeniden eski mütevazı yaşamını devam ettirmek düşüncesiyle 1868 yılında yeniden Paris'e dönmüştür. Bu Şinasi'nin son Paris yolculuğudur. Lakin bu sefer, daha önceki Paris yıllarında temin ettiği huzuru bir türlü bulamamıştır. Söz konusu huzursuzluğun, git gide ilerleyen hastalığı ve içinde bulunduğu koşullarla ilgili olduğu muhakkaktır. Fakat huzursuzluğunun en az diğerleri

¹⁸⁰ Ziyad, *Şinasi*, s. 281.

¹⁸¹ A.g.e., s.282.

¹⁸² Ebuzziya, Tefvik, *Numune-i Edebiyat*, 4. Baskı, s.218.; Ziyad, *Şinasi*, s.285.

¹⁸³ Ziyad, *Şinasi*, s.283.

¹⁸⁴ Ziyad, *Şinasi*, s.286.

¹⁸⁵ Mermutlu, *Şinasi*, s.50.

¹⁸⁶ A.g.e., s.50.

kadar önemli bir başka sebebi daha vardır. O devirde Londra’da bulunan Jön Türklerin ve siyasi faaliyetlerini artıran Paris’teki eski dostlarının¹⁸⁷ onu rahatsız edecekleri düşüncesini bir türlü aklından atamamış ve bu yüzden de huzurunu kaybetmiştir.¹⁸⁸ Şinasi’nin bu sıkıntılı dönemi bir sene boyunca değişmeden devam etmiştir.

1869 yılına gelindiğinde, Şinasi’yi artık son defa İstanbul’a dönerken görürüz.¹⁸⁹ Hemen ertesi günlerde Bab-ı Ali’nin Sadaret kapısı karşısındaki köşede bulunan binaya matbaa olarak kullanmak üzere yerleşir. Ebuzziya, amacının Fransa’da başladığı lügat çalışmalarını hızlandırmak ve nihayete erdirmek olduğunu söyler.¹⁹⁰ Hatta bu amaçla Paris’ten Çince, Uygurca, Sanskritçe gibi Türkçe ile köken itibariyle bağı olan kadim dillere ait döktürülmüş kelimeleri getirttiğini de ekler.¹⁹¹ Fakat ne gariptir ki herkes bu lügatten bahsettiği halde henüz bu zamana kadar böyle bir lügatin izine rastlanmamıştır.

Evine kimseyi kabul etmediğini ve yalnızca Bolulu Yusuf Ağa adında henüz “*Tasvir-i Efkâr*”ın ilk kurulduğunda müvezzi (Postacı, Dağıtıcı) olarak tayin ettiği bir adama müsaade ettiğini öğreniyoruz.¹⁹² Ara sıra da Mekteb-i Sultani’de okuyan oğlu Hikmet Şinasi onu ziyarete gelmektedir. Bu şekilde devam eden ömrünün geri kalanında tam bir çileci yoksulluk içinde hayatını devam ettiren Şinasi bu sağlıksız koşullarda ciddi şekilde hastalanır. Hatta Mustafa Fazıl Paşa hastalığını öğrenince ona yardım etmek ister. Hemen evinin bitişiğinde bir ev tutup özel doktorunu ona tahsis eder.¹⁹³ Bu ilgiyle Şinasi’nin hastalığı biraz düzelir gibi olur fakat bir süre sonra tam iyileşmeden yoğun çalışmalarına dönmesi sebebiyle hastalığı yeniden nükseder. Kafasının arkasında çıkan bir urdan dolayı kısa bir süre içinde, Ali Paşa’nın ölümünden tam bir hafta sonra¹⁹⁴ vefat eder. Ölüm tarihi 13 Eylül 1871’dir. Ölümü dönemin kamuoyunda pek fazla ilgi uyandırmaz. Taksim’deki Ayaspaşa mezarlığına annesinin

¹⁸⁷ Fuat, *Şinasi*, s.26.

¹⁸⁸ Ziyad, *Şinasi*, s.288.

¹⁸⁹ Mermutlu, *Şinasi*, s.53.

¹⁹⁰ Ziyad, *Şinasi*, s.298.

¹⁹¹ Ziyad, *Şinasi*, s.298..

¹⁹² A.g.e., s.299.

¹⁹³ Fuat, *Şinasi*, s.26, 27.

¹⁹⁴ Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, s.528.

yanına gömülür. Fakat ne talihsizliktir ki bu mezarlık kaldırılınca Şinasi Efendi'nin mezarı da kaybolur.¹⁹⁵

Şinasi'nin her konuda olduğu gibi yeniliklerin halka arz edilirken takip edilmesi gereken yöntem konusunda da sakinliği göze çarpar. Ortağı olan Agâh Efendi'nin telaşlı tabiatının karşısında o her zaman sükûnetle hareket etmiş ve 45 yaşına kadar yaşayabilmesine rağmen sanki çok daha uzun yaşayabilecekmış gibi uzun vadeli planlar yapmıştır.¹⁹⁶ İşte bu yüzden de onun iki buçuk yıllık gazetecilik tecrübesinde çok önemli bir şeyi fark ettiğini görmekteyiz: gazeteden evvel okuyucuyu hazırlamak lazım geldiği düşüncesi.¹⁹⁷ Fakat yine de onun bu Fransa yıllarının sonunda bir şey açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Son defa Paris'e kaçarken İstanbul'da dört adet gazete çıkmaktadır: “*Takvim-i Vekâyi*”, “*Ceride-i Havadis*”, “*Tercümân-ı Ahval*” ve “*Tasvir-i Efkâr*”. Yaklaşık bir sene kadar sonra İstanbul'a geri döndüğünde bu sayı yediye çıkmış ve o süre içerisinde de yeni çıkan birçok gazeteye şahit olmuştur.¹⁹⁸ Şinasi “*Tercümân-ı Ahval*” ile başlattığı özel gazetecilik gelişmiş ve onun ölümüne kadar devam eden 12 yıllık süreç içerisinde 26 gazeteye varan bir sayıya ulaşmıştır.¹⁹⁹

3- Eserleri

3.1. Tercüme-i Manzume

Şinasi'nin bu kısa denilecek 44 yıllık hayatı boyunca verdiği eserlerin nicelik olarak azlığı ortadadır. Fakat bu nicel azlığa rağmen yarattığı etki bakımından değerlendirildiğinde yeterince nitelikli eser vermiştir denilebilir.

Şinasi'nin kitap halinde yayınlanan ilk eseri, 1859 yılında dostu Giampietri'nin gazetesini bastığı matbaada litografya olarak basılmıştır.²⁰⁰ İlk baskısında “*Fransız Lisanından Nazmen Tercüme Eylediğim Bazı Eş'ardır*” başlığıyla çıkar. Şinasi bu

¹⁹⁵ Ziyad, *Şinasi*, s.315–316.

¹⁹⁶ A.g.e., s.182.

¹⁹⁷ A.g.e., s.182.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 296.

¹⁹⁹ A.g.e., s.297.

²⁰⁰ Mermutlu, *Şinasi*, s.83.

eserinin ikinci baskısını, ölümünden bir sene evvel adını değiştirerek *Tercüme-i Manzume* olarak yayınlamıştır.²⁰¹

Bu eserinde Paris'teki öğrenciliği esnasında çevirdiği şiirler bulunmaktadır. Şinasi'nin *Tercüme-i Manzume*'si, Racine'in Esther, Athalie, Endromaque trajedilerinden hoşlandığı parçalarıyla, Lamartine'in Meditations-Souvenirs'in dört kıtası; La Fontaine'den Kurt ile Kuzu Hikâyesi; Gilbert'ten bir, Fenelon'un Telemaque'ından bir kıta ve bizzat Şinasi'nin kendi yazdığı bir Fransızca dörtlükten oluşmaktadır. Tanpınar'a göre *Tercüme-i Manzume* Batı edebiyatının memleketimizde gerçek anlamda yankı bulmasında ve takip edilmesine ön ayak olmuştur.²⁰²

3.2. Müntehabat-ı Eş'arım

Şinasi'nin Tasvir-i Efkâr'ı basmak için kurduğu matbaada kitap basımı da yapılabilmesi için gerekli önlemleri almıştı. İşte Şinasi'nin kendi kurduğu bu matbaasında bastığı ilk kitap *Müntehabat-ı Eş'arım*'dir. Şinasi daha evvel tek tek yayınladığı ilahi ve kasidelerinin²⁰³ hepsini bu eserine alarak yeniden yayınlamıştır.

3.3. Durub-ı Emsali Osmaniye

Şinasi'nin 1851-1852 yıllarında Paris'teyken hazırladığı bu eseri, onun hazırladığı ilk eseridir. Fransa'da derleyip iki ayrı basımını yaptığı Durub-ı Emsali Osmaniye'nin²⁰⁴ ilk baskısında 1500'e yakın atasözü ve deyim bulunduğu halde 1870 yılında bu sayı bizzat Şinasi tarafından çoğaltılmış ve 2000'den fazla atasözü ve deyim yer verilmiştir.²⁰⁵

Şinasi Fransa'da katıldığı meclislerin ve üye olduğu oryantalist derneklerin etkisiyle dile olan yönelimi neticesinde hazırladığı bu kitabında, özellikle halk

²⁰¹ Ziyad, *Şinasi*, s.342; Mermutlu, *Şinasi*, s.83.

²⁰² Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.150.

²⁰³ Akün, Ö Faruk, "Şinasi", İ.A., s.554.

²⁰⁴ Şinasi, *Durub-ı Emsali Osmaniye*, Yay. Haz. Süreyya Beyzadeoğlu, M.E.B. Yay., İstanbul, 2003.

²⁰⁵ Adnan, Cahit, *Darb-ı Mesel Mecmuaları Külliyyatı*, C.I, Atsız Mec., İstanbul, 1931, sa.12, s.294-296.

deyimleri, atasözlerine yer vermiş ve bunların yanında Fransızca, Arapça ve Farsça karşılıklarını yazarak mukayese imkânı sunmuştur.²⁰⁶

3.4. Şair Evlenmesi

Türk edebiyatının yayınlanmış ilk tiyatro eseri olarak bilinen²⁰⁷ *Şair Evlenmesi* saray tiyatrosunda sahnelenmek üzere kaleme alınmıştır. Tercüman-ı Ahval'in 2,3,4,5'inci sayılarında tefrika halinde yayınlanmıştır. Bu eserin en mühim tarafı ilk defa bir eserde günlük sosyal hayatının bir kesitinin aynen yansıtılmış olmasıdır. Görücü usulü ile evliliği hicvetmek amacıyla yazılmış olan bu eserinde Şinasi şairi, imamı, bekçisi, çöpçüsü ile gündelik hayatın kahramanlarını canlı bir dille aktarmaya başarmıştır. Fransa'da aldığı eğitimin neticesinde halk kültürüne ve diline ziyadesiyle önem veren Şinasi seçtiği tipleri kendi orijinal ağızları ile konuşturarak kahramanların ait oldukları sosyal sınıfı, bilgi birikimini ortaya koyabilmiştir. Bu eserinde Ebullaklaka'nın şahsında menfaati için din istismarcılığı yapanları tenkit edebilmiştir. Özellikle Osmanlı Devletindeki kadın meselesi ve evlilik usulü üzerine çalışmak isteyenler için bir başvuru kitabı olabilmıştır.

3.5. Fatim Tezkiresi

Şinasi, aslında *Fatim Tezkiresi*'nin hazırlanmasına yardımcı olmuştur. Fakat bu eser de genelde onun eseri olarak kabul edile gelmiştir. Şinasi, Ticaret Mahkemesi Kâtiplerinden Fatim Efendi'nin 1855 yılında taş basması olarak basılan "*Tezkire-i Hatimetü'ş Şuara*" adlı eserinin ikinci defa basılmasına Fatim Efendi'yle anlaşarak karar vermiştir.²⁰⁸

Ebuzziya onun bu teklifi kabul etmesinde Fransa'da gördüğü biyografi ve edebiyat tarihlerinden etkilenmesinin önemli bir katkısı olduğunu düşünmektedir.²⁰⁹ Yazarın hayatında sahip olduğu şöhrete ve unvana göre değil bizzat eserlerine göre bir tasnifin daha uygun olduğunu düşünen Şinasi tezkirenin başında "*Tercüme-i hallerde bazı zevatın mahiyeti, haiz oldukları nüfuz ve mertebe-i resmîyeleri nisbetinde izam*

²⁰⁶ Ziyad, *Şinasi*, s.344.

²⁰⁷ Mermutlu, *Şinasi*, s.89; Ziyad, *Şinasi*, 350.

²⁰⁸ Mermutlu, *Şinasi*, s.96.

²⁰⁹ Ziyad, *Şinasi*, s.351.

olunmak gibi, müstear olan rüşvet-i kelâmiye-i şairâne makulesinin külliyyen tenkihi” diyerek şairlerin sahip oldukları makam ve unvanlara göre değerlendirilmeyeceğini ifade etmektedir.²¹⁰

Şinasi'nin bu yöntemi Tezkire geleneğinden yeni bir antoloji metoduna geçiş olarak kabul edilmektedir.²¹¹ Şinasi'nin Fransa'ya kaçmasıyla yarım kalan bu girişiminin basılmış formları Ömer Faruk Akün'ün çabalarıyla edebiyat tarihçilerimizin hizmetine sunulmuştur. Akün onun *Fatin Tezkiresi*'nin eldeki örneklerine dayanarak “*Hiçbir vesika, kendi makaleleri de dâhil, Şinasi'nin Türk nesrinde yapmaya çalıştığı şeyi buradaki tasarruflar kadar açık ve müşahhas olarak gösteremezdi*”²¹² diyebilmektedir. Gerçekten de edebiyat tarihimizde, Batı tarzında bir metodolojiyle telif edilmiş ilk eser olması açısından önemi büyüktür.

3.6. Sarf Mecmuası (Kitabı)

Ebuzziya Şinasi'nin terekesinin yapılıırken gördüğünü iddia ettiği bir el yazısına binaen varlığından haberdar olduğumuz²¹³ Sarf Mecmuası Arapça kelime türetme bilgisi üzerine yazılmış bir kitaptır.²¹⁴ Fakat anlaşıldığı kadarıyla eser basılmamıştır.²¹⁵

3.7. Lügat

Şinasi'nin özellikle Fransa'ya gittikten sonraki yıllarında dil üzerine yoğunlaştığı aşikârdır. Onun dil konusundaki tavrına değinirken bu çabasının ardında bir kültür ve ideolojinin yattığını söyleyen Kaplan, Şinasi'nin Fransa'da şahit olduğu oryantalizm ve Batı medeniyetini kastetmektedir.²¹⁶

²¹⁰ Ziyad, *Şinasi*, s.352.

²¹¹ Mermutlu, *Şinasi*, s.97; Ziyad, *Şinasi*, s.354.

²¹² Akün, Ö. Faruk, *Şinasi'nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen Fatin Tezkiresi Baskısı*, İ.Ü.E.F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, cXI., İstanbul, 1961, s.79.

²¹³ Ziyad, *Şinasi*, s.256.

²¹⁴ Mermutlu, *Şinasi*, s.95.

²¹⁵ Ebuzziya Tevfik Müntahabat-ı Tasvir-i Efkar'ında Şinasi'nin Mebhuset-ün anha tartışması esnasında “Rûznâme muharririnin beyan eylediği Sarf Mecmuası inşa mübtedilerinin Kavaid-i Arabiye'ce tahsillerini teshil için Meclis-i Maarif'çe tasdik olunup neşri hakkında irade-i seniye sudur etmiştir.” sözlerini delil göstererek, en azından yeni belgeler bulunana dek, basılmamış olduğunu iddia etmektedir. Bkz: Ziyad, *Şinasi*, s.357.

²¹⁶ Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, s.23.

Örneğin Mermutlu, pozitivistin kurucusu August Comte'un öğrencilerinden olan Littré'nin hazırlamakta olduğu lügatinde pozitivist dilbilime uyarlamaya çalıştığını söyler.²¹⁷ Buradan yola çıkarak Şinasi'nin de dostu Littré'nin yöntemine öykünerek bir lügat çalışması yapabileceğini söyler ki bu bize göre de yerinde bir tespittir. Gerçekten de Şinasi'nin böylesi ciddi bir niyetle, Fransa'da iken dilbilimci Littré ile yaptığı sohbetler esnasında tasarlamaya başladığı lügatinin varlığından Ebuzziya sayesinde haberdar oluyoruz.²¹⁸ Fakat Şinasi'nin lügati hakkında daha sağlıklı bir yorum yapabilecek bilgi ya da belgeden yoksunuz. Onun böyle bir sözlük çalışması olduğunu Ebuzziya'nın dışında iddia edenlerden biri de İsmail Habîb'dir.²¹⁹ Namık Kemal ise böyle bir lügatin mevcut olduğunu fakat yanmış olduğunu söylemektedir.²²⁰

²¹⁷ Mermutlu, a.g.e, s.47.

²¹⁸ Ebuzziya, *Numune-i Edebiyat*, 6. Baskı, s.229.

²¹⁹ Habîb, İsmail, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340.

²²⁰ Tansel, F. Abdullah, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, C.III, T.T.K Basımevi, Ankara, 1973, s.26-27.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİNASİ’NİN ESERLERİNDE DİN ANLAYIŞI

1- Şinasi’nin Batı ve Doğu Kaynakları

Modernleşme sürecinde karşılaşılan engeller genelde iki ayrı başlık altında toplana gelmiştir. İlki çoğunluğun aşılmasında hemfikir olduğu engellerdir. İkincisi ise kimsenin aleyhinde konuşamayacağı fakat söz konusu çabaların savunucularını en fazla zorlayan gizli yapılardır.¹ Bu gizli yapılardan en önemlisi olan “*din*” algısı bu yüzyılda karşılaşılan bir kısım zorluklar sebebiyle değişim geçirmiş ve kitleleri doğrudan etkileyen daha ideolojik bir görüntüyle arz-ı endam etmiştir.²

Tanzimat’la beraber toplumun ve devletin hayatiyetini sağladığı en önemli unsur olan geleneğin tümünden sarsılmış olması, bir anlamda, bu geleneğin kalbi mesabesinde olan dini de etkilemiştir.³ Mesela Osmanlı sultanlarının iktidarlarını meşrulaştıran yönetim anlayışı siyasi iktidarı “*Tanrı*”nın yeryüzündeki vekilliği olarak kabul etmektedir. Fakat Tanzimat’ın örnek aldığı ve işaret ettiği on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sında siyaset anlayışı seküler ve dini güçleri birbirinden ayrılması gerektiğini söylüyordu.⁴ Osmanlı aydınlarının arasında bu ayrılma her ne kadar Hıristiyanlığa mal edilerek bertaraf edilmeye çalışılsa da zihinlerde bir takım fikri sarsıntılara sebep olacağı muhakkaktı.

Özellikle Tanzimat sonrası edebiyatı da bu sarsıntıdan nasibini almış ve din ilim, akıl iman çatışması etrafında yoğunlaşmıştır.⁵ Bu süreç içerisinde Avrupa’ya devletin istediği askeri ve ilmi yenilikler hakkında fikir sahibi olması için gönderilen gençlerin orada etkilendikleri felsefi fikirleri kısmen de olsa beraberlerinde getirmeleri de bu çatışmaya katkı sağlamıştır. Bu ilk karşılaşılan akımlar arasında Rasyonalizm,

¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, a.g.e., s.75.

² Mardin, a.g.e., s.88.

³ Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1954, s.16.

⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.15.

⁵ Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, s.22.

Pozitivizm, Materyalizm ve pek fazla bilinmemekle birlikte Pesimizm ve Septisizm dahi mevcuttur.⁶

Elbette Tanzimat devri ve sonrasında bütün bu akımların sistematik olarak ve geniş zamanlı bir propagandasının yapıldığını söylemek mümkün değildir.⁷ Özellikle devrin düşünür ve edebiyatçılarının yazdıklarına bakıldığında, dönemin siyasi durumunu da göz ardı etmeksizin, yalnızca yer yer belirginleşip kaybolan etkilerden söz edilebilir kanaatindeyiz. Bu durumun devrin düşünce hayatının dokusuna mantıken çok daha uygun olduğu açıktır. Çünkü o dönem Avrupa'ya giden tüm gençlerin ideallerinde tek bir düşünce yer almaktaydı. O da devleti kurtarmaktır. Haliyle böylesi önemli ve ağır bir yük altında ezilen dimağların çok daha geniş bir zamana yayılarak değerlendirilmesi gereken felsefi düşünceyi kavramak ve onu geliştirmek için müsait olmaları elbette mümkün değildi. Özellikle bir yerde dinle karşılaşması kaçınılmaz olan felsefi düşünceler ancak verilen eserlerde, hem yazarlarının kendi anlayışları çerçevesinde hem de dönemlerinin müsaade ettiği ölçüde yer alabilmiştir.

Şinasi'nin içine doğduğu gelenek hakkında tüm bilgilerini Tophane Müşirliğindeki İbrahim Efendi'den öğrendiğinden bahsetmiştik. Şinasi ilköğrenimini gördüğü mahalle mektebinden sonra çırağ olarak verildiği Tophane Müşirliğinde Arapça ve Farsçayı öğrenir.⁸ Bu dil öğreniminin beraberinde, İslam felsefesinden de bu yıllarda haberdar olduğunu İ.Necmi Dilmen'den öğreniriz.⁹

Şinasi'nin Fransa'ya gitmeden evvel Tophane kaleminde edindiği görgü ve bilgiyle yazdığı anlaşılın 1265 tarihli kasidesinde¹⁰ adeta İslam filozofları geçit yapar. Şinasi'nin bu kasidesine bakarak, Beydebâ'dan Câmî'ye, Sadî'den Kadı Ayas'a, İbn-i Kemal'den Kindî'ye kadar bir çok İslam filozofu ve şairinden haberdar olduğunu anlarız. Şinasi'nin düşünce dünyasında akli merkeze koyarak oluşturduğu değerler dizisinde pek fazla isimleri zikredilmese de İslam felsefecilerinin fikirlerinin göze çarptığı görülür. Eserlerinde sık sık yer verdiği akla dair yorumlarında İbn Rüşd,

⁶ Okay, *Batılulaşma Devri Türk Edebiyatı*, s.26.

⁷ Okay, a.g.e., s.26.

⁸ Dilmen, İ. Necmi, *Şinasi ve Âsârı*, Tarın Mec., No:10, 22 Kanun-i Evvel 1921, s.3.

⁹ Dilmen, a.g.e., s.3; Ahmed Rasim, *İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi*, İstanbul, 1927, s.111.

¹⁰ Kasidenin tam metni için bkz: Ek 1, Ekler Bölümü.

Mu'tezile ve Farabi gibi filozoflardan beslendiği anlaşılabilir. ¹¹ Şinasi, Farsça ve özellikle Arapçaya hâkim olduğunu “*Mebhusetün anha*” tartışmasında göstermiştir. Onun yazılarında, eserlerinden haberdar olduğunu anladığımız Doğu edebiyatı ve düşüncesinin klasik isimleri arasında Fâzıl, Nabi, Şeyh Gâlib, İzzet Molla, Nev’i, Nailî, Baki’nin yanında Farsça eserler veren Nizamî, Enverî, Firdevsî, Sad’i gibi İranlı şairler mevcuttur. ¹² İbnü’l-Emin Mahmut Kemâl’in rivayetinden anladığımız kadarıyla Bursalı Şeyh Mehmet Emin Zaik Efendi’den Farsça dersleri almaya başlamış fakat bir süre sonra bırakmıştır. Fakat bu iddianın başka herhangi bir kaynağı olmadığı için söz konusu bilgiye temkinli yaklaşmakta yarar vardır. Şinasi’nin Doğu edebiyatının en mühim eserlerinden biri olan Şeyh Galip’i bilip de Mesnevi’den haberdar olmadığını düşünmek pek mümkün değildir. Fakat eserlerinde Mevlana’ya ya da Mesnevi’ye yönelik herhangi bir ibareye rastlamadık. Onun özellikle “*akıl*” kavramı hususundaki kaynakları daha çok mutasavvıfların değil İslam filozoflarının tarafına yaslanmaktadır.

Şinasi’nin Fransa’ya gitmeden önceki düşünceleri ve siyasi faaliyetleri ile Fransa sonrasında aldığı tavır arasında belirgin bir fark olduğu muhakkaktır. Fransa öncesi gelecek vaat eden bir siyaset adamı hüviyeti taşıırken Fransa sonrasında kendini akademik çalışmalara adanmış bir entelektüel görüntüsü arz eder. ¹³ Lakin devrinin düşünürleri tarafından bile anlaşılamayan, yalnızca soğuk ve mesafeli bir takdirle yetinmesi gereken Şinasi’yi elbette neler olup bittiğini anlamak için pek de gayret göstermeyen halkının anlaması mümkün değildir. O dönemde dinin asıl harcı olduğu ve temelini teşkil ettiği geleneksel düşünce, halen toplum hayatını yönlendiren topyekûn ve kuşatıcı bir durum arz etmektedir. Doğal olarak bu geleneğin temsilcisi olan kesimler, süreç içerisinde karşılaşılan askeri, siyasi ve hatta kültürel gelişmeler hep kısmi değişiklikler öngördüğü için ciddi bir muhalefet göstermemiştir. Tabii ki söz konusu değişiklikler de zaman içerisinde kabul edilerek normalleşmiştir. Oysa Tanzimat’la belirginleşmeye başlayan ve özellikle geleneksel düşüncenin savunucuları arasında ciddi anlamda rahatsızlık yaratan husus böyle kuşatıcı bir geleneksel düşünce karşısında onu zorlayan ve hatta küstahça tehdit eden bir dünya görüşünün bulunması ve onun

¹¹ Mermutlu, *Şinasi*, s.64.

¹² Mermutlu, a.g.e., 65.

¹³ Koçak, Cemil, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.73.

devlet tarafından gerçekleştirilen yenileşme politikalarında temel görüş olarak kabul edilmesidir.

Şinasi'nin Fransa'da geçirdiği yıllarda yakın dostu olduğu Ernest Renan'dan etkilenerek İbn-i Rüşd'ü tanıma imkânı sahip olduğundan daha evvel bahsetmiştik.¹⁴ Bu yakınlıktan yola çıkarak Şinasi'nin düşünce bakımından 18. yüzyıl aydınlanması ile 19. yüzyıl oryantalizmi arasında bulunan bir noktadan hareketle tabii olarak ulaşacağı yerin “Farabi-İbn-i Sina-İbn-i Rüşd” çizgisindeki İslam Felsefesi olduğu iddia edilir.¹⁵ Elbette ki bu yönde bir eğilime yatkın görünse de onun çağdaşları gibi belli belirsiz bir klasik dönem hayaliyle yenilik yapmak düşüncesinde olmadığı malumdur.

Bilakis Şinasi, İslam felsefesine ya da düşüncesine dair alıntılarında söz konusu düşünceye hep bilinçli bir şekilde mesafeli durmuş ve asıl niyetinin buna benzer bir yorumla gölgelenmesine izin vermemiştir. Henüz genç yaşında sıradan bir memurken, Mustafa Reşit Paşa için yazdığı kasideden itibaren, tarafını hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde belirlemiştir. Her ne kadar çağdaşları henüz ne ile karşılaştıklarının tam olarak farkında olamasalar da, Şinasi, kendisini kibirli tavırlarıyla kabul ettiren ve emin adımlarla ilerleyen aklın ve bireyciliğin¹⁶ saiki olduğu Rasyonalist Batı Medeniyetine taraf olmuştur.¹⁷

Şinasi Avrupa'da yakından tanıdığı felsefi akımların “Din”le kaçınılmaz bir hesaplaşmaya sürüklediği gerçeğini fark eden ilk Tanzimat edebiyatçısıdır.¹⁸ Onun özellikle Fransa'da aldığı eğitimi süresince dönemin “*Rasyonalizm*”, “*Pozitivizm*” gibi hâkim felsefi akımlarıyla karşılaştığı muhakkaktır. Her ne kadar Şinasi de bu tür felsefi akımlardan biri ya da birkaçı üzerinde yoğunlaşmış olmasa da Fransa'da bulunduğu yıllarda çok daha yakından tanıma imkânı bulduğu ve kendi düşüncesine uygun addettiği rasyonalizmi ziyadesiyle önemsemiştir. Şinasi'nin eserlerine bakıldığında da onun dine olan mesafesi hakkında bir malumat edinilebilir. Birkaç

¹⁴ Mermutlu, *Şinasi*, s.62.

¹⁵ A.g.e., s.63.

¹⁶ Oktay, Cemil, “Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.29.

¹⁷ Mermutlu, a.g.e, s.64.

¹⁸ Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s.26.

gazete yazısı haricinde “din” kavramından hiç bahsetmez. Dini terminolojinin içerisinde yer alan ıstıhlara da savunduğu fikirleri güçlendirmek ihtiyacı duyduğu sürece yer vermektedir. Mesela dinin temsilcisi olan “peygamber” hakkında neredeyse hiçbir cümleye rastlayamazsınız. Ahmet Hamdi Tanpınar, Şinasi’nin “*müntehabat-ı eşar*”ı için “*Mesela bu küçük divan, bizde belki de ilk na’atsiz divandır*”¹⁹ derken Şinasi’nin hem eski divan geleneğine hem de bizzat peygamberin temsilcisi olduğu dine bir mesafe koyduğunu ima eder. Onun eserlerinde “*Tevekkül*”, “*Kader*”, “*Taassup*”, “*İbadet*” gibi dini kavramlar göze çarpmaktadır ama bütün bu kavramlar anlamları yeniden yorumlanarak yer almaktadır. Bu ve buna benzer kavramların önemli olanlarına eserlerinde din anlayışını sorgularken değineceğimiz için burada bir kere daha tekrar etmeyeceğiz.

Anladığımız kadarıyla Şinasi dine dair kavramları yeniden yorumlamakla yetinmemektedir. Akli hemen hemen tüm eserlerinde yer verecek derecede önemseyen bir düşünürün söz konusu aklın bayraktarlığını yapacağı da muhakkaktır. Tahmin edileceği gibi bu yolda, niyeti ve tahakküm ettiği sınırlarıyla belirgin bir engel olarak değilse de, güçlü varlığıyla onu duraksatan ve tereddüde sürükleyen etkili bir unsur olarak karşısına çıkan “*Din*” ile hesaplaşmaya girmesi de elbette kaçınılmaz olacaktır.²⁰ Özellikle Batı düşüncesinde belirgin bir şekilde göze çarpan bu yöndeki eğilimin birebir taklit edilmesinin çok daha ötesinde bilinçli bir gayret olarak ortaya çıkan bu tavır Şinasi’nin ileri sürdüğü fikirleri savunurken ne kadar da pervasız olduğunu gösterir bir örnektir.

Şinasi’nin, Fransa’da edindiği dostlarından biri olan Littré’nin, Comte’un “*İnsanlık dini*” modelini benimsediğini ve teolojiyi topyekûn reddettiğini öğreniriz.²¹ Şinasi, buna rağmen din anlayışında, üzerinde en çok etkisi olan Voltaire’dan etkilenerek teolojiye olumsuz herhangi bir tepki göstermez. Şinasi’nin, Littré ile dil haricindeki meselelerde de fikir teatisinde bulduklarını düşünürsek din yorumundan kısmen de olsa etkilenmesi muhtemel olabilecektir. Ama onun din meselesinde asıl örnek aldığı kişi Voltaire’dir.

¹⁹ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.205.

²⁰ Mermutlu, *Şinasi*, s.186.

²¹ Mermutlu, *Şinasi*, s.47.

Çağdaşlarının çoğunun aksine uzlaştırıcı bir tavrı tercih etmekten²² ziyade, çok daha keskin bir alana mevzilendirdiği düşüncelerini savunarak dine mesafeli durmakta ısrar eden Şinasi'nin din anlayışı elbette Tanzimat'la birlikte ciddi bir şekilde zihinleri meşgul etmeye başlayan modernlik-din çatışmasının²³ bugüne kadar süregelen öyküsünde konuya ilişkin farklı açılımlar getirebilmek açısından önemlidir. Onun din anlayışının diğer çağdaşlarından farklı olduğu husus²⁴ o dönem düşünürleri ve yazarlarının çeviri yaparken yöneldikleri Batılı düşünürlerden de anlaşılabilir. Mesela felsefe ve düşünce tarihi alanındaki ilk çevirilerin neden hep Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanma devri düşünürlerinden yapıldığı sorusu önemlidir. Fransız Devriminin getirdiği yeni ideolojiden haberdar olan Osmanlı aydını bu ideolojinin öncülüğünü yapan düşünürlerin Katolik Hıristiyanlığa karşı mesafeli tavırlarını yanlış yorumlamakta ısrar etmişler ve İslam'ın bundan etkilenmeyeceğini düşünmüşlerdir.²⁵

Oysa söz konusu düşünürlerin tavırlarının özelde Hıristiyanlığa olsa da genel olarak dinin kendisine karşı olduğu gerçeğini ilk anlayan Şinasi'dir. Gerçekten de Şinasi yazılarında pek az yer verdiği dine dair düşüncelerinde, Tanzimat'ın değerlerinin şeriatı zedelediğini iddia ederek Batılı değerlerin yerine İslami karşılıklar aramaya çalışan Yeni Osmanlılarda²⁶ olduğu gibi romantik ve tepkisel bir tavır sergilemez. Bunun yanında çağdaşı olduğu bir takım Arap düşünürler gibi bir "Asr-ı saadet" hayaliyle de hareket etmez.²⁷ Sadece bu noktadan yola çıkarak dahi Şinasi'nin dini topyekûn bir ret çabasına girmediğini ama ona karşı mesafeli olduğunu anlayabiliriz.

Fakat ne yazık ki, Mermutlu'nun da belirttiği gibi, Şinasi bu konuda sistematik bir eser bırakmamıştır.²⁸ Haliyle biz de böylesi bir kaynak sıkıntısının söz konusu çalışma esnasında bir takım subjektif yorumlamalara ihtiyaç duyulmasını mazur ve

²² Söz konusu dönemde cari olan uzlaştırıcı tavır için bkz: Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, b.a.; Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı Tarihi*, s. 360-367.

²³ Söz konusu çatışmaya dair ayrıntılı bir yorum için bkz: Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında*, Dergah Yay., İstanbul, 2003, b.a.

²⁴ Bkz: Parlatır, *Tanzimat Edebiyatı*, s.127-288; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.315-398.

²⁵ Demir, Remzi, *Philophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi, Yeni Felsefe*, C.III, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s.29.

²⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, b.a.

²⁷ Mermutlu, *Şinasi*, s.72.

²⁸ A.g.e., s.186.

mecbur kılar kanaatindeyiz. Bu sebeple, Şinasi'nin din anlayışını sorgularken sayılı olan gazete yazıları, diğer eserleri ve şiirlerine yoğunlaşacağız.

2- Şiirlerinde Din Anlayışı

Şinasi'nin kısmen değindiği ve fikirlerini ifşa ettiği kısımlara yoğunlaşarak tutarlı bir din anlayışının olup olmadığını sorgulamak açısından şiirlerine bakıldığında ilk göze çarpan eserleri münâcâtı²⁹ ve Reşit Paşa için yazdığı kasideleridir. Şinasi Fransa'da geçirdiği yıllarda şahit olduğu birçok kavramı ilk defa olarak bu manzum eserlerinde kullanmıştır.³⁰

2.1. Akıl-Din Mukayesesi

Bilindiği gibi Şinasi, Mustafa Reşit Paşa hakkında 4 ayrı kaside yazmıştır. Şinasi söz konusu kasidelerinde, Tanpınar'ın deyimiyle medeniyetçiliğini, Batıcılığını ve kanunlardan yana olan samimi tavrını konuştırur.³¹ Şinasi Reşit Paşa için kaleme aldığı kasidelerinden biri olan 1273 tarihli kasidesinde o zamana kadar pek rastlanılmayacak kadar ciddi bir şekilde akıl-din karşılaştırması yapmaktadır. Daha kasidenin ilk mısraında dikkatimizi çeken bu çabası, yer yer silikleşerek de olsa, bütün kaside boyunca kendisini gösterir.

Dilin iradesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisândır anı eden takrîr

Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur
Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhîr³²

Yine aynı şiirin devamında aklın yol gösterici ışığına sarılarak iyi ile kötünün birbirinden ayırt edilebileceğinden bahisle İslam'daki "Feraset/Furkan" kavramına bir alternatif getirmeye çalışır gibidir. Geleneksel İslam anlayışında iyi ile kötünün ayırt edilebilmesi için yapılan ibadetlerin mükâfatı olarak mümin kullara "Furkan"ın hediye

²⁹ Münâcâtın tamamı için bkz: Ek 5, Ekler Bölümü.

³⁰ Parlatır, *Tanzimat Edebiyatı*, s.92.

³¹ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.200.

³² Kasidenin tamamı için bkz: Ek 3, 1273 nolu Kaside, Ekler Bölümü.

edildiği bilinmektedir. “Furkan” hakkı batıldan ayırt etmek demektir ve Kuran’da bu isimde bir sure mevcuttur.³³ Oysa Şinasi burada bizzat aklın –ki o zamana kadar hiç işitilmedik anlamıyla ortaya çıkan bir kavramdır bu- ışığında yoluna devam bir insanın iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edilebileceği iddiasında bulunur. Sonrasında da hiç tereddüde mahal bırakmadan devam eder iddialarına:

Kitapsız görülür sun’-ı sâni ezeli
Tutar hayatını şâhid vücûd-i Hakk’a dair

İşte böyle bir aklın varlığında “*Kitap*” pek de ihtiyaç duyulan bir şey olarak kabul edilmez. Mermutlu’nun söylediklerine bakarsak hükmü bile kalkmıştır artık.³⁴ Gerçi onun bu tavrında da İslam düşüncesinin izdüşümlerini görmek mümkündür. Şinasi’nin bu konuda, doğrudan olmasa da, dolaylı yollardan İslam tarihinde akli savunan en etkili mezheplerden biri olan Mu’tezile’den etkilendiği söylenmektedir. Fakat burada Mu’tezile’nin çok daha ötesinde bir akıl tanımlaması ile de karşı karşıya kaldığımızı aklımızdan çıkarmayız.³⁵ Çünkü Mu’tezile her ne kadar akılcı bir tutum sergilemiş olsa da hiçbir zaman “*Kitap*”ı topyekûn reddetmeye cesaret edememiştir.

Oysa Şinasi, geleneksel yöntemden çok daha farklı tanımladığı akli savunmaya ve sınırlarını belirlemeye bizzat buradan başlar. Burada şunu da hemen belirtmek gerekir ki Şinasi’nin eleştirmek gayesiyle hedef aldığı geleneğe ait her unsur hep aynı yöntemle sarsılmaya başlamıştır. O, içinde bulunduğu kapalı ortamın ve bu katı kurullarla tahdit edilen ortamdan beslenen paranoyasının sebep olduğu bir tedirginlikle doğrudan ifade etmekten kaçındığı hususlarda ortamca “*kabul görmüş önermelerden kendine en uygun olanlarını*” seçip kullanarak yorum yapmaya çalışır hep.³⁶ Bu yüzden Tanpınar haklı olarak, Şinasi’yi okurken “*çok defa bir muamma çözer gibi okumak zaruridir*” demektedir.³⁷ Mesela aklın, iyinin ve kötünün ayırt edicisi olarak tespit edildiği beyitten hemen sonraki beyitlerde sanki bilinçli bir şekilde kararından geri dönüyormuş gibidir:

³³ Kuran- Kerim ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, s.350.

³⁴ Mermutlu, *Şinasi*, s.191.

³⁵ A.g.e., s.191.

³⁶ A.g.e., s.191.

³⁷ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.190.

Erer mi hikmet-i Mevlâya akli insanın
Cihânı şâmil olur mu fûrûğ-i şem'-i münîr

Nitekim Bedri Mermutlu, Şinasi'nin böylesi oyunlarla bir muammanın arkasına gizlenerek ne yapmak istediğini çok iyi tespit etmiş ve haklı bir yargıda bulunmuştur. Ona göre Şinasi “Tanrı” düşüncesine dair fikirler öne sürerken aslında geleneksel İslam anlayışına pek de aykırı görülen bir eylemde bulunmaz. Fakat özellikle “Tanrı” düşüncesinde yoğunlaşarak anlatmak istediğini anlatmış sonra da diğer bahisleri görmezden gelebilmiştir. Onun münâcâtını yazarken münâcâtın tüm beyitlerini yalnızca 11. beyti söylemek için yazdığı söylenmektedir³⁸ ki buradaki açıklamaların ışığında bu görüşe hak vermemek elde değildir.

Takdir edilir ki İslam düşüncesi yalnızca “Tanrı”dan ibaret değildir.³⁹ Ama Şinasi durması gerektiği yerde durarak anlatmak istediğini, belki şiirde de yaptığı gibi, üsluba fazla dokunmadan anlam üzerinde değiştirmeler yaparak anlatmıştır. Şinasi “Tanrı” düşüncesinde yoğunlaşırken bile aynı müteredit tavrıyla yer almaktadır. Fakat buna mukabil geleneksel düşünceye göre çok daha pervasız bir aklın ışığı altında çalışmış ve onun sınırlarını belirlemeye kalkışmıştır.

Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezâvâr-î ibâdettir
İbâdet âna zikr ü fikr-i hâlisten ibârettir
Garaz bundan mücerret i'tirâf-î zât-ı vahdettir
Ne havf-î nâr-ı duzahtır ne şevk-î zevk-i cennettir

Klasik edebiyatta “Tehlil” Allah'ın birliğini söylemek demektir. Şinasi “Müntehabat-ı Eşarım”ına aldığı bu tehlilinde özetle şöyle der: Elbette ki tanrı tapılmaya değerdir fakat ona tapmak yalnızca onu içtenlikle düşünmek ve anmaktan ibarettir. Bunun yanında böyle bir ibadetin aslı ve niyeti onun birliğini kabul etmektir; yoksa ne cennet hevesi ne de cehennem korkusunun bununla bir ilgisi alakası olamaz.⁴⁰

³⁸ Kolcu, *Tanzimat Edebiyatı*, s. 94-95.

³⁹ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.191.

⁴⁰ Mermutlu, *Şinasi*, s.206.

Şinasi böyle söyleyerek, geleneksel İslam düşüncesinde asıl unsur olan mütehakkim ve her şeye kadir “Tanrı” anlayışına farklı bir yorum getirmeye çalışmıştır.

Şinasi'nin akıl-vahiy karşıtlığında akla önem vermesi ve onun rehberliğinde fikirlerini serdetmesinin evveliyatı yalnızca Batı düşüncesine mal edilemez. Onun Doğu kaynaklarındaki izdüşümünü takip ettiğimiz zaman geleneksel İslam düşüncesinde yer yer buna benzer, ibadete dair akli ön plana çıkararak yorumlara rastlayacağımız muhakkaktır.

Mesela henüz 17. asırda Kâtip Çelebi'de bu yorumun biraz daha ılımlı bir şekline rastlamaktayız. Kâtip Çelebi, “*Keşf-ü'z Zünun an Esâmü'l- Kütüb ve'l-Fünun*” adlı eserini yazarken daha önce örneğine 16. asrın büyük âlimlerinden Taşköprülü zade'nin “*Mevzuat-ul Ulûm*”unda⁴¹ rastlanılan bir metodu uygulamıştır. Kâtip Çelebi meşhur eserinde, Taşköprülünün kitabından yararlanmayı ihmal etmeden mevcut ilimlere yönelik ayrıntılı bir değerlendirme ve sınıflandırma yapmıştır.⁴² 19. yüzyılda Fransızca ve Latinceye de çevrilen bu devasa eserinde⁴³ akli ilimlerin önemini savunurken, akli ilimler olmadan nakli ilimlerin yapılamayacağından ve hatta dini vecibelerin bile yerine getirilemeyeceğinden söz ederek bir anlamda Şinasi'yi müjdelemektedir.⁴⁴

Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı⁴⁵ bir yana düşünce gelişiminde hep ihmal edilen doğu kaynaklarına baktığımız zaman, Kâtip Çelebi'den onun bazı kavramlarını hiç değiştirmeden kullanacak kadar etkilendiğini ve dahası onun eserlerinden birkaçını gazetesinde tefrika halinde yayınlamış olduğunu görebiliriz. Haliyle, her ne kadar fikirlerine tam anlamıyla dayanak oluşturmasa da, böyle bir gelenekten haberdar

⁴¹ Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, s.48.

⁴² Mermutlu, a.g.e., s.47.

⁴³ A.g.e., s.48

⁴⁴ Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi, Eski ile Yeni Felsefe Arasında*, C.II, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s.236.

⁴⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.89.

olduğunu anladığımız Şinasi'nin Kâtip Çelebi'yle çok yakın bir “düşünce akrabalığı” içinde olduğu görüşüne hak vermemiz kaçınılmaz olacaktır.⁴⁶

2.2. Deist Din Anlayışı

Bu çerçevede, Şinasi'nin “Tanrı”nın birliği ve ibadet hakkındaki görüşlerini açıkça belirttiği beyitte de söz konusu düşünsel akrabalığın farklı örneklerinin rahatça görülebildiği kanaatindeyiz. Fakat şüphesiz ki Şinasi'nin geleneksel İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan Kâtip Çelebi'den ayrıldığı bir nokta vardır. O, Kâtip Çelebi'nin de içinde bulunduğu söz konusu geleneksel düşüncenin kadir-i mutlak “Tanrı” düşüncesini bir anlamda sarsmıştır. Hatta böyle bir sarsıntıyla yetinmeyip onun kitaplı bir peygamber göndererek belirlediği tüm ibadet kurallarına aklın rehberliğinde yeniden bir yorumlama getirerek yok saymaya çalışmıştır. Daha da ilginç, toplum için faydacı bir tavır sergileyerek çok daha yumuşak, yetkileri kısıtlanmış ve bir anlamda pasifize edilmiş bir “Tanrı” anlayışına kapı aralamıştır. “Tanrı”nın hiç var olmaması durumunda bile, bir tanrının icat edilmesi gerektiğini söyleyen⁴⁷ ve Şinasi'nin en mühim kaynaklarından biri olan Voltaire'de de aynı tavra rastlarız.

Mermutlu'ya göre Şinasi'nin “Din” tasavvurunda tek vazgeçilmez öge ne peygamber ne de dine ait klasik ibadet ritüelleridir. O, sanki bilinçli olarak “Tanrı”dan başka her şeyi bir kenara bırakmak istiyor gibidir. Hatta “Tanrıyı mümkün olduğu kadar geniş bir perspektifle... düşünür.”⁴⁸ Çünkü her ne kadar Şinasi'nin dini terminolojiden emaneten aldığı “*ispat*”, “*burhan*”, “*şahadet*” kavramlarına yer verilmişse de “*iman*”dan söz edildiğine rastlanılmamıştır.⁴⁹

Şinasi'nin münâcâtının 11. beytine daha dikkatli bakıldığında Mermutlu'nun bu iddiasında pek de haklı olmadığı görülebilir. Gerçekten de beyit ilk okunduğunda, Şinasi “*Vahdet-i zatına aklımca şehadet lazım*” diyerek imanı bir kenara koymuş gibi görünür. Fakat biraz daha dikkatli okunursa aslında Şinasi'nin, Mermutlu'nun kastettiği gibi “*iman*” kavramına karşı bilinçli bir tavrı söz konusu olmadığı anlaşılabilir

⁴⁶ Mermutlu, *Şinasi*, s.65.

⁴⁷ Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Yayınları, Bursa, 2002, s.10.

⁴⁸ Mermutlu, a.g.e., s.208.

⁴⁹ A.g.e., s.208.

kanaatindeyiz. Çünkü İslami literatürde “*şehâdet*” kelimesi, bir anlamda, imanı da karşılamaktadır. “*Kelime-i tevhid*”i en önemli örneği olarak gösterebileceğimiz “*şehadet*” kelimesi imanın yerine de kullanılmaktadır.

Şinasi'nin, “*Müntehabat- Eşarım*”ına aldığı münâcâtında yukarıda anlatmaya çalıştığımız akılcı tavrıyla yer aldığı muhakkaktır. “*Tanrı*”nın varlığına objektif bir delil getirerek aklıyla da ona iman etmek istemektedir. Bu tutum pek de yeni bir şey değildir aslında. Mesela Ziya Paşa'da da aynı tavra rastlarız.⁵⁰ Oysa geleneksel şiire bakıldığında “*Tanrı*”nın varlığından şüphe edilmesi ve akli olarak ispat edilmesi gibi bir mesele yoktur ortada. Tasavvufun ikiz kardeşi olan klasik şiirde aklın karşısında aşk vardır.⁵¹ Fakat Ziya Paşa'nın aksine bu ispat meselesi Şinasi'nin kafasını epey bir kurcalamışa benzemektedir. Ya da burada da onun hemen tüm şiirlerinde gördüğümüz o bilinçli tavrı söz konusudur.

Varlığım Hâlik'imın varlığına şahittir

Gayrı bürhân-ı kâvi var ise de za'iddir

Şinasi “*Müntehabat-ı Eşarım*”ına aldığı “*müfred*”inde şöyle demektedir: Benim kendi varlığım bizzat tanrının varlığına şahittir, bundan ayrı kuvvetli deliller var ise de gereksizdir. Şinasi'nin özellikle ikinci beyitte kendisinden gayrı tüm delilleri gereksiz görece kadar güvendiği “*Ben*” aydınlanma düşüncesinin en önemli figürlerinden biri olan Descartes'in “*evidentia*”sını (kesin bilgi) hatırlatmaktadır.⁵² 17. yüzyıl düşüncesinin ve Rönesansın temelini atan Descartes, meşhur kartezyen metoduyla tanrıya varana dek şüphe edilebilecek her şeyden şüphe ederek kesin bilgiye varır. “*Evidentia*” olarak adlandırdığı bu bilgi şüphe edenin yani kendisinin varlığından şüphe edemeyeceği bilgisidir.⁵³ Ve böylece dünyayı anlamak için ihtiyaç duyulan bilgi sistemi yeniden kurulur. Elbette “*Tanrı*” da burada yerini almıştır. Şinasi burada kendi varlığını geride kalan tüm delilleri gereksiz kılacak kadar kuvvetli bulmasının Descartes'in felsefesindeki karşılığı “*Evidentia*”dır. Yani bu tutum, 17. yüzyılla birlikte canlanmaya başlayan Batı düşüncesinin ürünüdür.

⁵⁰ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.318.

⁵¹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, s.21.

⁵² Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s.263.

⁵³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.263.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Descartes'in "*Evidentia*" ile birlikte vardığı yer "*Cogitare*"dir. "*Cogitare*"nin bir anlamda "*Bilinç*" olarak kullanıldığını da düşünürsek⁵⁴ Descartes'in rasyonalizmine ulaşmış oluruz. Ondan çok daha önce Kopernikus, kendi sisteminde insanın evrenin sonsuzluğu içinde bir zerre olarak değerlendirirken, Descartes'le beraber insan yeniden evrenin merkezi olmuştur.⁵⁵

İşte tam da burada Şinasi'nin akla ve rasyonalizme verdiği önemi hatırlamak gerekir. Şinasi'nin şüphesiz ki genelde dinin, özelde ise geleneksel İslam düşüncesinin en önemli unsuru olan "*Tanrı*"nın varlığını kendi varlığıyla delillendirmeğe çalışması o zamana dek görülmüş bir şey değildir. Elbette aklın rehberliğinde tanrının varlığına deliller arama hususunda İslam düşüncesinde de çeşitli örnekler mevcuttur.⁵⁶ Çok erken dönemlerden itibaren "*Tanrı*"nın varlığını akıl yoluyla ispat etmeye çalışan İslam âlimlerinin kullandığı; kelimeler ve felsefe risaleleri arasında kaybolmaya yüz tutmuş bu yöntemi yeniden ortaya çıkarırken Şinasi'nin tavrı çok daha farklıydı. İslam âlimlerinin aksine şiirin yetiştiği toprakların asıl sahipleri olan mutasavvıflar ise bu konulara pek girmemişlerdir.⁵⁷ Şinasi, tam da burada İslam âlimleriyle yolunu ayırarak "*Tanrı*"nın varlığı problemini tartışmak için çok daha provakatif ve popüler bir zemine; yani şiire yöneliyordu.

Diğer eserlerinde de hemen hemen aynı tavırla boy gösteren Şinasi "*Münâcât*"ında İslam âlimlerinin aksine Kuran ve sünnete bağlılık kaygısı taşımamaktaydı.⁵⁸ Böylesine kaygısızca fikirlerini söylemeye çalıştığı tüm şiirlerinde olduğu gibi bu şiirindeki söylemiyle de hem rasyonalizme olan taraftarlığını şüpheye mahal vermeyecek derecede belli etmiş hem de '*ben*' kavramına yaptığı vurgudan dolayı Tanpınar'ın dediği gibi, edebiyatımızda ilk defa '*Yeni insan*' yani "*Birey*" olarak boy gösteren yazar olmuştur.⁵⁹

⁵⁴ A.g.e., s.263.

⁵⁵ A.g.e., s.263.

⁵⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1983.

⁵⁷ Mermutlu, *Şinasi*, s.209.

⁵⁸ Mermutlu, *Şinasi*, s.209.

⁵⁹ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı Tarihi*, s.208.

Şinasi, “*Müntehâbat-ı Eşarım*”ın başında yer alan münâcâtında geleneksel yönleme riayet ederek “*Tanrı*” övgüsüyle başlar şiire. Fakat o zamana dek pek rastlanılmamış, yeni bir şeyler vardır bu şiirde. Hem geleneksel insanı rahatsız eden, hem de Namık Kemal örneğinde olduğu gibi “*ilahi bir kelim*” olarak insana umut veren bir şeyler vardır.⁶⁰

“*Münâcât*”ın içeriğine baktığımızda Şinasi’nin dine bilinçli ve mesafeli yaklaşımına ışık tutacak örneklerle karşılaşmaktayız. Her şeyden önce usul bakımından, en azından bir yere kadar uyduğu o geleneksel yönleme sıra peygamberi ve din büyüklerini övmeye geldiğinde son verir. Onun bu yaklaşımından anlamamız gereken husus şudur: Şinasi “*Tanrı*” ile “*Din*” kavramları arasında hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar açık bir şekilde bilinçli bir ayırım gözetmektedir. Böylesi açık bir tercihi not ettikten sonra Şinasi’nin münâcâtına geçebiliriz:

Hak tealâ azamet âleminin pâdişehi
Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi

Fransız aydınlanmasının en etkin düşünürlerinden biri olan Voltaire’in “*Tanrı*” düşüncesine karşı tavrı açıktır. Şinasi’nin de etkilendiği bu ünlü Fransız düşünür bilimin din, imanın da aklın üzerindeki tahakkümüne karşı olan Aydınlanma düşüncesinin⁶¹ en önemli temsilcilerindendir. 18. asırdan itibaren kilisenin ve dinin karşısında aklın tarafını tutan Avrupalı düşünürlerden⁶² biri olarak Tanrı’yı kilisenin ve dinin tekelden kurtarmak ister ve dinden kaynaklandığını iddia ettiği dogmaların birçoğunu reddederek yalnızca “*Tanrı*” inancını muhafaza eder.⁶³

Böylece Şinasi’nin daha münâcâtının ilk beytinde, elbette ki Voltaire’den etkilenecek, Tanrının devletinin herhangi bir başkenti yani temsil edildiği dünyevi bir kurum olamayacağını söyler. Her ne kadar, ilk bakışta geleneksel şiir üslubuna riayet ederek “*Tanrı*”yı övdüğü zannedilse de gerçek farklıdır. Şinasi, böylesi bir tanımlamayla “*Tanrı*”yı var olan dünyanın ötesine hapsedmeye çalışır. Bu aydınlanmacı

⁶⁰ Tanpınar, a.g.e., s.19.

⁶¹ Kaya, Yalçın, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, Tıglat Mat., İstanbul, 2000, s.10.

⁶² Bayet, Albert, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, Çev. Cemal Süreyya, Varlık Yayınları, İstanbul, 1970, s.92.

⁶³ Mermutlu, *Şinasi*, s.194.

düşüncenin ışığında başladığı münâcâtının sonraki beyitlerinde daha önce hiç görülmediği şekilde akli mazeret göstererek tanrıyı sorgulamaktan çekinmez.

Vahdet-î zâtına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât – ibâdet lâzım
Göremez zâtını mahlûkunun âdi nazarı
Hisseder nurunu ammâ ki basîret basarı

Şinasi bütün bu beyitlerde “*Tanrı*”nın varlığı hakkında yaptığı sorgulamalardan pişmanlık duyduğunu ve sonunda bundan dolayı gazabından endişelendiğini anlatmaktadır. Fakat hemen sonrasında Bektaşî meşrep bir tavır sergiler. Söz konusu pişmanlığı pek fazla uzatmayarak “*Tanrı*”nın çok merhametli olduğunu ve onun rahmetinin burada işlediği günah bir yana, işlenen tüm günahlardan da daha büyük olduğunu söylemektedir.

Mehmet Kaplan Şinasi’nin bu telaşını fark ederek, şairin hiçbir hazırlığa gerek duymadan korkusunu ve günahını anlatmağa koyulduğundan söz eder. Fakat onu isyana ve sonrasındaki pişmanlığa sevk eden şeyin ne olduğunun belirsiz kaldığından yakınıdır.⁶⁴ Bizce Şinasi bu belirsizliği bilerek tercih etmiştir. O aslında şiirinde kendisini “*Tanrı*”nın karşısına koyarak onun hakkında sahip olduğu fikirleri eski üslubun muğlâklığına sığınarak söylemek istemiştir.

Aslında münâcâtın geneline baktığımızda Şinasi’nin pek aykırı bir şey söylediği düşünülmemeyebilir. Fakat burada yer alan bütün bu beyitleri peş peşe okurken şair tarafından özellikle tercih edilmiş belli belirsiz lakayt bir üsluba gözümüz takılır. Gibb, onun yeni bir nesir dili yaratma hassasiyetinden bahsederken burada farklı bir şekilde konu ettiğimiz lakayt ve alaycı üslubunun tüm şiirlerinde yer aldığından söz eder.⁶⁵ Mehmet Kaplan da hemen hemen aynı fikirdedir. Şinasi’nin dil üzerine geliştirdiği düşüncesinin ardında bir kültür ve ideolojinin olduğundan söz etmektedir.⁶⁶ Bu ideoloji ya da üslup ve tavır sanki etrafındaki diğer tali unsurları bilinçli bir şekilde görmezden gelerek sadece “*Tanrı*”ya odaklanmış gibidir. Bu çerçevede tasavvuftaki Rind-Zahid

⁶⁴ Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, s.22, 23.

⁶⁵ Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, s.531.

⁶⁶ Kaplan, a.g.e., s.34.

çekişmesindeki rindane dili de andıran bu beyitlerde batıl inançlardan arındırılmış bir “*Tanrı*” inancını savunan deist bir yorumun da mevcut olduğu iddiası dikkat çekicidir.⁶⁷

Burada bir diğer dikkat çekici husus da Şinasi’nin, “*Tanrı*”nın varlığını anlayabilmek konusunda aklın zafiyetini dile getirmiş olmasıdır. Kaplana göre, en azından bu beyitte, yeniden geleneğe dönmüş olduğunu anlarız. Fakat şiirin geneline bakıldığında böyle bir yargıya varılamayacağı açıktır.⁶⁸

Sırası gelmişken, yine bu münâcâtla ilgili olarak bir hususu daha belirtmek gerekir kanaatindeyiz. Tanzimat edebiyatında “*Tanrı*” ve “*İman*” problemlerini ilk ortaya atan Şinasi değildir elbette. Farklı seviyelerde de olsa aynı problemi Sadullah Paşa, Ziya Paşa, Akif Paşa gibi edebiyatçı ve şairler de yaşamıştır.⁶⁹ Mesela Tanzimat öncesi yenilik taraftarlarından sayılan Akif Paşa; Münif Paşa ve Ethem Pertev Paşa ile birlikte Tanzimat edebiyatını müjdeleyen yazarlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ Şinasi’yi öncelediğini düşündüğümüz Akif Paşa’nın, biraz da kişisel hırslarının etkisinde kalarak yazdığı ve tasavvuftaki Allah’ta yok olma (fena fillah) kavramının aksine bir yokluk tasavvurundan söz ettiği Âdem Kasidesinden⁷¹ bu yana “*Tanrı*”ya karşı ilk defa bu kadar sıra dışı ve geleneksel çizgiyi zorlayıcı bir şiir yazılmıştır. Aslında her iki şiirin de ait olduğu geleneğe bakıldığında yokluğun yüceltilip, varlığa mesafeli durulduğu görülmüştür. Fakat Şinasi’nin münâcâtı geleneksel şiir tarzından ciddi bir kopmayı göstermiş ve ilk defa “*Tanrı*”yı kâinata katarak anlatma çabasının bir örneği olarak kabul edilmiştir.⁷² Ayrıca Ali İhsan Kolcu bu şiir için “*Adem Kasidesiyle başlayan “Çözülme” psikozunun dışı vurduğu ilk metindir*”⁷³ demektedir.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Voltaire’in din anlayışından etkilendiği anlaşılan Şinasi’nin, zamanla İslam düşünce tarihinde de Razi ve Ravendi gibi örneklerinin olduğunu bildiğimiz⁷⁴ vahyi ve peygamberi reddeden deist bir anlayışa kaydığı görülmektedir. Bedri Mermutlu, Onun böylesi bir anlayışa nasıl bir süreç

⁶⁷ Mermutlu, *Şinasi*, s.198.

⁶⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, s.22.

⁶⁹ Kolcu, *Tanzimat Edebiyatı*, s.83.

⁷⁰ Andı, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türk Edebiyatı*, s.12.

⁷¹ Andı, a.g.e., 12-13.

⁷² Kaplan, a.g.e., s.18.

⁷³ Kolcu, a.g.e., s.96.

⁷⁴ Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1994, s.65.

sonrasında sahip olduğundan söz ederken bir yanıyla İslam düşüncesindeki muhalif kanada yaslandığını diğer yanıyla da 18. asır Aydınlanma düşüncesine dayandığını iddia eder.⁷⁵

Yine aynı yazar, Şinasi'nin dine dair hususlar barındıran şiirlerindeki asıl amacın deist bir açılımla dinin ve dogmalarının ötesinde yalnızca “Tanrı”nın var olduğu bir dünyaya yönelmek olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Bu kadar dikkat çekici bir yargıya bütünüyle kayıtsız kalmak elbette mümkün değildir. Fakat Kaplan'ın zikrettiği gibi Şinasi'nin dine böylesi bir yaklaşım sergiliyor olması toplumun manevi dokusuna zarar verdiği düşüncesi⁷⁷ pek de geçerli değil kanaatindeyiz. Çünkü kendisini ilgilendiren güncel yanıyla da olsa din hakkında, en azından, Şinasi'nin yaptığı gibi, bir anlamda, akademik ve örtük bir tartışmanın toplum bünyesinde karşılık bulabilmesi için belki bugün bile yeterince bilgilendirilmiş bir toplumdan söz edilemez.

2.3. Dini Terminolojiden Siyasi Metaforlara

Şinasi'nin, böylesi zor anlaşılır bir üslubun ardına gizlediği fikirlerini hayata geçirme hususunda güvendiği tek kişi olan Reşit Paşa için toplam dört kaside yazdığını söylemiştik. Daha önce 1273 tarihli kasidesinden örneklerle yer vermiştik. En az onun kadar meşhur bir diğer kasidesi de 1274 tarihli kasidedir.⁷⁸ Tüm kasidelerinde olduğu gibi bu kasidesinde de dini terminolojiyi kullanarak Reşit Paşa'yı övmektedir. Mermutlu münâcâtı ve kasideleri karşılaştırırken bir hususa dikkat çeker. Şinasi her iki manzumesinde de “Padişah” ve “Resul” kavramlarını çok titizlikle kullanır. Şinasi kasidede peygamberi, münâcâtında ise padişahı görmezden gelerek sanki başka bir hakikati işaret ediyor gibidir. Mermutlu'ya göre Şinasi, bu görev ve makamları kendine göre asıl sahiplerine vermektedir. Böylece Şinasi'nin padişahı söz ederken “Tanrı”, peygamber'den söz ederken de “Medeniyet Resulü”nü kastettiğini anlarız.⁷⁹

⁷⁵ Mermutlu, *Şinasi*, s.195.

⁷⁶ A.g.e., s.196.

⁷⁷ Kaplan, Mehmet, “Büyük Reşit Paşa ve Şinasi” Hareket Dergisi, alıntılıdığı yer Mermutlu, a.g.e., s.196.

⁷⁸ Kasidenin tamamı için bkz: Ek.2, Ekler Bölümü.

⁷⁹ Mermutlu, a.g.e., s.212.

Buradan yola çıkarak söyleysek, Şinasi, Tanpınar'ın vurguladığı gibi doğrudan doğruya ne padişahı ne de rejimi hedef alacaktır. “*Esaret*” kelimesini sıklıkla kullanır ama “*Hürriyet*” kelimesine itibar etmez gibi görünür. Zulüm ve esarete yüklenirken onların arkasında da taassup ve cehaletin olduğunu söyleyerek bu zincirlerden kurtulunması gerektiğini söyler.⁸⁰ O halde Bedri Mermutlu'nun “*Padişah*” “*Resul*” kavramlarını açıklarken kullandığı metodu “*Zulüm*” “*Esaret*” ve “*Taassup*” kavramları için kullanabiliriz. Şinasi zulüm ve esaret derken saltanatı, taassup derken de dini hedef almıştır.

Gelelim zât-ı Reşîd'in şerefi mebhasine
Söz mü var devleti ihyaya olan meb'asine
Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki hemân
Ahdini vakt-i sa'adet bilir ebnâ-yı zamân
Ne acep nâtık-ı i'câz-ı hikemdir dehenin
Âyet-i beyyinedir âleme her bir suhenin
Millet de vücûdun ulu bir mu'cizedir
Bunu fehmeylemeyen müdrike-i âcizedir
Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl ü irfânını derk eylemez Eflâtun'lar

Şinasi'nin Reşid Paşa'yı överken tercih ettiği mübalağalı üslupta da aynı tavır söz konusudur. Şair'in Reşid Paşa için yazdığı kasidelerinde “...*sadece herhangi bir vezir methedilmez, asırlardan beri sürüp giden bir ruh tembelliği sarsılır; geleneğin, müphemîn dünyasından, aklın ve aydınlık düşüncenin dünyasına*” geçilir.”⁸¹ Şinasi'nin bu kasidesinde Reşid Paşa'yı bir “*Medeniyet resulü*” olarak değerlendirirken bir kere daha, hala eskinin dilini kullanan ama yeni ve hiç söylenmedik şeyler anlatmak isteyen o şairle karşılaşırız.

⁸⁰ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.200.

⁸¹ A.g.e., s.198.

Her ne kadar Tanpınar onun açık bir şekilde rejim değişikliği tavsiyesinde bulunmadığını söylese⁸² de bu kasidelerinde Şinasi başlı başına bir dünya –ya da daha dar anlamıyla rejim- değişimi istemektedir. Çok değil biraz evveline gittiğimizde, Şinasi'nin savunduğu rejim değişimini, çok ilginçtir, Reşid Paşa'yı henüz Fransa'da istikbali parlak bir sefirken İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'a bir muhtıra olarak takdim ederken görürüz.⁸³ Fransızca yazılan bu belgede “*système immuablement établi*”⁸⁴ diye bir cümle geçer. Mahiyeti aşikârdır; Muhtıranın bir başka yerinde hükümdarın mutlak yetkesini (tyrannie) zulüm olarak değerlendirdiğine göre, kastettiği şey bir nevi meşrutî, belki de daha farklı bir yönetim anlamına gelmektedir.⁸⁵

İşte tam burada duraklayıp Şinasi'nin yukarıdaki beyitlerine yeniden bakarsak söz konusu düşüncelerin şiirde aynen belirdiğini görürüz. Şinasi şiirinin her satırında kendisini hissettirir görünen dini terminolojiyi çok farklı bir biçimde belki de tam da onu ve tabî ki ona yaslanan saltanatı sarsmak için kullanmıştır. Bilindiği gibi Osmanlı Devletinin sultanı geleneksel Sünnî İslâm anlayışına göre yetkiyi Tanrı'dan almakta ve onun bu dünyadaki vekili olarak kabul edilmektedir.⁸⁶ Modern dönem öncesinde iktidarın kutsallığına bir örnek olarak görülen bu durum⁸⁷ Reşid Paşa'nın Fransızca yazılan muhtırasında ve Şinasi'nin bir kısmını yukarıya aldığımız kasidesinde açıkça eleştirilmekten kaçınılmamıştır. Hatta “*Bildirir haddini Sultana senin kanunun*” mısraında dönemin diliyle mukayese edildiğinde epey de iddialı bir şekilde belirtilmiştir. Şinasi'nin şiirindeki bu yeni ve haddinden fazla sivri üslup Şerif Mardin'in deyimiyle kayıtsız kalınamayacak bir küstahlıktır.⁸⁸

Her ne kadar sınırlarını zorlayan örnekleri olsa da dinin ölçülü hoşgörüsüne sığınarak hayatiyetine devam eden şiir artık tamamen yön değiştirmiş ve Şinasi'nin mihmandarlığında eski huzurlu günlerinden ağır ağır uzaklaşmaya başlamıştır. Onun

⁸² Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.200.

⁸³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 213.; Bailey, F.Edgar, “Palmerston ve Osmanlı Reformu, 1834-1839”, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, s.199-240.

⁸⁴ Değiştirilemeyecek bir biçimde yerleştirilmiş bir dizge(sistem) Bkz: Berkes, a.g.e., s. 213.

⁸⁵ Berkes, a.g.e.. s. 213, 214.

⁸⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.302-303.

⁸⁷ Geleneksel dönemde iktidarın kutsallığı konusunda epey faydalı bir çalışma için bkz: Evola, Julius-Cahoone, Lawrence E., *Modern Dünyaya Başkaldırı*, Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

⁸⁸ Mardin, Şerif, “Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, s.44.

“akıl”, “kanun”, “hak”, “adalet”, “millet”, “devlet”, “medeniyet”, “reis-i cumhur”⁸⁹ gibi o zamana kadar eski şiirin coğrafyasında hiç görülmeyen, yeni ve devrin en revaçta olan kelimelerini kullanarak baştan çıkardığı şiir ve karisi artık çok daha pervasız fakat o ölçüde de huzursuzdur.

Şinasi büyük bir bölümüne Reşid Paşa’nın etkisiyle sahip olduğu fikirlerini müteredit ama yer yer savurgan bir cömertlikle bütün şiirlerine serpiştirmiş ve belki de ilk defa -tabî ki Osmanlı coğrafyasında- edebiyatı kamuoyuna ulaşacak bir araç olarak kullanmıştır. Osmanlı şiiri üzerine yazılmış en temel eserlerden birinin sahibi olan E.J.W. Gibb’in “*Ulemanın elinde bir oyuncak menzilesinde olan edebiyatı, milletin ahlakı ve entelektüel terbiyesi için bir vasıta haline getirdi. Bunu garptan aldığı dersle yapmacığın yerine tabiiyi koyma ve söyleme tarzını, söylenecek şeyin emrine vermekle yaptı... Bu neticeyi elde etmek için mevcut edebiyatın lisanını değiştirmesi lazımdı. Şinasi bunu hissetti ve bu değişimin çizgilerini kararlaştırdı*”⁹⁰ ifadeleri bunu çok güzel açıklamaktadır.⁹¹

Başka bir bahiste, Mehmet Kaplan, Şinasi’nin “*Münâcat*”ı ile ilgili kaleme aldığı yazılarında ilginç yorumlamalarda bulunur; “*Tanrının kudretini göstermek için teferruata inerler, hemen bütün mahlukları sayarlardı: Öküz, Vaşak, Yılan, Örimcek, İpek böceği, kuşlar, bitkiler, buğday, ağaçlar ve çiçekler, çimen; kıymetli taşlar; inci, misk, şeker ve bal... Sonra peygamberlerin mucize ve hayatlarından: İsa, Musa, İbrahim, İsmail, Süleyman, Zekeriya! Bu varlıklardan her biri şair için mazmun yapma vesilesi idi.*”⁹² Tabii bütün bu unsurlar asıl anlatılması gerekeni puslu bir perdenin arkasına itiyor gibi görünüyordu. Eskinin feraset sahibi mümini bu puslu ortamda yolunu bulabilecek pusulaya sahiptir belki. Fakat ya yeni insan; O bütünüyle –hiç değilse Şinasi’nin şiirlerinde böyledir- şüphelerinin tarassudu altındaydı ve bir şeylerini yitirmiştir.

⁸⁹ Parlatır, Tanzimat Edebiyatı, s.100; Gariper, Yeni Türk Edebiyatı, s.42.

⁹⁰ Gibb, E.J.W., “*History of Ottoman Poetry*“, alıntılандığı yer, Tanpınar a.g.e., s.198.

⁹¹ Şinasi’nin dil meselesi hakkında Şerif Mardin’in İslâm’ın “*esotericism*” ine dayandırarak yaptığı yorumlar ilginç olduğu kadar, önemlidir de. Bilginin hiçbir ayırım yapmadan herkesin ulaşabileceği hale getirilmesinin sakıncalı olacağına dair düşünce bir nebze ortaçağ Hıristiyanlığının bilgiye karşı tutumunu hatırlatmakla birlikte, faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bkz: Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.294 v.d.

⁹² Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999, s.257.

İşte tam da burada yine Kaplan'a dönersek; Şinasi “*Her şeyden önce, eski münâcâtları dolduran malzeme yığınınu ayıklıyor. Tanrı fikrini yeryüzüne ait teferruatlarla değil, kâinatın bütünlüğü içinde ortaya koyuyor. Gayesi, sanat göstermekten ziyade “Tanrı” ile kâinat arasındaki münasebeti anlatmaktır. Bundan dolayı fikri örten ve dağıtan kelime oyunlarını da bırakıyor. Minyatüre çok benzeyen eski münâcâtların karşısında Şinasi'nin münâcâtı sade çizgilerle yapılmış bir desene benzer.*”⁹³

Ahmet Hamdi Tanpınar “*Şinasi bu kasidelerinde medeniyetten bir din gibi bahseder,*”⁹⁴ demektedir. Fakat hemen sonrasında “*Hiç olmazsa kıyas ve ikâmelerini dinin lügatinden alır.*”⁹⁵ cümlesini ekleyerek, bir anlamda, iddialı bir kelam etmekten çekindiğini gösterir. Yazının devamında bu tespitin gerçekten de doğru anlaşıldığını görürüz. Tanpınar Şinasi'nin akli daima ön planda değerlendirildiğinden bahsettikten sonra, “*Fakat bunlar ufak çizgi değişimleridir. Sistemin bütününe bakılınca, Şinasi'nin istediği şeylerin hepsi birden eskilerin “Emr-i bil'ma'ruf nehyi an'il-münker” inden başka bir şey değildir*”⁹⁶ diyerek neredeyse bizi haklı çıkarır.

Garip olan şudur; sanki Tanpınar da Şinasi hakkında bir karara varamamış gibidir. Mesela Tanpınar aynı kitabının hemen birkaç sayfa sonrasında, Şinasi'nin hiçbir dini meseleye temas etmediğini yazar ve divanında Peygamber'in ismine tesadüf edilmediğini ekleyerek bu küçük divanın edebiyatımızdaki ilk na'atsiz divan olduğunu iddia eder.⁹⁷

Oysa bu konuda ilkin Şerif Mardin ve sonrasında Bedri Mermutlu, tabî ki bize göre, çok daha tutarlı ve isabetli yargılarda bulunabilmişlerdir. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu adlı kitabının Şinasi'ye ayırdığı sayfalarında, onun Osmanlı aydınları arasında tam anlamıyla ilk “*aydınlanma adamı*” olduğu iddiasını epeyce vurgulamaktadır.

⁹³ Kaplan, *Şiir Tahlilleri.*, s.33.

⁹⁴ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.201.

⁹⁵ A.g.e., s.201.

⁹⁶ Tanpınar, *19 Asır Edebiyatı*, s.201.

⁹⁷ A.g.e., s.204.

Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl ü irfânını derk eylemez Eflâtun'lar⁹⁸

Reşid Paşa için yazılan 1274 tarihli kasideden yola çıkarak yine aynı tonda devam eder; “Ancak, Reşid ile Newton arasında yapılan karşılaştırma ve mükemmelliğin ölçüsü olarak Newton'un seçilişi, Şinasi'nin Batı rasyonalizmi ile yakınlığının derecesini gösterir. Aynı konuda Şinasi'ye göre, insanoğluna bahşedilen en önemli ihsan “akıl” idi. O ancak böyle bir ilahi ihsanın ışığı altında, “dil öğrenme kâbiliyeti”nin ilahi olarak değerlendirilmesi anlamlı olabilir, demektedir. Bu, muteber İslamî görüşe dolaylı bir saldırı idi ki, bu görüşe göre, dil esas olarak, Allah'ı övmek ve O'nun kelamını yaymak için kullanılır.”⁹⁹

Mermutlu ise daha önce de söz konusu ettiğimiz Şinasi'nin deist tavrı üzerinden yola çıkarak kayıtsız kalınamayacak yargılarda bulunur. O, hem Tanpınar'ın gösterdiği tereddüdü göstermez hem de Şerif Mardin'den çok daha kesin ve cesur yargılarda bulunur. Şinasi'nin doğrudan doğruya etkilendiğini düşündüğü Fransız düşünürlerden alıntılar yaparak Tanpınar'ın civarında dolaştığı fakat güçlendiremediği iddiayı muhkemleştirir.

Olmuş insana taassup bir onulmaz illet
Hüsn-i tedbirin ile kurtulur andan millet¹⁰⁰

Mermutlu ilkin, Reşit Paşa için yazdığı 1274 tarihli kasidesindeki bu beyti alıntılararak “taassup” üzerinde durur. Özellikle rasyonel aklın mihmandarlığında dinleri eleştiren ve hemen akabinde deizme kapı aralayan düşünürlerin taassubu hemen hemen dine benzer bir anlamda kullandığı iddiası malumdur.¹⁰¹ Mermutlu da böyle bir iddiayı, Voltaire'den alıntılıdığı meşhur cümleyle güçlendirerek yoluna devam eder. “Dünyada taassupla lekelenmemiş din yoktur.”¹⁰² Şinasi'nin Voltaire'in bu görüşünden haberdar olduğu ve hatta etkilendiği muhakkaktır. İşte burada Mermutlu her ne kadar çok yeni bir şey söylemiyor olsa da, iddiasının arkasında durarak Tanpınar'ın bir adım

⁹⁸ Kasidenin Tamamı için bkz: Ek 2, Ekler Bölümü.

⁹⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.298 v.d.

¹⁰⁰ Kasidenin tamamı için bkz: Ek 2, Kaside 1274.

¹⁰¹ Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, s.94.

¹⁰² Mermutlu, *Şinasi*, s.199; ayrıca Voltaire'in söz konusu cümlesi için bkz: Voltaire, F.M.A., *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, M. Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993 C.III., s. 39.

ötesine geçebilmektedir. Ona göre Şinasi, 1274 kasidesinin sonraki beyitlerinde medeniyet ile din karşılaştırmasına devam ederek medeniyeti dinin doğasında olduğuna inandığı taassubun yerine geçebilecek yeni bir din olarak önermektedir.¹⁰³ Daha önceki sayfalarda Şinasi'nin Renan'la yakın dost olduğu bahsinden söz edilmişti. İşte bunun üzerine Mermutlu, Renan'ın Comte, Proudhon, Saint Simon gibi diğer çağdaşlarıyla birlikte dinden geriye kalan bu mühim boşluğu Deizmin “*kendi gelenek ve kültürünü*” oluşturarak doldurmaya çalıştığını hatırlatarak¹⁰⁴ aslında Renan'ın da medeniyeti bir din olarak kabul ettiğini iddia eder.¹⁰⁵

Artık Tanpınar'ın açtığı ama gerisini getiremediği bu yolda çok daha eminizdir ki Şinasi, Peygamberinin Reşit Paşa olduğu “*medeniyet*” kavramını yalnızca dikkat çekici bir teşbih olarak kullanmamıştır. Bilakis bunu, aydınlanma düşüncesine dayanarak, bir din olarak değerlendirme cesareti gösterebilmiştir. Güçlendirmeye çalıştığımız bu iddiaların ışığında yeniden Tanpınar'a dönebiliriz. Gerçekten de Şinasi'nin şiirlerinin çoğu, tabii ki ilk bakışta, Tanpınar'ın da iddia ettiği gibi “*Emr-i bil'ma'ruf nehyi an'il-münker*”e itibar eden samimi bir müminin kaleminden çıktığı düşünülebilir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. Bu husus kendisini tamamıyla yeni bir dille tanımlayan bir dindarlık tipidir. Peygamberinin Reşit Paşa olduğu bu yeni dinin adı şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıktır; aklın her şeyin merkezinde yer aldığı Rasyonalist Batı Medeniyeti.

Şinasi'nin böylesi yorumlarla ortaya çıkan din anlayışına bir diğer örnek vermek gerekirse onun en ilgi çekici beyitlerinden birisine başvurabiliriz. Şinasi'nin söz konusu beytinde şöyle haykırdığını işitiriz:

Hakk yol aramak vâcibedir akl-ı selîme

Tevfikini isterse Hudâ râh-ber eyler

Şerif Mardin'e göre, bu beytiyle Şinasi “*dini aklın yüklemiş olduğu bir mükellefiyet haline getirmek suretiyle*” geleneksel İslâm anlayışından bir kopmayı temsil etmektedir.¹⁰⁶ Gerçi bu beyitte muvaffakiyetin eninde sonunda Allah'a bağlı

¹⁰³ Mermutlu, a.g.e., s.199.

¹⁰⁴ Mermutlu, Şinasi, s.197.

¹⁰⁵ A.g.e., s.199-200.

¹⁰⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s.298.

olduğunu söyleyerek geleneksel İslam anlayışındaki önemli kavramlardan biri olan “tevekkül”e sığınmaktadır. Fakat söz konusu İslam anlayışında din aklın üzerinde bir mevkiye yerleştirilmektedir.¹⁰⁷ Oysa Şinasi’nin savunduğu aydınlanmayı karakterize eden en önemli hususlardan biri mutlak ve seküler akıldır. Mardin’in burada farklı olduğunu söylediği ve özellikle vurguladığı husus, Şinasi’nin şiirinde geleneksel İslam anlayışının aksine Allah’ın sadece insan aklının en saf şekli olarak tanımlanmış olmasıdır.¹⁰⁸

3- Gazete Yazılarında Din Anlayışı

Şinasi’yi bu sefer şiirlerinden çok daha farklı bir yerde, *Tasvîr-i Efkâr* sütunlarında kilisenin devletten ayrılışını tasvip ederek İtalyan hükümetini savunurken görürüz.¹⁰⁹ 1850’lerin sonundan itibaren yıllarca Avrupa’yı meşgul eden bu meseleyle Şinasi de yakından ilgilenmiştir.¹¹⁰ Kısaca, uzun yıllar boyunca temin edilmeye çalışılan İtalyan Birliğine Roma’nın katılmakta direnmesinden kaynaklanan bir kilise-ulus devlet çatışmasına dönmüştür. İtalyan yurtseverlerin Papalığa karşı birlik lehine giriştiği aktif mücadele neticesinde ortaya çıkan hadise Fransa’nın siyasi sebepler nedeniyle Papanın tarafını tutması sonucunda epey bir süre dünya gündemini meşgul etmiştir. O yıllarda Avrupa’yı yakından izleyen Şinasi de bu konuyu ilgiyle takip etmiş ve gazetesinde bu konuyla ilgili haberlere yer vermiştir. Hatta gazetesindeki yazıda bu meselede “*ebkâr-ı hikmet-i gâlibe olan efkâr-ı serbestinin bir muzafferiyet-i cedîdesi addolunmağa dezâvârdır*” diye yazarak serbest düşüncenin zaferini kutlamıştır. Şinasi, söz konusu çatışmada, kiliseye karşı İtalyan devletinin tarafını tutmuştur. Hatta daha da ileri giderek gazetede yazılarında Papanın haksızlığını ziyadesiyle vurgulayarak konuyu din-devlet ayrılığının gerekliliğine dair bir tartışmaya bağlamıştır.¹¹¹ Şinasi “*Roma Meselesine Dair*” adlı yazısının hemen başında “*Mâdâm Papa hazretleri ahiret adamı olmak iddiasında bulunduğu cihetle hükûmet-i dünyeviyyesini İtalya krallığı gibi bir devlet-i*

¹⁰⁷ Mardin, *Şinasi*, s.299.

¹⁰⁸ A.g.e., s.298.

¹⁰⁹ *Tasvîr-i Efkâr*, “*Roma Meselesi*” Selh-i Zilhicce 1278 / 28 Haziran 1862 “Avrupa” alıntılıdığı yer, Mardin, a.g.e., s.299; Bu yazının tamamı için bkz: Ek 6.

¹¹⁰ Mermutlu, *Şinasi*, s.212.

¹¹¹ A.g.e., s.214.

meşrûtaya ferağat eylemiş olsa” kitab-ı mukaddesteki “*Kayser’e ait olanı Kayser’e reddediniz*” sözü gereğince en uygun davranışta bulunmuş olacaktır demiştir.

Gazetede ki yazılarında hastalık derecesinde temkinli olduğunu bildiğimiz Şinasi ilk defa bu meselede kalem oynatırken neşeli hatta coşkulu bir tavır içerisinde görülür. Papalığı savunan “*Muhibb-i Din*” isminde “*nifak ve ihtilaf mev’izenâmesi mahiyetindeki gazete bugünlerde kendi kendine batmıştır*” cümlesinde söz konusu neşeyi görebilmek mümkündür.¹¹² Şinasi bununla da kalmaz, bazı papazların Napoli’de hırsızlarla işbirliği içinde olduklarının anlaşılması üzerine Napoli’deki kiliselerin bir kısmının kapatılacağı gibi haberleri gazetesine almakta hiç tereddüt etmez.¹¹³ Şinasi’nin bu tür haberleri sürekli kollayarak gazetesinde yer vermesi elbette sıradan bir gazetecilik ilgisi değildir. O papalıkla ilgili tüm haberlere özellikle yer verirken beraberinde bir iddiayı da savunur. Onun yazılarında Papalığa karşı İtalyan devletine gösterdiği ateşli destekten de anlaşılacağı gibi, Şinasi laik bir dünya görüşünün temeli olduğu bir hayat tarzına ilgi duymaktadır. Hatta Mermutlu’nun da söylediği gibi gittikçe gelişmekte olan bir İslamcılık cereyanıyla karşılaşılan bir devirde onun bu ilgisi oldukça önemlidir.¹¹⁴

Şinasi, siyasi bir tartışmadan yola çıkarak Papalığa karşı İtalya devletini savunurken dinle devletin ayrı olması gerektiğinden yola çıkıyorsa da bu tamamen din karşıtı olduğunun ispatı olarak öne sürülemez. Şinasi, dinin sosyal tarafını her zaman ciddiye almış bir aydınlanma taraftarıdır. Mesela onun “*İnfâk-ı Muhtâcîn*” ve “*Seele*” başlıklı yazılarında dinin sosyal hayatındaki gerekliliğine dair önemli hususları vurgularken görebiliriz.

Şinasi “*İnfâk-ı Muhtâcîn*”¹¹⁵ başlıklı yazısında ihtiyacı olanlara yardım edilmesi hususuna değinmiş ve “*Mâdâm ki infâk-ı muhtâcîn her bir din ahkâmınca edası vâcib bir deyn ve hususiyle ind-el İslâm farz-i ayndır*” diyerek hem İslam dininin hem de tüm dinlerin bu konuya özel bir önem verdiğini ifade etmiştir. Böylesi sosyal bir mesele hakkında kamuoyuyla paylaştığı fikirlerini tavsiye niteliğinde de olsa yayınlarken

¹¹² Mermutlu, *Şinasi*, s.215.

¹¹³ *Tasvir-i Efkâr*, S.56, 18 B 279.

¹¹⁴ A.g.e., s.218.

¹¹⁵ Yazının tamamı için bkz: Ek 8, Ekler Bölümü.

genelde dinlerin, zelde ise İslam dininin söz konusu meseleye dair görüşlerine göndermelerde bulunarak dinin sosyal tarafının gerekli olduğunu söyleyebilmiştir.

Yine hemen hemen aynı hususta yazdığı “*Seele*”¹¹⁶ başlıklı yazısı da bu tavrını güçlendiren bir örnek olarak verilebilir. “*Memâlik-i Osmâniyye’de ise esasen ihtiyac-ı hakiki ashabına tesadduk ve ihsan, şer’i ve mer’i bulunduğundan, vaktiyle aceze için bunca tabhhâne ve imâret ve dârü’ş-şifâlar yapılmıştır...*” diyen Şinasi bu dilencilerin ve yardıma muhtaç kimselerin yaşam seviyelerini yükseltmekte devletin sorumluluğunu hatırlatmış¹¹⁷ ve çoğalmakta olan dilencilerin ihsanı hak edenleri ile etmeyenleri ayrılarak ıslah edilmesi hususunda bir takım tavsiyelerde bulunmuştur.

Şinasi’nin bu iki yazısının yanında bir üçüncüsü daha vardır ki bir anlamda çok önemlidir. İslam peygamberi hakkında yazmaktan özellikle kaçındığını düşündüğümüz Şinasi söz konusu yazısında yine onun ismini zikretmeden bir hadisine yer vermiştir.

Şinasi *Tasvir-i Efkar*’da yayınlanan “*Cemiyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyyenin Kuruluş ve Çalışmaları*” başlıklı yazısında bir takım esnafın kurduğu, esnaftan bilmeyenlere genel itikat konuları, hesap ve Türkçe öğretilmesi düşünülerek kurulan bir cemiyetten bahseder. Esnaftan cemiyete katılacak olan “*Şâkirdâna sabahları bir buçuk, veya iki saat elifbâ ve kelâm-ı kadîm ve ilm-i hâl ve bazı Türkçe kitaplar ve hisap ve hendese ve coğrafya mukaddemâtı ve biraz tarih...*” dersleri verileceğini bildirir ve böyle cemiyetin faydasından söz eder. İşte tam bu arada Şinasi bu cemiyetin kurucularını överken Peygamberin ismini vermeden bir hadisi şerifi zikreder. “*Hayrü’n-nâs men yenfe’ün-nâs: Gayret-i milliye ashabına göre asıl istirahat, ebnâ-yı cinsinin hayrına sa’y ü hizmet etmekle kesbolunur.*” Şinasi’nin “*İnsanların en hayırlısı onlara faydalı olandır*” hadis-i şerifini kullanırken de yine aynı faydacı tavrıyla hareket ettiğine şahit oluruz.

Bu iki yazının haricinde Şinasi’nin bizzat İslâm dinini savunduğu üçüncü bir yazısına da değinmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Şinasi, “*Yasaklanması Gereken Kitap ve Resimler*” başlıklı yazısında “*Türkî ve Fârisî lisanları üzre tâb’olunmuş*” bir risâleden bahsetmektedir. Burada Şinasi’nin “*Devlet-i Aliyye’nin esas idaresi olan*

¹¹⁶ Yazının tamamı için bkz: Ek 9, Ekler Bölümü.

¹¹⁷ Parlatır, *Tanzimat Edebiyatı*, s.116.

*diyânet-i İslamiyye aleyhinde... birçok kıyâsât-ı garezkârâneyi câmi*¹¹⁸ bir kitaba karşı bizzat İslâm dinini savunduğuna şahit oluruz. Devletin, “*Çeşm-i îmân ile*” bakıldığında “*numûne-i fesât*” olduğundan şüphe edilmeyen ve İslam dini aleyhinde yazı ve resimlerin bulunduğu bu kitabı ve bunun gibi kitapları yayından kaldırmasını ve böyle muzır neşriyatın yayınlanmasına müsaade etmemesi gerektiğini ifade eder.

4- Şair Evlenmesi’nde Dinin Temsilcileri ve Yorum Biçimine Eleştiri

Şinasi’nin Şair Evlenmesi adlı tiyatro eseri edebiyatımızda yazılmış ve yayımlanmış ilk tiyatro eseri olarak kabul edilmektedir.¹¹⁹ *Şair Evlenmesi*’nde de birçok bakımdan aydınlanma insanının kokusunu hissedebiliriz. Bu tiyatro eserini Şinasi, 1859 tarihinde yazar, fakat ancak on sene sonra 1860 senesinde “*Tercüman-ı Ahval*” gazetesinde tefrik eder.¹²⁰

Şinasi bu eserinde birçok yeniliği gerçekleştirmiştir. Gündelik konuşma diliyle yazılmış bu eser Şinasi’nin dile verdiği önemin en aşikâr delillerinden biridir. Tanzimat döneminde telif edilmiş bütün eserler gibi Şinasi’nin *Şair Evlenmesi* de tezli bir eserdir.¹²¹ Şinasi bu küçük hacimli eserinde o dönemin sosyal hayatının içerisinde şahit olduğu aksaklıkları eleştirel bir dille anlatmaktadır. Rüşvet, görücü usulü evlilik, din adamlarının cehaleti eserde dikkat çeken toplumsal kusurlardır.¹²²

Piyenin konusu basittir. Sıradan bir İstanbul mahallesinde yaşanan hileli bir evlendirme vakasıdır. Şair Müştak Beyin Kumru Hanıma meyli vardır. Hikâye başladığı zaman onunla evli olduğunu zannetmektedir. Fakat kız tarafının ailesi, sağdıç hanımın, yenge kadının ve imamın yardımıyla ona kızın, çirkin, huysuz ve epeyce yaşlı ablasını nikâhlanmışlardır.¹²³ İçinde bulunduğu bu zor durumdan kurtulabilmek için uğraşan Müştak Bey eserde akliselimi temsil eden dostu Hikmet Efendi’nin yardımına başvurur. Şair Müştak Beyin akıllı dostu Hikmet Efendinin mahallenin imamına verdiği rüşvet ile bu işi çözdüğüne şahit oluruz. Şinasi’nin bu eserinde belki de ilk defa bir imam

¹¹⁸ Yazının Tamamı için bkz: Ek 11, Ekler Bölümü.

¹¹⁹ Mermutlu, *Şinasi*, s.89.

¹²⁰ Tanpınar, *19. Asır Edebiyatı*, s.206.

¹²¹ Akı, Niyazi, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, A.Ü. Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, s.107.

¹²² Mermutlu, *Şinasi*, s.92.

¹²³ A.g.e., s.206.

karakteri olumsuz bir rol yüklenerek okurun karşısına çıkar ve damağında ekşi bir tat bırakır. Bildiğimiz kadarıyla ilk defa bir imam rüşvet alırken karşımızda belirir. Şinasi'nin bu boş bir değirmen gibi konuşan, fakat hükümlerinde daima kesin olan cahil ve düzenbaz İmam Efendi'si¹²⁴ hikâyede her ne kadar mizahi bir dille tasvir ediliyorsa da olumsuz bir rolde boy göstermektedir. Ebullâklaka, 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.

¹²⁴ Mermutlu, *Şinasi*, s.206.

SONUÇ

Osmanlı Batılılaşmasının en ciddi hamlesi olarak kabul edilen Tanzimat dönemi hakkında günümüze kadar yüzlerce araştırma yapılmış ve hâlihazırda da yapılmaktadır. Doğal olarak böylesi önemli etkileri olan bir dönemi her yönüyle araştırmak bugün dahi devam etmekte olan modernleşme tarihimizin kökenlerini ve serencamını anlayabilmek için elzemdir. Siyasi ve kültürel taraflarıyla olduğu kadar edebiyatıyla da bir milat olan Tanzimat döneminin edebi gelişmeleri ciddi anlamda bir hareket olmasa da kamuoyunda filizlenen taze düşüncelere imkân sağlaması açısından önemlidir. Elbette ki devrin siyasi gelişmelerinden bağımsız olarak değerlendirilebilecek bir edebiyatın olmayışı değerlendirme yapan araştırmacıları söz konusu türden gelişmelere kayıtsız kalıp konuya yoğunlaşma imkânı vermemektedir. Bir ikinci sorun devrin edebiyatını temsil eden yazarların yazdıklarında ve yaşadıklarında fark edilen hususların topyekûn bir kanaate varabilmeyi mümkün kılamamasıdır. Bu sebeple konuya yoğunlaşan diğer tüm araştırmacılar gibi hem geçmiş araştırmaları dikkatle tetkik ve takip ettik hem de daha önce görülmemiş farklılıkların izini kollamaya çalıştık. Devrin hem siyasi hem de edebi gelişimine sağladığı katkılarla Ziya Paşa ve Namık Kemal'e kıyasla daha şuurlu ve kararlı bir Batılılaşma taraftarı olduğuna inandığımız Şinasi hakkında ulaşabildiğimiz tüm kaynakları tarayarak bir kanaat elde etmeye çalıştık.

Kılıçbay, Tanzimat'ın ne olduğunu sorgularken, bu süreç içerisindeki yeniliklerin artık sonsuza dek yitirilmiş bir altın çağa dönebilmek üzere girişilmiş romantik çabalar olduğunu iddia eder.¹ Söz konusu iddia, dönemin Şinasi dışındaki aydınları ve devlet adamlarına bakıldığında kısmen katılmadığımız yerleri olmakla birlikte haklı bir yargıdır.

Şinasi bir teorisyen değil ancak düşünce dünyasından ürettiği yeni yargıları eserleri aracılığıyla kamuoyuyla paylaşan bir Osmanlı aydınıdır.² Fakat bize göre Şinasi kesinlikle bir altın çağ hayali yaşamamıştır. Bilakis onun hayatında çok erken dönemlerden itibaren Batı düşüncesinin derinliklerine nüfuz edebilmiş ve o düşüncenin

¹ Kılıçbay, M. Ali, "Tanzimat Neyi Tanzim Etti?", *Argos*, no.15, s.58.

² Parlatur, *Tanzimat Edebiyatı*, s.84.

temelindeki “*laik*” damarı fark edebilmiş ilk düşünür olarak³ şiirlerinde ve gazete yazılarında sürekli o düşüncenin kıyılarında dolaşan bir aydının⁴ serencamına şahit oluruz. Yaşadığı çağı devrinin diğer aydınlarından daha derinlemesine idrak edebildiği muhakkaktır. Fakat trajedik bir şekilde o idrak ölçüsünde de yalnız kalmıştır. Mesela Parla, “*Tanzimat yazarlarına göre egemen normlar ve üst-beni simgeleyen babanın yokluğunda iradenin de yok olması doğaldır, çünkü onların insan tanımında irade bireysel değil kolektiftir, yani gücünü bireyin kararlılığından değil camiacı normların doğru ve yanlışlarından alır,1*” der.⁵ Oysa çağdaşlarının aksine Şinasi kişisel yaşamında da neredeyse babasız bir hayat sürdürdüğü için baba figürünün eksikliğini bir avantaja dönüştürme başarısı göstererek birey olabilmenin sancılı sürecinde emin adımlarla yol almıştır.

Yaşadığı devirdeki şartlar onun söylemek istediklerini ancak bir giz perdesinin ardına gizlenerek ya da gizleyerek söylemesine müsaade edebilmiştir. Bu sebeple çoğu zaman onun ne söylediğini anlamak, eserlerine ve yaşamına yönelik derin bir yoğunlaşma sonrasında mümkün olabilmektedir.

Bizce, Şinasi üzerine araştırma yapacak olan araştırmacıların dikkate alması gereken en önemli husus onun eserleri kadar bizzat yaşamını da bir yapıt gibi ele almaları ve eserlerinde yaşadıkları tikanıklıkları yaşamına bakarak aşmaları gereğidir. Çünkü içinde yaşadığı ortam dolayısıyla ömrü boyunca yaşadıklarına daha dikkatli bakılırsa Şinasi’nin yalnızca yazdıklarının değil yaşadıklarının da birer kaynak olarak kabul edilmesi gerekliliği fark edilebilir. Buna ilave olarak zaten çok az olan yazılarında rastladığımız birçok ciddi boşluğu yaşamına yapılan detaylı bir bakışla tamamlayabiliriz.

Sonuç olarak, Tanzimat’la beraber başlayan devlet-din çatışmasının içerisinde yer alan ve dinin karşısında bir tutum sergileyen düşünürler arasında Şinasi’nin yeri ayrıdır. Özellikle Tanzimat dönemi sonrası Batı’nın birçok değerinin olduğu gibi

³ Mardin, “19.Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s.344.

⁴ Şinasi’nin aydın karakteri hakkında bkz: Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s.264-265.

⁵ Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 91.

laikliğin öncüsü de Şinasi olarak kabul edilmektedir.⁶ Gerçekten de Şinasi'nin şiirlerinin yanında gazetesinde de din konusunda bir şey bulunamaz. Tabii ki haklı olarak Batı Medeniyetini savunan, Aydınlanmanın değerlerine odaklanan, aklı her şeyden ön planda değerlendiren bir yazarın gazetesinde tüm bu sayılanların karşısında olduğu düşünülen dine karşı böyle sessiz bir tavır alması normaldir.⁷ Şinasi'nin gazetesinde “Millet-i İslamiye”, “Maarif-i İslamiye” gibi kavramların yer bulması yaşadığı toplumla kullandığı ortak dilin unsurlarından birkaçı olması haricinde pek fazla bir anlam taşımaz.⁸ Hatta yine gazete yazılarından bazılarına baktığımızda onun sosyal bir olgu olarak dine taraf olduğuna bile şahit olabiliriz. Mesela dilencilerle ilgili “*Seele*”⁹ başlıklı yazısında, yine “*İnfâk-ı Muhtâcîn*”¹⁰ ve “*Yasaklanması Gereken Kitap ve Resimler*”¹¹ yazılarında dini argümanları kullanırken yalnızca aynı bilinçle hareket etmiştir.

Fakat Şinasi'nin dinin aksine Batı tercihi, Batılı değerlere ve kurumlara eleştirisiz bir güven duygusu kesindir.¹² Gençliğinde İbrahim Efendi vesilesiyle Doğu kültürü hakkında geniş bir malumat sahibi olan Şinasi'nin Batı aydınlanmasından yana tavır alması elbette bilinçli bir tavır olarak kabul edilmelidir. Çünkü her ne kadar bir ara kendisi de aynı amaca yönelik yazılar yazmışsa da onun çağdaşları gibi Batı değerlerine kısmen onay vermek ya da devleti kurtarmak gibi bir derdi yoktur. O topyekûn bir aydınlanma taraftarı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu tedirgin aydınlanma taraftarının akıl karşısındaki tutumu açık ve nettir. Elbette İslam düşüncesi geleneğinde Mu'tezile gibi akıl taraftarlarından beslenmiştir fakat o bununla yetinmemiş, dinin boyunduruğundan kurtulmanın yolu olarak ortaya çıkan Aydınlanmacı akli tümüyle benimsemiştir. Tabii ki onun Fransa'da karşılaştığı fikri akımların neticesinde gelişen bu tavır ve akla verdiği önem bizzat dinin tahakkümüne karşı sağlam bir müttefik arama neticesinde ortaya çıkmıştır diyebiliriz.

⁶ Mermutlu, *Şinasi*, s.219.

⁷ A.g.e.,s.219-220.

⁸ A.g.e., s.220.

⁹ Tasvir-i Efkâr, Nu: 164, Fî 11 Şaban 1280.

¹⁰ Tasvir-i Efkâr, Nu: 187, Fî 10 Zilka'de 1280.

¹¹ Tasvir-i Efkâr, Nu: 145, Fî 17 Teşrinisani 1280.

¹² Mermutlu, *Şinasi*, s.541.

Şinasi'nin fikirleri Fransa sonrasında oluşmaya ya da değişmeye başlamıştır. Fakat bize göre asıl değişiklik, en azından din anlayışı bakımından, annesinin ölümüyle beraber gerçekleşmiştir. Çünkü onun gelenekle olan bağı bizzat annesinin varlığında yaşamaktaydı. Annesinin vefat etmesiyle beraber herhangi bir bağı kalmadığı dini bertaraf edebilmiştir. Fakat Aydınlanma düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olan Voltaire gibi o da pragmatist bir tavırla dini topyekûn reddetmemiş; “Tanrı” kavramına özel bir vurgu yaparak Deist bir tavır sergilemiştir.

Her ne kadar ilk dönemde pek fazla savunulamamış olsa da Pozitivizmin etkisiyle “akıl” geleneksel hayatın ortasında her şeyi yeniden yorumlamak ve değiştirmek düşüncesini hatırlatan rahatsız edici bir unsur olarak durmaktadır. Ziya Paşa akli ironik bir anlamda yorumlamak eğilimindedir. Namık Kemal çok daha pratik bir aklın tarafındadır.¹³ Oysa Şinasi akli tam da aydınlanmanın tarif ettiği şekliyle kendisine rehber olarak kabul eder. İşte geleneksel düşünce için hem de bizzat dinin kendisi için tehdit oluşturan aydınlanma akli Tanzimat edebiyatında yalnızca Şinasi'nin şahsında temsil edilebilmiştir. Fakat bunun bir bedeli olacaktır elbette. Yabancılaşmanın ve ötekileşmenin felsefi sancılarını çekmek de Şinasi'ye nasip olacaktır.¹⁴ Savunduğu fikirlerdeki samimiyetinin karşılığında ciddi bir kopmayla karşı karşıya kalacaktır. Eserlerinde kendi hususi karakterinden kaynaklanan o müzmin tedirginlik ve tereddüt gelenekle modernlik arasında kaldığında pek de fazla ortalarda görünmez. Şinasi kesin bir şekilde tam Batılılaşmanın tarafındadır. Çağdaşları gibi romantik ve uzlaşmacı bir tavırla zaman kaybetmez. O üslubundan kaynaklanan bir belirsizlikle yazdıklarında pek belirgin olmasa da satır aralarında topyekûn bir medeniyet değişimi teklif etmektedir. Fakat bu değişimin mahiyeti hakkında pek ayrıntı vermez. Bu anlamda, Şinasi için “Sadece sorusu olan bir adamdır” diyen¹⁵ Kolcu'nun tarifi, kısmen eksiklikler barındırır da pek yerindedir.

Gerçekten de Şinasi tüm ömrünü böyle bir soruyu sormaya vakfetmiştir. Fakat Kolcu'nun söylediği gibi, cevabı olmadığı hususunda pek emin değiliz. Çünkü Şinasi'nin yazdıklarına ve yaşamına dikkatle baktığımızda, en azından yüzeysel olarak,

¹³ Kolcu, *Tanzimat Edebiyatı*, s.67-68.

¹⁴ A.g.e, s.83.

¹⁵ A.g.e., s.83.

cevabının ne olduğunu kolaylıkla anlayabiliriz. O seküler bir aklın ışığında dinin de, “Tanrı”nın da yeniden tarif edildiği ve yetkilerinin keskin sınırlarla belirlendiği Rasyonalist Batı Medeniyetine taraftardır.

Sonuç olarak, Osmanlı aydınları arasında Şinasi, akılcı kavrayışı, dünya ve tanrı ilişkisine taşıyacak kadar modernisttir.¹⁶ Fakat burada şunu da söylemek gerekir ki, onun şiirlerinde yukarıda belirttiğimiz gibi, sanat yönünden değilse de devrinin zihinsel serüveninde oluşturduğu etki ile fikri yönden etkin olmaya çalışan toplumcu bir şaire rastlarız.¹⁷ Gariper’in de isabetle söylediğine ek olarak, onun dünyaya bakışında geç kalmış Türk Rönesansının ilk açılımlarını görebileceğimiz gibi erken, telaşlı ve biraz da coşkulu bir Türk aydınlanmasını da fark edebiliriz. Çünkü bütün Batılılaşma hikâyesinde dinin bu kadar derinden ve sarsıcı sorgulanmasıyla pek karşılaşmayız.

Şinasi’nin hâkim olduğu dini terminolojinin eserlerinde bu kadar yoğunlukla görülmesinin açıklamasını sadece tarihsel olarak yaparsak haksızlık etmiş sayılırız. O sanki bütün bu tercihlerinde, içeriden biri olarak, ama bir takım ince hesaplar yaparak bulunmuştur. Onun eserlerinde sürekli içeriden dışarıya doğru, kozasını yırtmaya çalışan bir ipek böceği çalışkanlığıyla işine yoğunlaşmış yeni bir insan görürüz. Yazdığı her kelime inceden inceye hesaplanmış gibidir. Şiirlerinde sürekli şüpheden imana koşan o romantik yeni insanın aslında tersine bir dünyada olduğunu biraz daha dışarıdan baktığımızda rahatlıkla fark edebiliriz. Ondan sonra bu elim kopuşa ancak zihni ve entelektüel planda Tevfik Fikret’te, reel dünyada ise yine Fikret’in müjdelediği Haluk’ta şahit oluruz.

¹⁶ Korkmaz, *Yeni Türk Edebiyatı*, s.24.

¹⁷ Gariper, Cafer, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, s.42.

EKLER

Ek 1.

KASİDE

(Tertibi fi 1272)

Âsâfâ aklına dil-bestedir akl-ı fa'âl
Cevheri hilkatine olmuş araz izz ü celâl
Zâtın âdi azametden dahi bâlâ-ter iken
Sana bir pâye midir mertebe-i âlü-âl
Gökte varsın arasın yıldızın ehl-i tencîm
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
Adl ü hikmetle eden sen gibi re'y ü tedbîr
Kahramândır ne kadar etmese de ceng ü cidâl
Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i Mevlâ'dır
Zor ü cür'et etse değil âdem ü hayvânda muhâl
Hakk u insâf ile kan etmeden ettin kânun
Oldu bâtıl işi cellâd-ı le'immin battâl
Öyle kanûn-ı müebbed ki verir ez ser-i nev
Devlet ü mülke bekâ saltanata istiklâl
Mahv ü ifnâ değil ıslâh-ı beşerdir maksûd
Şem'i itfâ kolay ammâ ki ne güçtür iş'al
Seyf nev'-i beşerin sun'-ı yedir lâkin
Denilir levh ü kalem hâliki Rabb-i müte'âl

Ne acep minkaşedir hâme senin destinde
Dem-be-dem levh-i beyân üzre eder nakş-i hayâl
Resm eder cevher-i rûhu nerede kaldı hayâl
Kim ana kuvve-i kudsiyye eder vahy inzâl
Etse tasvîr eğer ol minkaşe bikr-i fikrin
Tapınır âlem ana sûret-i ma'bûde misâl
Sihri re'yinle edip tiği mutalsam ejder
Sakla devletde defîne gibi sulhu heme-hâl
Hak seni milletin ihyâsına etmiş meb'ûs
Dehenin mu'cize-gûdur sühanin sihr-i helâl
Dehr durdukça dura zât-ı âzîmü's-şânın
Kim budur kalb-i hazînimde e'azz-i âmâl

EK 2

KASİDE

(Tanzimi fi 1274)

Gelelim zât-ı Reşîd'in şerefi mebhasine
Söz mü var devleti ihyâya olan meb'asine
Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki hemân
Ahdini vakt-i sa'âdet bilir ebnâ-yı zamân
Ne acep nâtık-ı i'câz-ı hikemdir dehenin
Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanin
Sadr-ı milletde vücûdub ulu bir mu'cizedir
Bunu fehm eylemeyen müdrike-i âcizedir
Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl ü irfânını derk eylemez Eflâtun'lar
Âleme mûris-i cân adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâ'isi-i şân akl ile irfân olmuş
Etdin âzâd bizi olmu iken zulme esîr
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zincir
Bir ıtık-nâmedir insâna senin kanûnun
Bildirir haddini Sultân'a senin kanûnun
Sen gibi âkil olna kan dökerek gün mü sürer
Vech-i nâmûsuna ol kan ile düzgün mü sürer
Olmuş insâna ta'assup bir unulmaz illet
Hüsn-i tedbîrin ile kurtulur andan millet
Andırırsın o tabîbi ki ne dem verse ilâç
Iztrâbından anı hastası eyler iz'âç
İncedir gerçi bu fikrim kaba düştü ta'bîr

Eyledim sanki mürekkep ile h^ru tasvîr
Fi'le çıktıkça zamîrindeki hayr-i niyet
Buldu bir başka şeref âlem-i insâniyyet
Vakf eden Tanrı mıdır mahkeme-i vicdânın
Bitirir hâkim-i re'yin işini dünyânın
Bin yaşa devlet ü ikbâl-i fahîmanen ile
Mülkü tedbîr ederek akl-i hâkimanen ile

EK 3

KASİDE

(Terkîbi fî 1273)

Dilin iradesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisândır anı eden takrîr
O tercümâna bedeldir kalem gehî elde
Eder tasavvurunu cim-i nâtıkın tasvîr
Ziyâyı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur
Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhîr
Kitâpsız görülür sun'-ı sâni ezeli
Tutar hayâtını şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr
Yazık ki câhil edip matlabınca şerr ü fesâd
Koyar netîce-i ef'âli ismini takdîr
Kader dedikleri halkın murâd-ı Hak'tır kim
Ezelde etdi bizi her umûrda tahyîr
Erer mi hikmet-i Mevlâ'ya aklı insânın
Cihânı şâmil olur mu fûrûğ-i şem'i Münîr
Tehâlûf üzre olurken tabâyî-i zî-rûh
Hemîşe birbirinin hâlini eder tağyîr
Mugalib oldu tabîî tabâyî-i zî-rûh
Kavî zaîfi eder kahr ü cebr ile teshîr
Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetce adl ü hak ta'bîr
Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefis ü hevânın boğazına zincir
Bu adl ü hakkın adûsu yine beşerdedir

Olur muhâfızî ammâ ki hâme vü şemşîr
Kalem kılıç olup aklın debîr ü cellâdî
Biri işâret ederse biri eder tedmîr
Bu sırr-ı hikmeti fehme gerekdir akl-ı Reşîd
Ki akl-ı külle verir hayret andaki te'sîr
Tasavvur eyle hidîvâ celâl ü izzetini
Seninle etmededir iftihâr tâc ü serîr
Aceb midir medeniyet resûlü dense sana
Vücûd-i mu'cizin eyler ta'assubu tahzîr
İnanmayayım mı gönülden tenâsüh-i rûha
Eğer bu âleme gelmiş denirse sana nazîr
Huzûrun encümen-i dâniş olmuş ehl-i dile
Kim anda nüsha-i zâtım olunmada tevkîr
Yeni fidan gibi gars-ı yemîn-i devletinim
Kim eyledi beni mihr-i teveccühün tezhîr
Bitince meyve-i fazlım bahâr-ı ömrümde
Dikildi bâğ-ı cihânda ocağıma incir
Eyâ ehâli-i fazlın re'îs-i cumhûru
Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esîr
Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-ı reşîdin eder buna tedbîr

EK 4

KASİDE

(Üslub-ı kadîm üzerine inşâd olundu. Fî 1265)

Bârek Allah zehî Sadr-ı Reşîd-i devrân
Oldu ahdinde anın münşerihü's-sadr cihân

Nice sadr-ı şeref-endûz-i adâlet ki odur
Mefhâr-i saltanat u devlet-i Âl-i Osmân

Öyle bir Âsaf-ı zî-şân u muazzam ki olur
Câhet ü haşmeti ehl-i düvele gıpta-resân

İşte envâ'-i mecellât-ı tevârîh-i selef
Var mı zâtı gibi düstûr-ı mülûkî-divân

Kalem-i kâtib-i cân levhe edip böyle rakam
Eder evsâfını sükkân-ı felek vird-i zebân

Sadr-ı gerdûn-azamet dâver-i Dârâ-dârât
Safder-i sa'd-sıfat dâd-ger-i devr-i zamân

Muhyî-i devlet ü dîn muhteri-i Tanzîmât
Mazhâr-ı feth-i mübîn mazhar-ı şer'-i Rahmân

Mevkib-ârâ-yı vega sâik-i erbâb-ı gazâ
Mu'lin şevket-i Sultan- Mecîdü'l-ünvân

Melekiyyü'l meleket bedr-alem arş-vekar
Melik-i mülk-i kerem mihr-i sipihr-i ihsân

Ferd-i ferzâne vü nihrîr-i Harîrî-tahrîr
Mübdi-i hüsn-i Makamât-ı me'ânî vü beyân

Fârisü'l-hayl-i celâlet ki sezâdır olsa

Eşheb-i izzetinin gaşiyesi kâhkeşân

Âsâf-ı arş-i mekânet ki semâ-yı dünyâ

Ana şemsiye şafak al zih olursa çesbân

Mehçe-i bârgeh-i rif'ati mahsûd-i kamer

Râyet-i nusreti reşk-âver şems-i rahşân

Kısm-ı â'dâyı edip kabza-i teshîrine bend

Seyfine oldu kâsemeler kılıcı rûh-ı Sinân

Böyle bir menzil-i tâm almadı Râmi bir kez

Gerçi meydân okuyup attı okun astı kemân

Vermedi sadra şîfa buncaleyin İbn-i Hakîm

Beden-i mülke dahi etmedi bahş-i dermân

Öyle ihsânı füzûn lûtfu firâvândır kim

Zâde-i Muhsin ile Lûtfi olundu nisyân

Sâhib-i haşmet idi Râğıb-ı meşhûr ammâ

Olmadı ancaleyin râğıb-ı ehl-i irfân

Fâzıl u Fazlî-i merhûmdan efdaldır kim

Dâ'imâ etmededir fazl u fazîlet i'lân

Fehm edip ilm ü kemâlin ulemâ-yı â'lâm

Kâmilen İbn-i Kemâl'e eder azv-i noksân

Zül-gabâvetdir ana nisbet ile Kadı Ayâs

Olunur da'vî-i mebsûtaya huccet ityân

Mülke vaz'etdiği Kanûn'u göreydi andan

Bû-Alî eyler idi kesb-i Şifâ-yi îkan

Görse ger batsatını İbn-i Sabâh-ı Kîndî

Kendi etmezdi o gün kendini istihsân

Kuvve-i akl-ı hasîfânesini Eflâtun

İşidip fart-ı hasetden küpe binse şâyân

Pertev-i hûşuna dil-bestedir İşrâkiyyun

Nitekim şems-i ziyâ-güstere hırba hayrân

Beydebâ bîd-i leb-i cû-yı kemâlâtıdır

Hermes irfânı ma'îsinde sehî serv-i çemân

Nisbet-i zât-ı reşîdiyle Belînûs-i hakîm

Hikemiyyâta bir şahs-ı harîf-i nâdân

Geçdi İskender'i hükmen hikemen Ristô'yu

Hâsılı etdi meşâhir-i izâma rüçhân

Bir gazûbâne nigâh eyler ise gabrâyâ

Kara toprak kesilir cevher-i gencîne-i kân

Sarsar-ı hışmı hübûb eylese sû-yı bahre

Küre-i nâre çıkar mevc ü hurûş-i tûfân

Hilm ile yek nazar eyleser leb-i deryâyâ

Der-akab sâkin olur cûşîş-i bahr-i ummân

Hıfzı butsân ü gülistâna nigeh-bân olsa

Nûr-i nahl ü gülü ber-bâd edemez bâd-ı hazân

Sâye-i hey'et-i şîrânesine girse neml

Fehd-ü zi'bin görünür aynına ayn-ı su'bân

Dürr olur her katarâtı fem-i ef'âda bile

Feyzyâb-ı keremi olsa sehâb-ı nîsân

Gonçe-i tab'-ı latîfinden alırsa nûkhet
Gülşen-i cennet-i a'lâya döner hârîstan

Âsafâ şâ'sa'a-i kevkeb-i ikbâlidir
Kurretü'l-ayn-i mübâhât-ı sipîhr-i gerdân

Pertev-i re'-yi münîrinden alır mihr şu'â
Ahz eder fazlasın andan dahi mâh-i tâbân

Sensin ol neyyir-i devlet ki fûrûğ-i adlin
Âlem-ârâ olalı zulmet-i zulm oldu nihân

Edip asrında tekevvün tarab-ı gûn-â-gûn
Gün-be-gün bulmadadır emn ü emân kevn ü mekân

Daltabân'ın dahi pey-revlerinin vaktinde
Ayak altında leked-hor idi zîr-destân

Safha-i âleme menşûr olarak unvânın
Etdi tevkî'î-yi güm geşteyi bî-nâm ü nişân

Nâ'ili olmadı nâil bu kadar şöhrete hiç
Nâmını pürsiş edersem bilemez her insân

Çıkdı meydâna efendim foyası elmâsın
Cevher-i zâtını tahsîn ediyor âlemiyân

Sevk-i ceş etsen eğer harbe teberdâr-âsâ
Düşmen-i rû-siyeh ormana kaçır çün hayvân

İstimâ etse bebir heybet-i şîrânîni ger
Gabe-î kûh-i bekada olur ol dem lerzân

Bir nefes eylese nûş âb-ı revân-ı adlin
Âteş-i zulmünü fark eyler idi Nûşirevân

Kaldı kechül be-kef sâ'il-i Bağdâd-sıfat
Bâbı-ı dâdında ilâhî okuyup Bermekiyân

Etdiler tahti'e ma'nî-i atâ-yı Ma'n'ı
Çünkü etmekdesin infak be-nass-ı Kur'ân

Hâtem'in nâmı kalıp fass-ı cihânda bî-nakş
Olunur bâb-ı sehâda sana îmâ-yı Benân

Âftâb-ı himemin zâ'il ü âfil olmaz
Nûr-ı incâz verir sahn-ı mevâ'ide hemân

Çeşm-i ümmîdimi ol nûr ile Rûşen ederek
Eyledin bende-i mahzûnu çerâğ ü şâdân

Pâris'in bâde-i şevkiyle olup mest-i harâb
Bir gazel eyledim âverde-i bezm-i tibyan

Rûm'a bir Avrupalı büt vereli revnâk ü şân
Reşk-i iklîm-i Firenk olmadadır Türkistân

Sandalî zîb-i behâdır o bahadır dildâr
Yakışır add-i kıral etse anı muğbeçegân

Kâfirân râbıt-ı zünnâr-ı belâsıdır hem
Küfr-i giysûsuna hayrân nice ehl-i imân

Yok bana ol sanemin rahmı be- hakk-ı İncîl
Erganûn dil eder deyr-i hevâsında figan

Sûret-i deyr-sıfat söylemez uşşâka sühan
Ana bilmem ki ne efsûn okumuşdur ruhbân

Benim ol şâ'ir-i esrâr-ı şînâsı asrın
Muhtefî mahrem-i dilde nice râz-ı pinhân

Benim ol müflık u münşî-i hadîsü's-sin kim
Müftehir zâtım ile pîr ü civân-ı ihvân

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

Feleğe bâ'is-i rif'atdır ederse Bercîs
Eder-i kil kimi ârâyîş-i tak-i Keyvân

Bâkil'i etse idi terbiye hüsn-i nutkum
Mesel eylerdi belâğatte misâl-i Sahbân

Derd-mendân-ı sühan hâce-i hâmemden eğer
Nüşa-i nazmımı ahz etse bulur râhat-ı cân

Gül-i bî-hâr açılır Gülşen-i efkârımda
Mâni olmazsa ne dem bâd-ı hazân-ı ahzân

Kuvve-i nâtkamın şâhidi rûh-ı Hâkim
Dahi yetmez mi bu da'vâya kasîdem bürhân

Ey Şinâsî edeb-i de'b-i şinâsân üzre
Ederek hayr-ı duâ ver söze gayrı pâyân

Bâ safâ münşerihü's-sadr olup sadr-ı Reşîd
Eyleye sadr-ı sadaretde tasaddur heme ân

EK 5
MÜNÂCÂT

Hak teâlâ azamet âleminin pâdişehi
Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi

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

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

İzzet ü şânını takdîs kılar cümle melek
Eğilir secde eder pîş-i celâlinde felek

Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket
Değışir 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 yaldızlar

Kimi sâbit kimi seyyâr be-takdîr-i Kadîr
Tanrı'nın varlığına her biri bürhân-ı münîr

Varlığın bilme ne hâcet küre-i âlem ile
Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre

Göremez zâtını mahlûkunun adî nazarı
Hisseder nûrunu ammâ ki bâsiret basarı

Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım

Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım

Neş'e-i şevk ile âyâtına tapmak dilerim
Anla Hâlik'ime gayri ne yapmak dilerim

Ey Şinâsi 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-i şerdîr
Benim özüüm günehimden iki kat bed-terdir

Nur-i rahmet niye güldürmeye ru-yi siyehim
Tanrının mağfiretinden de büyük mü günehim

Bi-nihaye keremi âleme şamil mi değil
Yoksa âlemde kulu âleme dâhil mi değil

Kulunun za'fına nisbet çoğise noksanı
Ya anın kahrına galib mi değil ihsanı

Sehvine oldu sebep acz-i tabii kulunun
Hem odur âlem-i ma'nide şefi kulunun

Beni afveylemeye fazl-ı ilahisi yeter
Sanma hâşâ kerem-i na-mütenahisi biter

EK 6

ROMA MES'ELESİ

(*Tasvîr-i Efkâr*, Nu. 1, 15 Haziran, 1278)

Katolikler'in itikâdınca halîfe-i İsa olan Papa Cenâbları, hükûmet-i cismâniyyesini bir hüsn-i sûrete ifrâğ, veyâhut İtalya devletine ferâğ etmek şıklarından ibârettir. Müşârünileyh Papa ise hükûmdâr-ı ruhânî olduğu hâlde devlet-i cismâniyyesini terk değil, islâh etmeği bile âdetâ bir bid'ât-i seyyie itikât ediyor. Bununla beraber diğer taraftan kaziyenin aksi dahi şöyle iddiâ ve iltizâm olunuyor ki mâdâm Papa Hazretleri Ahiret adamı olmak iddiâsında bulunduğu cihetle, hükûmet-i dünyeviyyesini İtalya Krallığı gibi bir devlet-i meşrûtaya ferâgat eylemiş olsa; "Kayser'e ait olanı Kayser'e reddediniz" kelâmı ki nass-ı *İncil*'dendir, muktezâsına muvafık ve asıl Hıristiyanlık sıfatına lââyık sûrette hareket etmiş olur. Ve'l hâsıl bu mes'elenin hudûsu, ebkâr-ı hikmet-i gâlibe olan efkâr-ı serbestînin bir muzafferiyet-i cedîdesi addolunmağa sezâ-vârdır.

EK 7

İSTANBUL SOKAKLARININ TENVİR VE TATHİRİ

(*Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 192, Fî 28 Zilkâ'de, 1280)

Mâsivâ şâibesinden dili tathîre çalış,
Pertev-i hikmet ü irfân ile tenvîre alış

Li'muharririhi

Beytinin mânasını kalbten beden ve bedenden tâ mesken ü müdün cihetlerine kadar te'vil etmek hayr içinse, neden câiz olmasın?

Tasvir-i Efkâr mütalâa güzârı olan zevâtın malûmudur ki Pây-i taht sokaklarında geceleri fener îkâd olunması için sudûr eden tenbîh-i resmîyi 188 numaramızda neşretmiştik.

İstanbul'un sokakları ileride Galata ve Beyoğlu gibi gaz ile tenvir olununcaya kadar âdî fenerler ile iktifa olunmak karar-gîr olduğu, tenbîh-i mezkûr meâlinden anlaşıldığından başka bir fıkrasında, "Ahaliden dahi bu usûle riâyette hânesi önünde kandil yakmağa herkes me'zun bulunacağı cihetle, ol vechile ahaliden kendi arzu ve hâhişi ile kandil yakanlar olur ise, işbu hareketleri nezd-i hükûmette tahsin ve takdir olunacaktır" deyu musarrah bulunmuştu.

Ahalinin dahi umûmen ittibâ eylemesi hükûmetce mültezem olan böyle bir maddenin husulü ise, muktedir olanların hallerine göre mesarifinin tesviyesine ve müteferriât-ı sâiresine nezaret etmek için, hiç olmazsa her bir mahallede muntehâbât-ı ahaliden mürekkep bir idare-i mahsusa teşkil olunmağa mütevakkıftır ve bu suret, me'murînin mükellef oldukları fener îkadı vazifesinin icrasınca dahi kemal mertebe suhuleti mucib olur. Buna iki misal-i mücerreb irad edebiliriz.

Birincisi, sene-i hâliye Rebi'-ül evvel'inin onbeşinci gecesi Tophane'de Sormagir yangının vuku bulması ve sû-i kâd eseri olduğunun melhuz olması üzerine, hem-civar bulunan Firuz-Ağa mahallesinin Sıra-servilerden aşağı olan sokağına bu usûlde birkaç fener va'zolunmuştu. İkincisi, bu def'a Cağaloğlu semtinde daha mükemmel bir idare-i mahsusa sureti ihtiyar kılınmıştır.

Fi'l-hakika bu usûl tâmim olunduğu hâlde, geceye mahsus bir takım mahzûrat zâil ve bir hayli muhassenât hâsıl olur ki bahse şâyan olanları tâdat olunur:

Evvelâ, meramlarının icrasını karanlığa alıkoymaktan başka fırsat bulmayan eşhâs-ı muzırradan kuvve-i zâbitaya tekarrüb veya tesadüflerinde hayal gibi gözden nihan olanları ele geçirilmek için hükûmetçe suhulet peyda olmasıdır.

Saniyen, ahali birbirine gitmek ve esnaf dükân küşad etmek gibi hem ziyaret, hem ticaret maddelerinin tezayüt bulmasıdır.

Salisen, fener taşımak zahmet ve mesarifinden herkesin halâs olmasıdır.

Râbian, sokaklarda fevkalâde bir hal zuhurunda zâbita ve ahalice birdenbire ışığın vücuduna lüzum terettüb eder ise, tedârîki için birtakım tekellüfat ve vakit zâyî etmek gibi mahzurât indifa bulmasıdır:

Hâmisen, sokaklarda gezinenler haklarında ahalice bir şüphe vâki olsa, kolaylıkla ber-taraf olmasıdır.

Sâdisen, şehirde sokakların, şehir-âyin gecelerinin rûşenliğine yakın bir lâtafet bulmasıdır.

Sokaklarda aydınlık olduğunu kim istemez? Meğer gece karanlıktan istifade eyleyen ehl-i fesad ola...

Halkın ruşenî-i ezhânına kim kail olmaz? Varsa, ukûl-i muzlimedir ki ancak âharın cehl karaltısında pertev-yâb-ı ikbâl olur. Nitekim yıldız böceğinin lemeânı zulmet-i leyle münhasırdır.

Şehrimiz bir Pây-i tahttır ki yalnız başına bir devlet değer, ve ona malik olanlar ise, bir sahib-i hurucun kavlince; cihana 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. Letâtefet-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-i eflâkte mer'i 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 mutlakdır. Hasretü'l milel ünvanına mazhariyeti nâ-becâ mıdır?"

Böyle bir şehri şehîr ne kadar tahsîn ve tathir ve ne kadar tezyin ve tenvir olunda şayesteştir.

Tenvirine, şimdi re'y-i hükûmetle mübaşeret olundu. Bu bir beşarettir ki sokakların tathiri dahi evvelkinden ziyade ittirat üzre içra olunmak zamanının, tekarrübüne işarettir.

EK 8

İNFÂK-I MUHTACÎN

(*Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 187, Fî 10 Zilkâ'de, 1280)

Mâhiyeti isbât eden âsar-ı ameldir

Mikdârına nisbetle kişi hayr-ü şer eyler

Li'muharririhi

Kaidesi umûr-i şahsiyeye ait olduğu gibi, külliyyet cihetine neden şâmil olmasın? Ya bri milletin hâli, devletinin mahiyet-i idaresini isbata delil-i aleni değil midir? Hattâ bunda şöyle bir mi'yâr ittihaz olunur ki bir hükûmet re'yinde ne kadar müstakil ise, mâ-hasel-i ef'âlini o kadar mütehammil olmak lâzım gelir.

Memalik-i Osmaniyye'de ise halkın sa'y-i ihtiyârîsi ile temşiyet bulabilecek küllî ve cüz'î umûrun ekseri, usul-i idare iktizasınca bi'l-fiil devletin teşebbüsâtına, veyahut teşvikatına vâbeste olduğu gibi, medeniyetimizin hâl-i hâzır, ihtiyacâtı teksir ettikçe, esbâb-ı maişetin tahsili için insan evvelkinden ziyade zihnen ve bedenen çalışmağa mecbur olmak hasebiyle gerek ıztırarî ve gerek ihtiyârî bu surete sülûk edemeyen seelenin tanzim-i ahvali münhasıran hükûmetin himmetine kalmış idi. *Tasvir-i Efkâr*'ın 147 numarasındaki Bend-i Mahsusun neşri dahi bu mülâhazaya mebnîdir.

Muahharen hakkında bir nizam ittihazını müzakere için mahsus bir komisyon teşkili Ramazan içinde karar-gîr olmuş ve el-yevm Bâb-ı âli'de akd-i cemiyet etmekte bulunmuştur ki âzası Kapu-kethudalarından mürekkep olduğu işitildi.

Bu teşebbüs-i hayr, me'mûl vechile husul buldukta, asrımızın muhassenat-ı hakikiyesi cümlesinden ma'dut olsa gerektir ki ömrünü züll-i sual ve âkıbeti mechul bir hâlde geçiren aceze güruhu huzur-i kalb ile duâ-yı saltanat-ı seniyyeye vakf-i evkat eyledikçe, her biri bu bâbta uluvv-i merhamet-i padişahîye bir burhan-ı zî-hayat olmuş olur.

Cism-i müteneffis-i vâhide müteallim olan bir cüz'ün teskin-i ıstırabından sair âza müsterih olduğu gibi, seele güruhununun mümkün mertebe kesb-i refah eylemesinden umum ahali için ne derece inşirah ü mahmidet hâsıl olacağını ta'rife kaadir değiliz.

Mâdâm ki infâk-ı muhtacîn herbr din ahkâmınca edası vâcib bir deyn ve hususiyle ind-el İslâm farz-i ayndır ve mâdâm ki bunca ecnebî millet ve devletlerin efrad-i avamından, tâ mülûk-i benâmına kadar mülkümüze muhacir ve mültecî olan felâket-zedegânını himayeye devletimizi sevkeden sehâvet-i Osmaniye sıfatı nice inkılâbât-ı şedideden sonra el-yevm vâreste-i şeyndir, kendi memleketimizde, kendi ahalimizden halkın merhametine kalmış olan bir takım fukarayı mezellet ve felâketten tahlis, hükûmetin muktezâ-yı şanıdan olduğunu kim tasdik eylemez? Kaldı ki bekası ile pâydâr olduğu sunuf-ı teb'asının fukarasını ıkdâra sarf-ı himmet, bir devletin sadaka-i ferr-ü şükûhudur.

Böyle bir madde-i hayriyenin fi'le çıkarılması için, halk müştereken iâneye teşvik olunmak lazım gelir ise, bunda dahi fezâil-i muhassinesinin yeniden bir eserini daha göstereceği emsâl-i adidesi delalet ile sâbittir.

EK 9

SEELE

(*Tasvîr-i Efkar*, Nu: 147, Fî 11 Cemâziye'l âhir, 1280)

Selâtin-i sâlîfe-i Osmaniyye'nin hasâyis-i asriyyesinden bazılarının tecdidine rağbet ve himmet-i cenab-ı padişahî kevkebe-i saltanatına ait olan cihetlerinde görülen asar-ı fi'liye ile müberhen olduğundan, menafi'-i umumiyye müteallik bulunan cihetlerinden birinin tabiat-i zamaneye göre ihya ve tevsie ihtiyacından bahse cesaret ederiz.

Şöyle ki mebnâ-yı temeddün, madde-i teâvün olmasıyla efradın kifâf-ı nefis tedarikinden âciz kalmamasına himmet etmek hey'et-i ictimaiyyenin birinci vezaifindedir; binaenaleyh esas medeniyeti hikmet üzerine mübtenî olan memleketlerde selenin müstehakları esbab-ı mütenevvia ile ıkdar olunur; ve cibilliyet, veyahut terbiyet-i rediesi iktizasınca istihsal-i teayyüşte tabî olan meşakk u mihenden kaçınarak, bu yola sulûk edenler dahi men' ile kâr ü kisbe icbar kılınur ki bu suret hem umumun şanını nakiseden himaye ve hem de efradı zilletten vikâye eylediğinden, ciheteyne dahi bir nev merhamettir.

İşte bu sebepten dolayı böyle yerlerde sâil nedret üzre olup, asıl bunların kesreti, idaresi istiklâl üzre olan memleketlerde bulunduğu mücerrebâttandır.

Memâlik-i Osmâniyye'de ise esasen ihtiyac-ı hakiki ashabına tesadduk ve ihsan, şer'i ve mer'i olduğundan, vaktiyle aceze için bunca tahhâne ve imaret ve dâr'üş-şifalar yapılmıştır, ki Yenibahçe'deki Gureba hastanesi bu misillû ebniye-i hayriyenin en muahharıdır.

Ne çare ki hayli zamandan beru hayrat-ı kadîme-i mezkûrenin bir takımı vaz'-ı tabîisinden çıkması seelenin meydanda kalmalarını ve halkımızın sehâveti dahi bunlarından çoğalmalarını mucp olup, hattâ mıknaş-ı dil-i insanî olan akçenin kuvve-i cazibesi ile Şark ve Garb'ten birtakım mechulü'l-ahvâl ecnebî hâne-berdüşlar lâ-yenkati' guruh guruh buraya gelmektedirler ki, sailam sağlam olanları haysiyetli erbâb-ı

mesalihin pervâ girmekte olduklarından, yalnız cer değil, istirak-ı havadise kadar fırsat-yâb olurlar. Alilleri ise bütün bütün sokaklara dökülerek, en ziyade memur olan yerleri ilel ve eskam sergisi ve zillet ve meskenet mesiresi denilecek bir hâle getirmişlerdir.

Hulâsa-i kelâm, ahvâl-i meşrûhanın ıslâhı, fevka'l-gâye ârzu olunur. Çaresi bahsine gelince, bu bâbta bazı mütalâat-ı âcizânenin suret-i muhtasarada beyanına cür'et ederiz. Şöyle ki: seelenin müstehakları ile gayr-i müstehakları biribirinden bi'ttefrık, zaruretsiz bu kâra sulûk edenler hakkında memnuiyet-i şer'iiyenin icrası bir tedbir-i kâfi olduğu gibi, müstehakkîn için dâhi eyalâta nümune olmak üzere evvel be-evvel İstanbul'dan başlanılarak, hayrât-ı kadîmenin vaz'-ı aslîsine ircâ olunması ve taraf-ı hazret-i padişahî'den ve gerek devair-i resmiyyeden mukannen ve gayr-i mukannen bu yolda verilmekte olan bunca ihsan ve sadakatın bir suret-i muntazamaya konulması ve bundan böyle erbab-ı kavi bulunan vakf ve ianelerin kabul kılınması tahsis ve i'tâ olunmak me'mûl-i kavi bulunan vakf ve ianelerin kabul kılınması husûl-i maksada kâfil olabilir.

Hele dilencilerin şimdiki buldukları halde ibkasını tecviz edenler var ise, buna azamet-i neftsen neş'et eden ihsan ve inayeti mele-i mezelletini istemekten başka bir mâna verilemez.

EK 10

CEMIYYET-İ TEDRİSİYYE-İ İSLÂMİYYENİN KURULUŞ VE ÇALIŞMALARI

(*Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 189, 12 Nisan 1280)

Esnaftan istiyenlere umûr-ı itikâdiye ve hisâbiye tâlim etmek ve mehmâ-emken Türkçe okutup yazdırmak üzere bazı zevat, Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiyye namıyla bir hey'et teşkil ederek, Maarif Nezaret-i celilesinden istid'âyı ruhsat eylemiş ve Çarşı civarında bir mektep dahi istemiş olduklarından keyfiyet, cânib-i Bâb-ı Âlî'ye arz ile, iktiza eden irade-i seniyyesi istihsal olunmuştur.

Rivayet-i vâkıya göre, cemiyet-i mezkûrenin ittihaz eylediği usûl iktizasınca azâsı iki sınıf olup, biri bi'n-nefs mektebin idaresi ile şâkirdânın tâ'limi hizmetinde bulunacak ve diğeri her ne suretle olur ise olsun, cemiyetin maksadına hizmet edecek olan zevattan ibarettir.

Cemiyetin talebeylediği mektep tamire muhtaç olarak, keyfiyet Bâb-ı Âlî'den cânib-i Evkaf'a havale kılınmış olduğundan, hitamında tedrise başlanılacak ve şâkirdâna sabahları bir buçuk, veya iki saat elifbâ ve Kelâm-ı Kadîm ve ilm-i hâl ve bazı Türkçe kitaplar ve hisap ve hendese ve coğrafya mukaddemâtı ve biraz tarih okutturulacaktır.

Şâkirdânın kitap ve sair malzeme-i tahsiliyyesi, cemiyet tarafından meccanen verileceği gibi, derste isbat-ı istihkak edenlere teşvikan mükâfat dahi i'tâ kılınacaktır.

Böyle bir mektebin birinci def'a olarak te'sisi, tâlib-i istifade olanların memnuniyetini dâidir. Hademe-i devletten olan müessisleri ise, me'muriyetleri zamanının haricinde kalan istirahat vakitlerinden birazını, mübtedîlerin ta'limine hasretmek niyetindedirler. Hayr'n-nâs men yenfe'ü-nâs: Gayret-i milliye ashabına göre asıl istirahat, ebnâ-yı cinsinin hayrına sa'y ü hizmet etmekle kesbolunur.

Neticesi umuma ait olan maksatları ise, yine umumun hüsn-i kabul ve muâvenetine mazhar olmağla rehîn-i husul olacağı der-kârdır.

EK 11

YASAKLANMASI GEREKEN KİTAP VE RESİMLER

(*Tasvîr-i Efkâr*, Nu: 45, 17 Teşrînisânî 1279)

Her devlet kendi usûl-i mevzûasına mugâyir her türlü kütüb ve sair matbuâtın mülkünde tedâvülnü men'eder; hattâ basma serbestliği olan devletlerin bile ekserinde bu usûl câridir; binâleyh ecnebî memleketlerinden İstanbul'a gelen kâffe-i matbuât dahi; gümrükler tarafından me'muru marifetiyle teftiş olunarak, şüphe olunan kitapların birer nüshası liecl'l-muâyene Maârif-i Umumiye Nezâreti tarafına gönderilmek ve bir kitap her ne kadar büyük ve madde efkârca sahih olsa belki bir tarafı Devlet-i Aliyye hakkında nâfi' bulunsa bile, yine içinde yarım satırı olsun dînen ve mülken muzır bulununca, hîn-i muâyenesinde tevkif edilmek, nizâmı iktizâsındadır.

Şurası mûcib-i teessüftür ki yine burada şunun-bunun elinde pek muzır bazı kütüb ve evrâk görülmektedir ve ez-cümle Devlet-i Aliyye'nin esas idaresi olan diyânet-i İslâmiyye aleyhinde M'izânü'l Hak namıyla birçok kıyâsât-ı gazezkârâneyi câmi', Türk'i ve Fârisî lisanları üzre tâb'olunmuş bir risâle elden ele gezmektedir.

Bundan başka, memâlik-i ecnebiye matbaaları işaretiyle Rumca ve elsine-i sâirede bazı matbuât görülmektedir ki burada basılmış olduğuna hiç şüphe etmeyiz ve bir de vakâyi-i elîme-i sâlifenin Şehnâme suretleri hey'etinde, yani birkaç Müslüman, bir asî-i gayr-i müslim elinde mağlûp olmuş suretinde bir-takım resimleri pâ-yi taht-ı saltanatta dükkânlarla ve köşebaşlarına ta'lik olup satılmaktadır ve galiba bunlara te'sirsiz nazarıyla bakılmaktadır.

Çeşm-i imân ile bakılsa, bunlar zaten ahalimizin birtakımına yâd-ı hazîn ve birtakımına mucib-i teşci' ve tahrik olmak için yapılmış numûne-i fesat olduğundan, avâm-ı nâsca mazarratı elbette kitaptan ziyâdedir; çünkü Memâlik-i Osmanıyye'ye giren kitabı herkes mütâlaa etmez. İşe, 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 tasvîr eyledik.

KAYNAKÇA

A- KİTAPLAR

- ADNAN, Cahit, *Darb-ı Mesel Mecmuaları Külliyyatı*, C.I, Atsız Mec., İstanbul, 1931.
- AHMED Rasim, *İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi*, İstanbul, 1927
- AKKARANFİL, İbrahim *Şinasi*, Ankara, Emek Basım ve Yayınları, 1958.
- AKI, Niyazi, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, Ankara, A.Ü.Yayınları Basımevi, 1963.
- AKINCI, Gündüz, *Batı'ya Yönelirken Şinasi*, Ankara, A.Ü.D.T.C. Fak. Yay.,1962.
- AKYÜZ, Kenan, *Encümen-i Dâniş* Ankara, A.Ü.E.F. Yayınları, 1975.
- AND, Metin, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1972.
- ANDI, M. Fatih, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türk Edebiyatı*, İstanbul, İz Yayınları, 1995.
- BAYET, Albert, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Çev: Cemal Süreyya, Varlık Yayınları, İstanbul, 1970.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, YKY, 2004.
- BİLGEGİL, M. Kaya, *Şair Şinasi*, İstanbul, İrfan Matbaası, 1972.
- BURSALI, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, Haz. A.Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınları, 1972.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, Ezgi Yayınları, 2002.
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- DANIŞMEND, İ. Hami, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, C.4, 1. Baskı, 1955.

- DAVİSON, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876*, İstanbul Agora Kitaplığı, 2005.
- DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi, Eski ile Yeni Felsefe Arasında*, C.I-II, Ankara, Lotus Yayınevi, 2005.
- DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi, Yeni Felsefe*, C.III, Ankara, Lotus Yayınevi, 2007.
- DİZDAROĞLU, Hikmet, *Şinasi, Hayatı-Sanatı-Eserleri*, İstanbul, Varlık Yayınları, 1954.
- DOĞAN, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa, Ali Suavi*, İstanbul, İz Yayınları, 1991.
- EBUZZİYA, Tevfik, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, Konstantiniyye, 4. baskı, 1308.
- , *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*, Konstantiniyye, 6. baskı, 1329.
- , *Yeni Osmanlılar Tarihi*, C.I-II-III, İstanbul Sad. Ziyad EbuZZiya Kervan Yayınları, 1973.
- EBUZZİYA, Ziyad, *Şinasi*, Der. Hüseyin Çelik, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- EVOLA, Julius, CAHOONE, Lawrence *Modern Dünyaya Başkaldırı*, İstanbul, Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, 1994.
- EKİZ, Osman Nuri, *Şinasi- Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, İstanbul, Kastaş Yayınları, 1985.
- ERTUĞ, Hasan R., *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, C.I, İstanbul, 1970.
- GİBB, E.J.Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Çev. Ali Çavuşoğlu, C.V, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
- HABİB, İsmail, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1340.
- HAYTA, Necdet, *Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvir-i Efkâr Gazetesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

- HENTCH, Thierry, *Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*,
Çev. Aysel Bora, İstanbul, Metis Yayınları, 1996.
- İĞDEMİR, Uluğ, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara, 1937
- İNAL, İbnü'l Emin Mahmut Kemal *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul, Milli Eğitim
Basımevi, , 1970.
- İNÜĞUR, M.Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul, Der Yayınları, 2002.
- KAPLAN, Mehmet, *Şiir Tahlilleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Yayınları, 1954.
- , *Tevfik Fikret. Devir-Şahsiyet-Eser*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1977.
- , *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Dergah Yayınları,
1999
- KARA, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003.
- KARAL, Enver Ziya, *V. Nizam-i Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856*, Ankara,
Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- , *Osmanlı Tarihi*, C.V-VI-VII, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1976.
- KARPAT, Kemal, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Çev. Dilek
Özdemir, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.
- KAYA, Yalçın, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, İstanbul, Tıglat Mat, 2000.
- KAYNAR, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara, T.T.Kurumu 1985.
- KEMİKLİ, Bilal, *Şâir Şeyhülislam Ârif Hikmet Beyefendi Hayatı-Eserleri- Şiirleri*,
Ankara, M.E.Basımevi, 2003.
- KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, T.T.Kurumu, 1999.
- KOLCU, A. İhsan, *Tanzimat Edebiyatı*, C.I, Şiir, Erzurum, Salkımsöğüt
Yayınları,2005.
- KOMİSYON *Kuran- Kerim Meali*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

- KORKMAZ, Ramazan *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayıncılık, 2004.
- MARDİN, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve Dğr, İstanbul, İletişim Yay., 2004.
- , *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- , *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- , *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. M. Türköne, T. Önder İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.
- MERMUTLU, Bedri, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2003.
- MİQUEL, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, C.1, Çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş, Ankara, Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.
- MORAN, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, C.I*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- OKAY, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.
- OKUMUŞ, Ejder, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, Ankara, Lotus Yayınları, 2005.
- PARLA, Jale, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- , *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul, İletişim, 2004.
- PARLATIR, İsmail, *Şinasi, Bütün Eserleri*, Ankara, Ekin Kitabevi, 2005.
- , *Tanzimat Edebiyatı*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006.
- SAİD, Edward, *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev. Nezih Uzel, İstanbul, Pınar Yayınları, 1982.

- ŞİNASI, *Tercüme-i Manzume, Fransız Lisanından Türkçe'ye Nazmen Terceme Eylediğim Bazı Eş'ardır*. İstanbul, 1859.
- *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*, İstanbul, T.E. Matbaası, 1287.
- , *Müntehabat-ı Eş'arım*, İstanbul, T.E. Matbaası, 1287.
- TANİLLİ, Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, İstanbul, Adam Yayınları, 2000.
- TANÖR, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980*, İstanbul Der Yayınları, İstanbul, 1995.
- TANPINAR, A. Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 2001.
- TANSEL, F. Abdullah, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, C.III, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973.
- TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, M.Ü.İ.F. Yayınları, 1994.
- TİMUR, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Ankara, İmge Yayınları, 1998.
- TOPALOĞLU, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2005.
- ZÜRCHER, E. Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- VOLTAİRE, F.M.A. *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1993 C.III.
- URAZ, Murat, *Şinasi, Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Seçme Parçalar*, İstanbul, Türk Neşriyat Yurdu, 1955.

B- MAKALELER

- ALKAN, Mehmet Ö., *Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine bir Deneme*,
Tanzimat Meşrutiyet Birikimi, İstanbul, İletişim, 2002. ss. 377-401.
- AKÜN, Ö. Faruk, *Şinasi*, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C.XI, M.E Basımevi, 1970, ss.
545-560.
- , *Tanzimat Edebiyatı Söz Ne Dereceye Kadar Doğrudur?* Kubbealtı
Akademi Mecmuası, N. 2,3(Nis.-Tem.1977)
- , *Şinasi'nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen Fatih Tezkiresi Baskısı*,
İ.Ü.E.F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C.XI., İstanbul, 1961.
- ARSAL, S. Maksudi, *Teokratik Devlet ve Laik Devlet, Tanzimat I*, İstanbul,
Haz.Komisyon, 1940, ss.59-95.
- BAILEY, F.Edgar, *Palmerston ve Osmanlı Reformu, 1834-1839, Tanzimat, Değişim
Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık, Mehmet
Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006. ss. 199-240.
- ÇADIRCI, Musa, *Tanzimatın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856)*,
Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Ed. Halil
İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006.
- ÇETİNSAYA, Gökhan, *Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti, Tanzimat
Meşrutiyet Birikimi*, Editör Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul,
İletişim Yayınları, 2002, ss.54-71.
- CÜNDİOĞLU, Düccane *Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim
Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı* Divan-İlmî Araştırmalar-,
İstanbul 1992/2, ss. 1- 94.
- DOĞAN, İsmail, *Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını, İslami
Araştırmalar Dergisi, III, sy.4, (Ekim 1990) s. 202 vd.*

- İNALCIK, Halil, *Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri, Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006, ss.109-132.
- KILIÇBAY, M. Ali, *Tanzimat Neyi Tanzim Etti?*, *Argos*, No.15, Kasım 1989, ss.57-63.
- KORKMAZ, Ramazan, *Yeni Türk Edebiyatına Giriş, Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ed. Ramazan Korkmaz, İstanbul, Grafiker Yayınları, 2004.
- KOÇAK, Cemil, *Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet, Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002,
- MARDİN, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesi, Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, Editör Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, ss.42-53.
- , *Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma, Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 21-74.
- , *19.Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, Türk Modernleşmesi, Makaleler, IV*, Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss.81-100.
- OKTAY, Cemil, *Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine, Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, ss.29-36.
- ORTAYLI, İlber, *Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar, Tanzimat Meşrutiyet Birikimi*, Ed. Tanıl Bora Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- , *Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu, Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* Ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006. ss.283-316.

ÖZGEÇMİŞ

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Bursa/1978

Öğr.Gördüğü Kurumlar :

| | Başlama Yılı | Bitirme Yılı | Kurum Adı |
|------------------------|---------------------|---------------------|------------------|
| Lise : | 1990 | 1994 | |
| Lisans : | 1999 | 2003 | |
| Yüksek Lisans : | 2003 | | |
| Doktora : | | | |

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: : İngilizce, Farsça

Çalıştığı Kurum (lar) :

| | Başlama Tarihleri | ve Ayrılma | Çalışılan Kurumun Adı |
|-----|--------------------------|-------------------|---------------------------------|
| 1. | 2005 | - | T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı |
| ... | | | |

Yurtdışı Görevleri : Almanya (Fuar Tanıtım Görevlendirme)

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar :

Diğer :

Tarih-İmza
Adı Soyadı