

Batılılaşma Döneminde Şinasi ve Fransız Etkisi

*Yrd. Doç. Dr. Abdulhalim AYDIN**

Özet

Türk toplumunun yenilenme ve Batılılaşma süreci, Tanzimat'ın ilanıyla başlamıştır. Şinasi bu dönemin ilk ve en önemli yazarlarından biridir. Fransa'ya giderek orada uzun süre kalan Şinasi, Batı uygarlık, sanat ve edebiyatı hakkında geniş ölçüde bilgi sahibi olmuştur. Ülkeye dönüşünde, Türk edebiyatının yenilenmesi ve batılılaşması için önemli çabalar göstermiştir. Başta XVIII. ve XIX. Fransız yazar ve düşünürleri olmak üzere, Voltaire, Montesquieu, Aguste Comte gibi yazar ve düşünürlerin etkisi altında kalmıştır. Ayrıca, yine kimi ünlü Fransız şairlerinden şiir tercüme-leri yaparak, kendi toplumunu batı tarzındaki şiirle tanıştırmıştır. Bu anlamda Şinasi, Türk toplu-munun "Batı'ya açılan ilk kapısı" olarak edebiyat tarihimize geçmiştir.

Anahtar sözcükler: Şinasi, Tanzimat Edebiyatı, Karşılaştırmalı edebiyat.

Abstract

In the 19 th century, the period of modernization and westernization of Turkish society started with the declaration of Tanzimat. Şinasi is one of the most important and first writer in this period. He is the writer who went to France and stayed there for long time in order to get more information about western civilisation, art and literature. In his return to Turkey, he had important efforts for modernization and westernization of Turkish literature. Şinasi was greatly influenced especially by Voltaire, Montesquieu, A. Comte and the other writers of 18 and 19 th century. He translated from some poems of the most famous French poets into Turkish. Şinasi played a vital role in our literature history by "opening a new window to the western world".

Key words : Şinasi, Tanzimat literature, Comparative literature.

* Fırat Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü /ELAZIĞ.

1.Giriş

Yeni bir edebiyatın öncüsü olarak edebiyat tarihimizdeki haklı yerini alan Şinasi'nin yapıtlarında öne çıkan asıl şey sanatsal nitelik değil, verdiği yeni mesajlar ve düşüncelerdir. Aslında o, ne güçlü bir şair ne de güçlü bir yazar olacak yaratılıştadır. "Bir sanat adamı için gerekli olan imgelem gücünden bile yoksundu."(Ekiz, 1985:47). Ancak bu eksikliğine rağmen o edebiyatımızda Avrupalı nesrin kurucusu olmuş, nesri düşüncelerinin anlatılmasında bir aracı olarak kullanan yeni anlayışın ilk temsilcisi hatta öncüsü olmuştur. Şiirde ise biçimde eskiyi izlerken, içerik bakımından bütünüyle yeni ve Avrupalı bir anlayışı denemiş ve başarılı örnekler vermiştir. Onun özgünlüğü yeni düşüncelerle dolu olarak ortaya çıkması ve bu düşünceleri yayma mücadelesine girişmesidir. Ayrıca düşünce ve sanatta halka doğru hareketin ilk temsilcisi olması bakımından edebiyat ve düşünce tarihimizde her zaman için övgüye layık bir yeri vardır. Hemen hemen bütün yazı ve şiirlerinde halkın kullandığı dili kullanmış ve bu konuda sonrakilere örnek olmuştur.

Şinasi, edebiyatımızın yeni bir dünyaya açılması savaşımını başlatan öncüler içinde en çok tanınan bir sanatçı olarak yaşadığı dönemin en önemli şahsiyetlerinden biri olmuş, hatta açtığı bu yeni yolda tereddütsüz yürüyecek bir çok genç kalemler yetiştirmiştir. Yenilenme bakımından Tanzimat edebiyatında onun adının ayrı bir önemi vardır. Bu yüzden Şinasi'yi tanımak bu dönemi tanımakta izlenecek yoldur. Çünkü ona gelinceye kadar ağır aksak yürütülen, kıyıda köşede kalmış kimi bireysel çalışmalar olmuş, ancak onunla Batılılaşma savaşımı belli bir anlam ve ivme kazanmıştır.

Divan şiiri, artık yeni bir biçim ve içerik arayan Türk edebiyatı için eskiliğin bir ifadesiydi. Aslında bunun Türk toplumuyla da yakın ilgisi vardı. Doğu uygarlığının kaynakları artık tükenmiş veya aynı konuların yinelenmesi bir kısım aydında bıkkınlık uyandırmıştı. Öte yandan, Batı uygarlığın yenilik arayan ve Batı'ya gitmiş Osmanlı aydınlarına farklı duyuş ve düşünüş yolları açıyordu. Ne var ki bunu yapmak öyle kolay olmadı. Bu süreçte sürekli tereddütler, yanlışlıklar, didişmeler ve savaşimler oldu. Bu süreçte gün oldu, dıştan içe, biçimden ruha; gün oldu, içten dışa, düşünceden biçime doğru gidildi. Çeşitli yollar önerildi. Ruhumuz, gelenek ve göreneklerimize; gözümüz, Batı'ya bağlandı.

O günlerde, toplumsal yenilenme çabaları bu durumdayken Şinasi, Türk edebiyatına yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Bu yeni edebiyatın karakteristik özelliği ise, düşünüş, bakış, yorum ve biçim açılarından "Avrupalı tarzındaydı". Divan şiirinin sosyal gerçeklerden uzaklığı, hayaller üzerine kurulu içeriği Şinasi'yle içerik ve bakış açısı değiştirmiştir. Çünkü o, toplum karşısında kendisini sorumlu hisseden, topluma söyleyecekleri olduğuna inanan bir yazardır. Şinasi, Batı'dan gelen sosyal kavramlara geniş yer veren, şiiri ve sanatı halkın örgütlenmesi ve bilinçlenmesi yolunda kullanan yeni bir anlayışı başlatmıştır. Şiirimizde gerçekleştirmeyi düşündüğü sadelik ve sanatına

temel malzeme olarak benimsediği sosyal kavramlar, yeni düşünceler uğruna klasik şiirin biçimsel güzelliğini feda etmekten çekinmeyen yazar, köklü bir geleneğe sahip bulunan klasik şiir anlayışının yerine özellikle içerik bakımından yepyeni bir şiir anlayışı getirerek edebiyatımıza yeni bir yön vermek ve onu Avrupaî bir tarza doğru götürmek istemiştir. Bunu Orhan F. Köprülü şöyle değerlendirir: “Avrupaî şekilde Türk edebiyatını kuran ve yeni fikirleri memlekete yayan ilk şahsiyetin Şinasi olduğu, bugün artık herkesçe kabul edilen bir hakikattir.” (Köprülü, 1989:301) Şinasi’nin yeniliğiyle ilgili bir çalışma yapan Gündüz Akıncı da bu görüşü destekler: “Şinasi, bizde Avrupa’yı görmüş, onu yakından tanımış ilk şair, ilk düşünce adamıdır” (Akıncı, 1966:30).

Şinasi’nin şiire getirdiği en önemli yeniliklerden birisi de şiir dilinde, şimdiye kadar görülmemiş bir yalınlaştırma, basit veya halk diline yakın anlatma isteği ve bunun doğal sonucu olarak da Arap ve Acem dillerinin etki ve anlatım özelliklerinin atılarak ulusal bir şiir sanatı yaratma projesidir. Bu projesini, üstadının hedeflerini en güzel bir biçimde gerçekleştiren ve en sadık öğrencisi olan N. Kemal, “yeninin ta kendisi” diyerek beğeniyle selamlarken, kimisi getirdiği yeni ufuk ve kavramlarla onu belli bir sınırdan kabullenmiş; kimisi de, örneğin Süleyman Nazif gibi yaptıklarını, yenilenme uğruna sanatsal açıdan değersiz ve eski şiire yabancılığı nedeniyle sevimsiz bulmuşlardır. Şinasi’nin şiire başka bir katkısı da yavaş yavaş ulusal bir çizgiye koyduğu şiirimize yeni kimliğini kazandırırken Lafontaine, Lamartine, Hugo, Musset gibi Fransız şairlerden çeşitli duyuş ve düşünüş yollarını aktarma çabasıdır. İlk bakışta bu bir paradoks gibi görünür. Çünkü yabancı bir etki olan “Şark” egemenliğini kaldırmaya çalışırken, yine başka bir yabancı etki olan “Garp” egemenliğine teslim edilmek isteniyordu şiirimiz. O halde ulusallaştırma bunun neresinde? Şairimiz Türk şiirine yeni ulusal kimliğini vermeye çalışırken “ulusal niteliğini koruyarak” duyuş, düşünüş, anlatış ve bakışta bir “yenilik” getirmek çabasını gütmüştür. Lamartine’den, La Fontaine’den, Racine’den yaptığı çevirilerle belki bu amacına yönelik bir model oluşturmuştur. Türkçe’yle ve Türk mantık ve anlayışıyla Batı’ya yaklaşma... Onun şiirde gerçekleştirmek istediği yeniliğin benzerini “Şair Evlenmesi” oyunuyla nesirde yaptığını görüyoruz. Oyunda konu ve kahramanlar yerli olmakla beraber, kahramanların karakteri ve tutumları Avrupa’lı oyuncularını anımsatmaktadır. Tanpınar’ın dediği gibi, aslında Şinasi bu piyesiyle ulusal bir tiyatroya varacak en kısa yolu aramıştır.¹ Bu anlamda Mr. Gibb’in² şairimizi değerlendirmesi yine aynı yönde olmuştur: “Ulemanın elinde bir oyuncak menzilesinde olan edebiyatı, milletin

1. A. Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, ist, 1997, s.207.

2. İskoçyalı E. J. Wilkinson Gibb, 1857’de Glaskow’da doğmuş, 1889’dan sonra da bütün yaşamını Londra’da geçirmiştir. Batı dünyasında zamanın en büyük türkoloğu olarak bilinen Gibb, Türk dili ve edebiyatına olan yakınlığı ve bilgisi, ağır Osmanlıca şiirleri İngilizce’ye çevirecek derecededir. 5 ciltlik *A History of Ottoman Poetry* (bu yapıt Osmanlı Şiir Tarihi, adıyla 1998 yılında Akçağ yayınlarında Ali Çavuşoğlu’nun çevirisiyle yayınlanmıştır) adlı yapıtı yazan araştırmacı, Avrupa’da Türk edebiyatının tanınmasında büyük hizmetler vermiştir. Türk ve Türkiye sevgisi ona mektuplarında Can mahlasını yazdıracak kadar büyük olmuş. Londra’daki evi, doğulu-batılı edebiyatçıların uğrak yeri olan araştırmacı, çok genç yaşta 1901’de Londra’da ölmüştür.

ahlakı ve entelektüel terbiyesi için bir vasıta haline getirdi. Bunu garptan aldığı dersle, yapmacığın yerine tabiiyi koymak 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.” (Tanpınar,1997:198)

Şinasi yeniliği getirirken beraberinde kendisini izleyecek bir ekol ve anlayışı da geliştirmiştir. “Saraya ve onun dayanağı olan medreseye, tekkeye, devlet adamlarına, ayan ve eşrafa dayanan feodal (aristokrat) klasik edebiyata karşılık, **Şinasi-Ziya Paşa-Kemal** mektebi, *vatan, millet, halkçılık* mefkurelerine hizmet eden ve tamamiyle Fransız edebiyatından mülhem yeni bir burjuvazi edebiyatı yaratmak istiyordu.”³ Yüzyıllardan beri beslendiği aşk, şarap, kadın üçlemesi etrafında dönüp dolaşan, kimi zaman da Binbir Gece Masalları’ndan esinlenen ve yalnızca toplumun aristokrat sınıfı diyebileceğimiz saraya ve sayıları az olan entelektüel Osmanlı tabakasına seslenen divan edebiyatının kısırlaşmış döngüsünün, geniş halk yığınlarını kendine muhatap gören bu yeni hareketin genişliği ve zenginliği karşısında yapacağı fazla bir şey yoktu. Böylece, gazetecilik, siyasal ve edebi eleştiri, tiyatro, roman, şiir, Batı edebiyatlarından çevirilerle edebiyatımıza girmeye başladı. Şinasi’nin Avrupa’dayken gördüğü yeni düşünce ve uygarlık ölçülerini kendi ülkesinde de uygulamak istemesi, onu gazeteciliğe yönlendirmiştir. Çünkü olabilecek en geniş ölçülerıyla halka ulaşmak ve ona Batı kültür ve uygarlığını vermek ancak gazete yoluyla olasıydı. Şinasi’den sonra gelen yazarların da gazeteciliğe önem vermesi ve bu mesleğe sonuna kadar devam etmeleri Şinasi’yle aynı düşünceleri paylaşıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Çoğu zaman Şinasi ve Kemal’in gerek gazete ve gerekse bazı tiyatro yapıtlarının başına “bil-iltizam lisan-ı avam üzre yazılmıştır” veya “giderek umum halkın anlayabileceği” gibi uyarılar yazmalarını, sarayda hap solmuş ya da onun tekeline girmiş bir sanat ve edebiyatı kurtarma operasyonu olarak algılayabiliriz Şinasinin başlattığı bu **Halkçılık**⁴ hareketini. Öyle sanıyoruz ki, özellikle Şinasi ve Kemal’de gördüğümüz dilin sadeleştirilmesi yönündeki ısrarlı ve titiz tutum, yine halkla bütünleşme, ona ulaşma düşüncesiyle yakından ilintilidir. Çünkü, yüzyıllardan beri edebiyatımız, başka etkenlerle birlikte dil ve üslubunun da ağırlığıyla belli bir kesimin malı haline gelmişti. Saray ve çevresi divan şairlerinin nağmelerinin yıldızlara kadar yükseldiği bol ziyafetli “suare”lerle inlerken, köylü sınıfı şafakla beraber çift süreceği tarlasına gitmek için erkenden uyuyordu. Sanat ve edebiyatı bu kısır döngüden kurtarıp, halka açmak isteyen Şinasi ve Namık Kemal gibi Tanzimatçılar, bunu gerçekleştirmek için toplum için sanat görüşünü neredeyse rehber edinmişlerdir. Çoğu yerde Kemal, sanat ve edebiyatı tanımlarken, eğlendirici olduğu kadar, eğitici de olmalı diyerek edebiyat yoluyla da halkı eğitmek gereğine işaret etmiştir. Bu yüzden, edebiyatta estetik zevkten çok, düşünsel öğretilerin Tanzimatçılar tarafından öncelikli olması, halk

3. Ord. Prof. M. Fuat Köprülü, agy. ss.299-300; İsmail Parlatır, “Tanzimat ve Edebiyat”, Tanzimat’ın 150. Yıl dönümü Uluslararası Sempozyumu-Ankara:31 Ekim-3 Kasım 1989, TTK basımevi, Ank. 1994.

4. Şinasi’nin halkçılığı için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.VII. TTK Ank. 1956, s.321.

dilinin kullanılması, ham maddesi yerel ve ulusal, renk ve deseni Batılı olan motiflerin kullanılması gibi tutumlar hep aynı amaca yönelik endişelerden kaynaklanmıştır.

Fransız Devriminden sonra ortaya çıkan toplumsal karmaşıklığa baş kaldırma olarak doğan Romantizm, bir yandan yeni düzene katılmak isteyen insanın yenilikçi görüşleri ile, gene bu düzene katılamamanın yarattığı güvensizlikle geçmişin mutluluğuna dönerek yaşama güvencesi arayan insanın görüşlerini bir araya toplamaktaydı. İki toplum arasında kalan ya da geçiş döneminin zorlu sancılarını yaşayan sanatçının yaşantısı parçalanır ve tek başına kalır böylece. Dış olaylar karşısında gittikçe yalnızlaşan sanatçı dengeyi iç zenginliğini ortaya dökmekte buluyordu. Romantizmle eski kurallar yıkıldı; toplumsal değerler eleştirildi. Ancak eski bir anda silinip atılamazdı. Yeniye de hemen uyum sağlamak kolay değildi. Bu karşılıklı çelişkiler içerisinde Romantizmin ikilikçi öğretisi ortaya çıktı. Yenilikçiliği ifade eden devrimcilik ile, eskiyi yüceltmek arasında kalan sanatçı, bireysel aklı ile uyum sağlamak zorunda hissetti kendini. Eski gelenekçiliği yıkmak ve yeni toplumsal ilişkiler içinde insana mutluluk yolu göstermek gibi iki görev romantik sanatçıya düşüyordu. İnsana mutluluk arama çabası sanatçıyı, yeni sosyal güvenceler aramaya yöneltti. Bu tutum eskiye, dine ve özellikle halka dönüşü hazırladı.

Tanzimat sonrası toplumumuz, bu tablonun kimi kareleriyle toplumsal ve özellikle bireysel düzlemde uyuşuyordu: Eski ile yeni arasında kalan aydınlar da çoğu zaman bocalama dönemi geçirmişlerdir. Öte yandan, yenilik ve uygarlık peşinde koşan Şinasi gibi aydınlar da yalnızlığın pençesine düşmüşlerdi. Toplumsal düzeni oluşturan en önemli yapıları değiştirip yerine Batı'dan getirdiği kavramları koymak isteyen bir sanatçı kuşkusuz önce halkçı olacaktı. Zaten kurmak istediği yeni sistemi de halkın yararı için yapmak istiyordu. Bu anlamda, Tanzimat döneminin birinci neslinin önemli simalarının romantik akıma bağlı olması, ikinci neslinin de realist düşünceyi benimsemiş olması, kişilik, mizaç, bireysel seçim gibi faktörlerin yanında dönemin özellikle sosyal koşullarının bir sonucu olarak değerlendirmek de olasıdır.

2. Şinasi'nin yeniliği ve Batılılaşma sorunu

Şinasi'nin edebiyatımızda yeniliğin ilk müjdecisi olduğu genellikle kabul gören bir görüştür. Ancak yeniliğinin hangi yönde olduğu konusunda çoğu zaman birbiriyle çelişkili tutumlar vardır. Onun "Şair Evlenmesi"yle nesirdeki dil yeniliği herkesçe paylaşılmaktadır. Eski cümle tipini neredeyse tümüyle ortadan kaldırmış, bunun yerine söz dizimini (syntaxe) Fransızca'dan aldığı yeni bir cümle kuruluşunu getirmiştir. Bu yeni cümle biçimi, bugün kullandığımız cümle yapısının daha ilkel biçimini oluşturmakla beraber, eski cümleye de çoğu yönüyle uyuyordu. Özellikle Arapça ve Farsça dan gelen isim ve sıfat tamlaması, yine bu dillerden gelen cümle kuruluş özelliklerini atmaya çalışmış.

Ancak şiirdeki yeniliğini farklı kriterlerden yola çıkarak değerlendirenler de vardır. Hamit ve Tevfik Fikret'in şiirini ölçüt alanlar, onun şiirde önemli bir yenilik getirmediği inancındalar. Sosyal ve siyasal düşüncelerini kabul edenler ise, onun "yeni ve ileri bir inkılâbı" adres gösterdiğine inanırlar. Kullandığı dili temel olarak ele alanlar ise, "safî Türkçe"sini yeniliğinin en önemli adımı gibi değerlendirirler.

Mehmet Kaplan'a göre Şinasi'nin orijinalitesi ne dilinde, ne şiirinde, ne de içeriğindedir. Bunun nedenlerini açıklayan araştırmacıya göre, Şinasi'nin asıl yeniliği ve farklılığı geliştirmiş olduğu üslûbundadır. "Gerçekten ortak bir dünya görüşü ve ortak bir dil malzemesine sahip olan sanatkarların şahsiyetlerini, kendilerine has bir üslûp yaratabilmeleriyle değerlendirmek bize en uygun yol gibi görünüyor."⁵ Kaplan, şairin üslûbunu bütün detaylarıyla ele aldıktan sonra bundan bir prensip elde etmeyi ve bunu sanatçının kullandığı içerik ve biyografisiyle birlikte değerlendirdikten sonra sonuca ulaşacağını düşünmektedir.

Gündüz Akıncı'ya göre Şinasi'yi her bakımdan bir kurucu gibi almak gerçeğe pek uygun değildir. Çünkü, yenilik Şinasi'nin sanatında değil, davranışlarında, düşüncelerindedir.⁶ Akıncı'nın yaptığı bu saptamanın yerinde olduğuna inanıyoruz. Çünkü "orijinalite" söz konusu olduğunda, Kaplan'ın ve diğerlerinin de aslında sonunda birleştikleri noktaya varılır: sanatçının "kendine özgü bir yorum" çıkarması. Bu yorumun genel niteliği ise "hem herkesim, hem de hiç kimse değilim; yalnız benim" sonucuyla bütünleşir. Sanatsal ve edebi ürünlerinde sanatçının kimliğini deşifre edecek 'particule'ler, instantané'ler de zaten bunu verecektir. Bunlar, başkasından etkilenirken, esinlenirken veya ilgi duyarken de açığa çıkabileceği gibi, aynı temi, aynı kavramı veya aynı yazınsal türü kullanırken de görülebilecektir.

Nitekim, Kaplan'ın da belirttiği gibi, kimi nazmında Batı tarzında biçimsel bir yenilik yoktur; ancak Batı uygarlığına yönelmiş ve bu konudaki özlemini şiirlerinde belirtmiştir:

Paris'in bâde-i şevkiyle olup mest ü harâb
Bir gazel eyledim âverde-i bezm-i tibyan
Rûm'a bir Avrupalı büt vereli revnak ü şân
Reşk-i iklim-i Firenk olmadadır Türkistân.

Şinasi, bu mısralarla bize varmak istediğimiz ülküyü, ulaşmak istediğimiz yeni bir uygarlığı gösterir. Şekil eskidir ancak duyuş ve duruşu yenidir.

Bilindiği gibi ömrü boyunca kendisine büyük bir koruyuculuk anlayışıyla yaklaşan

5. Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik", Dergâh yay., İst. 1992, s.254.

6. Gündüz Akıncı, *agy.s.* 20.

ve önemli görevlere hep onun özel girişimleriyle gelen Şinasi'nin, M. Reşit Paşaya olan bağlılığı ve sevgisi pek büyüktür.⁷ Bu yüzden yukarıdaki dizeler aslında mecazi anlamda M. Reşit Paşa'nın yaptığı harekete övgü yağdırırken, aydınların Batı uygarlığı karşısında duydukları hayranlığı yalnızca dize yazarak pasif bir eylemden öteye geçememelerini de yadırgamaktadır. "Osmanlı sanatçısı Paris'in o büyüğü güzellikleri karşısında kendinden geçip, buradaki güzellikleri anlatan dizeler yazmak gibi ancak basit bir iş yaparken; Reşit Paşa, Avrupalı anlayışıyla sanki gizli bir perinin büyüğü eli dokunmuş gibi, Türkiye'yi pırıl pırıl bir ülke yaptığından beri Frenk elleri yurdumuzu kıskanmadadır". Bu dizelerle Şinasi'nin ifade ettiği özlem Batılılaşmadır, yani değişim; gözünü diktiği yeni adres ise Avrupa'dır. Reşit Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nı bir dönüm noktası olarak değerlendiren şairimiz, aydınlık ve ilericiilikte Avrupa'yı bile kıskandıracak bir gelişmişliğin özlemine duyarken, ilk tohumların da M. Reşit Paşa ile atıldığına inanıyor.

Aslında belki de Şinasi'nin en büyük yeniliği buradadır. Çünkü yenilik yukarıda olduğu gibi, sadece sanat ve edebiyat sahasında olmamalıydı. Farklı bir bakış ve düşünüş karşısında kalplerle ruhlar huzura kavuşmuş, zevkler de tatmin olmuştu. Ancak, değişim yalnızca estetikle de olgunlaşamazdı. Aklın rehberliğinde bilim ve teknolojiye dayanarak, dışarıdaki siyasal ve düşünsel devrimleri ülkeye taşımak, modern Batı dünyasının çoktandır uyguladığı bazı sosyal kavramları beyinlere yerleştirmek gerekiyordu. Şair bütün bunları Batı uygarlığında bulmuştu. Kendi sözleriyle bu yol gösterme, kendinden sonrakiler için (özellikle N. Kemal ve Hamit) ulaşılacak bir ideal olurken, "Türkiye ve düşünce evrenimiz için de mutlu bir dönümün, mutlu bir başlangıcın bildirisi" olmuştur.

"İstanbul sokaklarının tenvir ve tathiri" adındaki yazısında Şinasi, İstanbul için, "...öyle bir dârülmilk ki zamânemizde Asya'nın akl-i pîrânesi Avrupa'nın bîkr-i fikr-i ile izdivaç etmek için bir haclegâh olmuştur"⁸ demektedir. "Öyle bir başkent ki zamanımızda Asya'nın gün görmüş (olgun) aklı, Batı'nın yepyeni düşünceleri ile evlenmek için bir gelin odası olmuştur". Kuşkusuz ki Şinasi bu sözleriyle, insanlık tarihiyle eş zamanlı olan Asya bilgeliğinin artık yeni bir bakış, yeni bir solukla bir ivme kazanması gerektiğini anlatmaktadır. Asya'nın derin bilgeliğinin, Batı'nın "ter-ü taze" olan, henüz gün görmüş, pozitivism ve rasyonalizmle beslenmiş düşünce sistemine gereksinim duyduğuna inanır. Böyle bir süreçte Şinasi Türkistan diye adlandırdığı Türkiye için bir görev biçiyor: Doğu ve Batı uygarlıkları arasında bir buluşma köprüsü, bir uzlaşma noktası oluş-

7- Şair M. Reşit Paşa'yı o denli sever ki, bir yandan Türk toplumunun batılılaşması için yaptığı hizmetlerden dolayı onu uygarlığın peygamberi gibi görürken, bir yandan da tarih boyunca insanlığa büyük hizmetler veren yüce insanların ruhunun onda reenkarne olduğuna inanır neredeyse:

Aceb midir mediniyet resûlü dense sana
Vücut-i mu'cizin eyler taassubu tahzir
İnanmayım mı gönülden tenasüh-i rûha
Eğer bu âleme gelmiş denirse sana nazir.

8- Şinasi, *Makaleler*, Külliyyat, IV. Baskıya hazırlayan Fevziye Abdullah Tansel, Dün-Bugün yay., Ank. 1960.

turmak. Şinasi'nin bu evlilik'ten beklediği, Şarkın engin bir yaşam deneyimi ve bilgeliliğinin yanında, Garbın pozitif bilimlerin ışığı altında, yenilikçi, akılcı ve gelecekçi bir anlayıştan doğacak bir çocuktur. Kökü geçmişinde, gelenekçi ve benliğine bağlı; gözleri de gelecekte, parlak ve umutlu.

Aslında Mustafa Reşit Paşa'nın görüp yönetsel alanda ilk adımlarını attığı, Şinasi'nin kültür ve edebiyat yaşamımızda izlenecek bir yol gibi gösterdiği, N. Kemal ile Hamit'in kat kat aştıkları bu ideal, Cumhuriyet dönemi sanatçılarımızın da çoğunun sürekli işledikleri bir konu olmuştur. Türk aydınlarının Batı'da gördükleri düzen, bir "altın ülke" gibi durmadan onları kendine doğru çekmiş, çoğu zaman yaşanan didiş-kakışların gerçek nedeni de Şinasi'nin yukarıdaki sözleriyle çizmeye çalıştığı "Batılılaşma sürecinde izlenecek yol" hakkında olmuştur. Bu konuda aydınların çoğu bir düalizm çıkmazına düşmüş, "ifrat ve tefrit"ler en çok yandaş bulan tutumlar olmuştur.⁹ Cemil Bilsel'e göre bu düalizm, Batı'dan getirilen bütün yeniliklerin yanında eski sisteme ait uygulamaların tümünün de yaşamda kalmasıdır: Gülhane Hattında şer-i şerife sadık kalınmış, Adliye ve Maarif vekaletlerinin yanında Meşihat'ın, nizâmî mahkemelerin yanında şer'î mahkemelerin, mekteplerin yanında medreselerin, kanunların yanında fetvaların, medeni hukukun yanında Mecelle'nin bırakılması gibi. Hatta, Tanzimatçıları sarı-ğı kaldıramadığı, şapkayı ve frakı alamadığı için tenkit eden yazar, Tanzimat'ın kadınları açamadığını, dört kadın alabilmeyi kaldıramadığını söyler.¹⁰

Ancak, bu dönemde ve bu dönem sanatçılarındaki belirgin olarak görülen bir çelişkinin varlığından söz etmek gerekir. Bir yanda, Tanzimat Fermanıyla birlikte dışardan getirilen ve devletin işleyişinde bir dizi yenilik yapan yeni yasalar, yeni yönetmelikler bir bakıma din dışı kaynaklardan beslenirken, bir yandan da hâlâ toplumsal yapının temelini oluşturan ve yapısal dinamikleriyle koştur giden "şariat" yasalarının güncel yaşamdaki etkinliği beraberinde bazı problemler getirmiş, sanatçıların batılılaşma sorununda bulanık görmelerine neden olmuştur. Zira, Recai G. Okandan'a göre, Tanzimat, Osmanlı toplumunun var olan dini ve ilahi karakterinde hiç bir değişiklik meydana getirmemiş ve getirmek de istememiştir. Aksine, memleketin içinde bulunduğu siyasal ve sosyal bozukluğun gerçek nedenini şariat hükümlerinden uzaklaşmakta bulmuştur.¹¹ Dönemin bu tür koşullarını göz önüne aldığımızda, Tanzimat sanatçılarının çoğunun neden zaman zaman eski ile yeni arasında bocalamalara girdiklerini, geleneksel toplum yapısı içinde neden yenileşme arzusu duyduklarını anlayabiliriz. Sanatsal açıdan "Batıya açılan ilk kapımız"¹² olarak görülen Şinasi'de bu ikiciliğin daha çok görülmesi, bu hareketin başlangıç noktasını oluşturmasıyla açıklanabilir. Hilmi Ziya Ülken'in bu ikiciliği en çok N. Kemal'de görmesinin nedeni ise, Kemal'in yeni olan Batı edebiyatını çok yönlü (roman,

9- Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, *Te'lifçiliğin Tenakuzları*, Hamit Matb. İst. 1933.

10- Bunun için bkz. Cemil Bilsel, "Tanzimatın Harici siyaseti", *Tanzimat I.*, Maarif matb., İst. 1940.s.697; O.H.Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umumî bir Bakış", *Tanzimat I.*, Maarif Mtb. İst. 1940, s.8 vd.

11- Daha fazla bilgi için bkz. Recai G. Okandan, *Anıme Hukukumuzda Tanzimat Devri*, *Tanzimat I.*, s.115.

12- Bunun için bkz. Şevket Rado, *Şinasi'nin Ölümü*, *Türk Dili*, C.L., S.405, Eylül 1985, Ank. s.73.

tiyatro, gazetecilik, hitabet, mektup, makale vb.) olarak Türk toplumuna tanıtma ve bu yönde yapıt verme gayretinden olsa gerek: “Tanzimat’ı takip eden tefekkür ya tamamiyle kendi muhitine kapılarını kapamış ve şeklini kaybetmiş Şark, ötede muhtevassız ve realiteyle bağları zayıflamış Garp. Ruhda İslam ve Şark, şekilde Garplı olmak isteyen bu düalist tanzimat zihniyetini en güzel ifade eden yine Namık Kemâl’dir. Kemal İbret gazetesinde neşrettiği Medeniyet adlı makalesinde şöyle diyor: “Medeniyet insanın içtima üzere (toplum içinde) yaşaması manasına alınır... evet, kârgir (betonarme) binalar ecele, hastalığa mukavemet etmez. Fakat yanmağa, yıkılmağa karşı durur... Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. İktisabı medeniyete çalışan (uygarlaşmak isteyen) akvam (toplumlar) için tamamı tamamına Avrupa’yı taklit etmek neden lazım gelsin. Birtakım hakayıkı ilmiye vardır ki dünyanın hiç bir tarafında değişmez. Temeddün (uygarlaşmak) için Çinli’lerden sülûk kebabı almaya muhtaç olmadığımız gibi, Avrupalıların dansına, usulü münakehatını (evlenme biçimlerini) taklide de hiç bir surette mecbur değiliz.” (Ülken, 1329; 1940:762) Görüldüğü gibi, Kemal’in kafasındaki Batılılaşma düşüncesi, bilim ve teknikte onlardan ödünç alma, vicdan ve düşünce evreninde benliğimizi kaybetmeden ilericilik ilkesini benimsemeyle özetlenebilir. Onu izleyen yazarlarda sisli hava giderek açılmış, Cumhuriyet dönemiyle beraber çok daha net ve kesin görüşler savunulmuştur. O halde bunu bir süreç işi olarak değerlendirmek en doğrusu olacaktır.

3. Şinasi ve Fransız etkisi

Fransa’da, kesin olmamakla beraber, toplam dokuz veya on yıl kadar kaldığı (1849-1854; 1865-1867; 1867-1869) değişik kaynakların¹³ incelenmesinden anlaşılan Şinasi’nin bu zaman içinde Fransızca’yı çok iyi derecede öğrendiği, Fransız yazarlarının çoğunu okuduğu ve Fransa’dayken elinden geldiği kadar tiyatro, opera, bale gibi sanatsal etkinliklere katıldığı, entellektüel Fransız çevreyle yakınlaştığı, doğu bilimci (orientalist) De Sacy ailesiyle yakın temasa geçtiği ve hatta bu ailenin yardımıyla Lamartine’le tanıştığı ve onun edebi toplantılarına katıldığı bilinmektedir.¹⁴ Paris’te Renan ile de tanışan şair, yine orientalist olan Pavet de Curteille ve dilbilimci Littré ile de sıkı dostluklar kurmuştur. Şinasi’ye Osmanlıca dev bir sözlük hazırlama düşüncesinin Littré ile olan yakın dostluğunun bir sonucu olduğu görüşü sıkça paylaşılmaktadır.¹⁵ Yazarımız ayrıca 1851 yılında Société Asiatique’e üye olarak seçilmiştir.¹⁶

¹³ Bunun için bkz. : N. S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C.II., ss.860-61; Ekiz, Osman Nuri, *Şinasi*, Kastaş yay., İst. 1985, ss. 40-44.

¹⁴ Daha fazla bilgi için bkz. A. Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, ist, 1997; Hüseyin Seçmen, *Şinasi*, TDK, yay, Ank. 1972; N. S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C.II.; Dr. Orhan F. Köprülü, *Türk Klasikleri*, Döşar, İst. 1984, s.7.

¹⁵ Bunun için bkz. A. Hamdi Tanpınar, agy.ss.209-210; Kenan Akyüz, *Ban Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ank., 1970, s.4; Şevket Rado, *Şinasi’nin Ölümü*, Türk Dili, C.L., S.405, Eylül 1985, Ank. s.74; Dr. Orhan F. Köprülü, *Türk Klasikleri*, Döşar, İst. 1984, s.8.

¹⁶ Bunun için bkz. Murtaza Korlaelçi, “Tanzimatçılarımız ve Pozitivistler”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara-31 Ekim-3 Kasım 1989, TTK, Ank, 1994, s. 34; Hüseyin Seçmen, agy., ss.16-17.

Tanzimatçı yazarlarımız düşünsel açıdan, çoğunlukla Aydınlanma Çağı da denen ve Büyük Fransız İhtilâli'ni hazırlayan Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, gibi XVIII. yy. yazar ve filozoflarından önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Bunların yapıtları ve değişik konulardaki görüş ve makaleleri yazarlarımız için birer kaynak olmuştur. Enver Ziya Karal, "Tanzimattan sonra garp zihniyetini temsil eden mütefekkirler arasında Fransız inkılâbından ve inkılâbı hazırlayan mütefekkirlerden mülhem (esinlenen) bir siyasi felsefe temayülü (eğilimi) hâkimdi. Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in makale ve eserlerinde bu eserlerden mülhem oldukları görülüyor"¹⁷ derken, bizim de daha sonra göreceğimiz gibi yazarlarımızın gerek çeviri, gerekse etkilenme biçimiyle batıdan aldıkları yeni görüş ve düşünceleri Türk toplum ve edebiyatına sokmuşlardır.

Şinasi'nin gerek kişiliği, gerekse yapıtları üzerinde doğrudan doğruya belirli bir tek batılı yazarın etkisi yerine, bir dönemi ya da en azından birkaç yazarın etki ve izlerini aramak Şinasi gibi bir yazar için daha uygun olur. Daha doğrusu o, Batı'yı bir bütün olarak görmek istemiş, onun kültür, uygarlık ve düşünce dünyasını kendi eleğinden geçirerek, kendisi ve toplumu için gerekli bulduğu yanlarını vermek istemiştir. Batı etkisi de-yince kuşkusuz Fransız olanı akla gelmektedir. Bu yüzden Şinasi'de belirli bir noktada odaklanmış bir etkinin yerine, belki kökleri XVII. yy.a kadar uzanan genel bir Fransız düşünüş ve anlatış sisteminin izlerini aramak daha yerinde olacaktır. Böyle olmakla beraber, ilerde göreceğimiz gibi, kanun anlayışında Montesquieu'nün, toplumsal projelerde Voltaire'in, toplum eğitiminde (özellikle kız çocuklarının eğitimi, kadın hakları vb.) Rousseau'nun, tiyatro anlayışında Molière'in, akılcılıkta Descartes ve Voltaire'in, rasyonel bakışta A. Comte'ün etki, esin ve izlerini görmek olasıdır.

Üç defa Fransa'ya gidip orada uzun süre kalan Şinasi'nin yaşamış olduğu sancılı dönemin özellikleri zaten bir değişim arayışında olan şairi iyice motive etmiştir. Özellikle toplumsal sınıflar, vatandaşlık, kanun, adalet, eşitlik, bilim gibi konulardaki düşünceler, yazarımıza XVIII. ve XIX. yy. Fransa'sından gelen etki ve izlenimlerin sonucuyla oluşmuştur. Şinasi'nin en azından Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Fontenelle gibi filozofların yapıtlarını okuduğunu, birey ve toplum konusundaki düşüncelerinin de bunlarla beraber -aralarında dostluk olan Littré ile Renan'ın görüşleri ışığında- geliştiğini söylemek olasıdır. Mehmet Kaplan'ın, Şinasi'nin XVIII. yy. Fransız yazarlarını okuduğunu belirtmesi bu düşüncemize destek vermektedir.¹⁸ Zaten Fransız Devrimi'nin taze ancak çok net olmayan Tanzimat Fermanı'ndaki izleri, onu, çok sevdiği ve koruyucusu durumunda olan M. Reşit Paşa yolunda yürümeye, onun devlet yönetiminde monarşik sistemin karnında açtığı gediğin bir benzerini de bireysel ve toplumsal hak arayışı, hukuk, kanun ve özellikle edebiyat ve sanat alanlarında da açmaya sürüklemiştir.

Voltaire'i beğenen ve çokça okuduğu değişik yazılarından da anlaşılan Şinasi'nin İs-

¹⁷- Enver Ziya Karal, *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri*, Tanzimat I., s.774.

¹⁸- Bunun için bkz. Mehmet Kaplan, *agy.*, s.274.

tanbul için söylediği yukarıdaki sözleri, Fransız filozofu gibi yaşamın değişik alanlarıyla ilgilenmek yoluna gitme isteğinin bir işareti olarak görülebilir. Bilindiği gibi Voltaire, hukuk, siyaset, ekonomi, ticaret, sanayi, belediyeçilik, şehir planlama... gibi değişik konularda, yaşadığı dönemde aktif olarak görüşler, projeler üretmiş ve bunları yaşamda uygulamıştır. Hatta bu yüzden, son yıllarını geçirmiş olduğu Ferney bölgesi ticaret ve sanayi bakımından model oluşturacak kadar kalkınmış bir bölge olmuş ve tüm civarın “cazibe” merkezi olmuştur.¹⁹ Fransız filozofu Paris sokaklarının yeniden düzenlenmesi, ışıklandırılması, temizlenmesi ve kanalizasyon şebekesinin kurulması konularında bir proje hazırlamıştı. Şinasi’ye baktığımızda onun da, Voltaire’den esinlenme olasılığının yüksek olduğu kanısını uyandıran, “İstanbul sokaklarının tenvir ve tathiri” adında bir makale yazdığı görülmektedir. Bu yazısında Şinasi, Voltaire’e benzer görüşler ileri sürerek İstanbul’un daha modern ve uygar bir görüntüsü için düşüncelerini belirtmiştir. Şinasi bu yazısında, İstanbul’u överek böyle güzel bir şehrin sokaklarının yeterince temiz olmamasını ve geceleri karanlığa gömülmesini eleştirdikten sonra, şair yazısını şöyle bitiriyor :”Böyle bir şehir-i şehir, ne kadar tahsin (güzelleştirme) ve tathir (temizleme) ve ne kadar tezyin (süsleme) ve tenvir (aydınlatma) olursa şâyestedir (yakışır).”²⁰

Şinasi, “İstitrat” adlı yazısında,²¹ İstanbul sokaklarında başı boş dolaşan köpeklerin, çevreye ve insana verdikleri zarar yüzünden mutlaka toplatılmaları gerektiğini öne sürmüştür. “Osmanlı Sanayi Sergisinin açılması”²² münasebetiyle yazdığı makalede, Osmanlı devletinin Avrupa’nın sahip olduğu sanayi kurumlarına, fabrikalarına mutlaka bir an önce geçmesi, var olan ülke ham madde kaynaklarının işletilmesi, tarımda modern donanıma geçilmesi (sergide Avrupa’dan getirtilen yeni tarım aletlerini görmüştür), yerli üretime yeterli oranlarda destek ve önderlik yapıldığında bazı mallarda ihracata bile gidilebileceği gibi alışılmadık bazı konuları dile getirmekle, o dönemde toplum, bir edebiyatçıdan pek alışık olmadığı türden davranış ve tepkiler görmüştür. Çünkü şimdiye kadar yazarlar ve aydınlar daha çok siyasal ve dinsel alanlara angaje olmuşlar ve bu konulardaki görüş ve düşüncelerini dile getirmişlerdi. Kanımızca bu tür davranışların Şinasi’de batı kökenli düşünürlerin bir etkisi olduğu kadar, Fransa’da kaldığı yıllarda edindiği gözlemlerin de bir sonucu olduğu düşünülebilir.

4. Montesquieu etkisi

Şinasi’nin hemen hemen bütün yapıtlarında ısrarla üzerinde durduğu kavramlardan biri yasadır. Onun yasa hakkındaki bilgisi ve düşüncesi, 1789 Fransız Devrimini hazırlayan düşünürlerden kaynaklandığı görüşü çoğunlukla benimsenen bir görüştür.²³ Aslin-

19- Bkz. Gustave Lanson, *Histoire de la Littérature Française*, Hachette, Paris, 1936, ss.388-415; Berke Vardar, *Fransız Edebiyatı*, Dönem Yay., C.III, İst., 1972, ss.45-61.

20- Şinasi, *Makaleler*, Külliyyat, IV. Baskıya hazırlayan Fevziye Abdullah Tansel, Dün-Bugün yay., Ank. 1960.

21- Şinasi, *agy*.

22- Şinasi, *agy*.

23- Bunun için bkz. A. Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İst, 1997; Hüseyin Seçmen, *Şinasi*, TDK, yay, Ank. 1972; N. S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C.II.

da Fransız Devrimi ve bu devrimle yayılan düşünceler, bütün Tanzimatçılar üzerinde etkili olmuştur. Şinasi'nin yasa kavramından algıladıklarının önemli bir kısmı Montesquieu'nün düşünceleriyle büyük bir uyum göstermektedir. Doğal Hukuk'tan tutun da devlet-birey ilişkisine kadar Şinasi genel anlamda Fransız düşünürlerinden etkilenmekle beraber, yasa konusunda Montesquieu'nün derin izlerinden bahsetmek olasıdır. Ona göre yasa düşüncesi ilkin topluluk halinde yaşamak zorunda kalan insanlar arasında, güçlü karşısında güçsüzü korumak ve insanlar arası eşitliği sağlamak düşüncesinden doğmuştur. Kanunun özü hak ve adalettir. Bu iki temel ilke sayesinde güçlü olanların, toplumun sağlayacağı yararları kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaları engellenir. Hak güçlü-nün değil, haklının olur. Böylece hukukun temel ilkelerinden olan adalet gerçekleşir. Şair bu düşüncelerini şöyle dile getirir:

Muğalib oldu tabîî tabây'î zî-rûh
Kavî zaîfi eder kahr ü cebr ile teshîr

Bu cebri men' için akl-i beşer kodu kanûn
Ki ettiler ana hükmünce adl ü hak ta'bir

Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefis ü hevânın boğazına zencîr

Yasanın ilkin ortaya çıkış nedeni, onu belli ilkelerle ortaya koyan faktör olan "akıl", uygulanma nedenleri ve biçimi gibi konularda Montesquieu ile aynı düşündüğü görülmektedir. Montesquieu bu konuda şöyle diyor: "İnsanlar toplum olarak yaşamaya başlayınca güçsüzlüklerini kaybederler. Aralarında eşitlik yok olur; savaş başlar. Her toplumda bireyler kendi güçlerini anlamaya başlayınca, toplumun sağlayacağı yararları kendi çıkarları için kullanmağa kalkışırlar. Bu da kişiler arasında çıkar çelişkilerini doğurur. Bu durumu önlemek için yasalar yapılır." (Montesquieu, 1961:51 vd.)

Her konuda aklın rehberliğinde yol alan Şinasi, yasaların da akıldan çıkışını savunur ve insanla beraber var olan kanunların, yine insanlar tarafından bozulduğuna inanır. Sanatçı birey-devlet arası hukuksal bağı Tercüman-ı Ahval gazetesinde şöyle dile getirir: "Madem ki bir sosyal toplulukta yaşayan halk bunca kanuni vazifelerle sorumludur. Elbette sözle ve kalemle vatanın menfaatlerine dair fikirler söylemeyi kazanılmış haklarından kabul eder."²⁴ Görüldüğü gibi Şinasi'ye göre halkın da yönetimde pay sahibi olması gerekir. Devlet vatandaşa bazı yükümlülükler vermişse, bunun karşılığında vatandaşın da devletten alacağı bir takım haklar olmalıdır. İşte vatandaşla devlet arasındaki bu hak ve sorumluluklar yasalarla belirlenir.

²⁴- Tercüman-ı Ahval, sayı: 1.

Şinasi'nin yurttaşlık, hukuk, adalet, ulus, özgürlük gibi kavramlarda Montesquieu'den²⁵ önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Monarşik bir rejimin egemen olduğu, idamların, hapse atılmaların, sürgünlerin keyfi olduğu bir dönemde, Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'yı överken padişahı alçaltması büyük bir cesaret örneğidir. Şinasi, aşağıdaki dizeleri yazarken "Bildirir haddini senin kaanûnun" diyerek, "sultana"²⁶ sözcüğünün yerini boş bırakmış, ancak daha sonraları bunu ekleyebilmiştir. Bu, bir yandan yönetimin baskıcı, sansürcü zihniyetini yansıtmaya açısından ilginç olduğu gibi, bir yandan da, Mehmet Kaplan'ın belirttiği biçimde "asırlardan beri devam eden Padişahın maddi otoritesinin yerine aydınının akıl gücünün geçmesi" açısından da kayda değerdir.²⁷

25. Tanzimat aydınlarının Fransız yazarlarını okurken, onlardan çeşitli biçimlerde etkilenecekleri olayı dikkat çekici bir nokta olmuş ve bazı araştırmacılarımızın bu konuya eğilmelerine neden olmuştur. Prof. Muzaffer Turan, örneğin Montesquieu gibi devrimci yazarlardan beslenen Tanzimat dönemi aydınlarımızın tek yönlü davrandıkları, bu yazarlara eleştirel bir bakış getirememelerinden dolayı sorumlu olduklarını söylemektedir. Tufan'ın bu suçlamalarına konu oluşturan problem ise Montesquieu'nün Lettres Persanes (İran Mektupları)'nda Türkler için söylediği sözlere duyarsız kalmalarıdır. Montesquieu, VI nolu mektupta "Türkleri, hain, kalles ve cahil, dinle alakası olmayan insanlar" olarak gösteriyor. 34. mektubunda da şöyle diyor: "Türkiye berbat bir yer, orada monarşi kuruldu kurulalı, babadan oğula hiç kimsenin gülmediği aileleri bulabilmek mümkün. Doğuların bu ciddiyeti aralarındaki alışverişin az olmasından kaynaklanıyor. Sadece bir törene gitmeğe zorlandıklarında görüşüyorlar, arkadaşlık, dostluk, kalbin bu tatlı yükümlüğü burada hayatın dinginliğini oluşturuyor. Bu kavramlar onlar için nerede ise bilinmez durumdur." Muzaffer Tufan, bu durum karşısında Tanzimatçılarımızın tepkisiz kalışlarını, "onların bu gibi Fransız yazarlarının yapıtlarını yeterince tanıyamadıklarından mı, yoksa kritik yapmak kabiliyetinden yoksun olduklarından mı?" sorusunu sormaktadır. (Muzaffer Turan, Tanzimat'ın Dış Etkenleri, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ank. 31 Ekim-3 Kasım 1989 TTK. Basımevi, Ank. 1994.s.154.) Kanımızca bu dönem aydınlarımız, XVIII. ve XIX. yüzyıl Fransız yazarlarını çok iyi biliyorlardı. Özellikle 1789 devrimini hazırlayan ve aralarında Montesquieu'nün de bulunduğu "Aydınlanma dönemi" yazarlarına karşı özel ilgilerinin olduğu, bu yazarlarımızın yapıtları ve görüşlerinden anlaşılmaktadır. Tufan'ın yanıtını bulmaya çalıştığı ikinci soruya, yani okudukları kaynakların kritiğini yapamayacak kadar edebi ufuk ve analitik değerlendirmeden yoksun oldukları sorusuna da olumsuz yanıt vermek durumundayız. Yazarlarımızın yeni bir edebi anlayışı getirmek istedikleri, özgürlük, eşitlik, hukuk, adalet, devlet, vatandaşlık hakları gibi kavramların yeni yorumlarını, "kutsal devlet" anlayışından ayrı olarak okumaları onları etkileyen ve cezbeden yanlar olmuştur. Bunlar, Osmanlı toplumu için yüksek sesle telaffuz edilmesi açısından yenilik sayılırdı. Bu dönem aydınlarımızın bu yeni düşüncelerin ve özgürlükçü havanın etkisiyle, öyle sanıyoruz ki bazı şeyleri görmezlikten gelmiş veya ikincil bir sorun olarak değerlendirmişlerdir. Aksi takdirde başka türlü düşünemeyiz; zira, kimi Tanzimatçı yazarlarımızın etkilendikleri Fransız kaynaklara zaman zaman nazireler dizdikleri, kimi zaman da bunlardan yaptıkları tercümelerde, orijinallerinden daha sanatlı söz veya dizeler yazdıkları görülmüştür (Şinasi, N. Kemal, Abdulhak Hamit gb.) Örneğin, N. Kemal'in Hugo'dan çevirdiği bârika-i hakikat müsâdeme-i efkârdan doğar' biçimindeki sözler, ifade ve belâgatındaki güzellik bakımından orijinali olan du choc des opinions, jaillit la vérité' biçiminden daha zengin ve daha anlamlı bulunmuş olmalı ki, bu gün bile hâlâ bu sözlerin Hugo'ya değil, Kemal'e ait olduğu sanılmaktadır. Aynı şekilde, Hugo'nun Dieu adlı şiir kitabında geçen,

Front où s'abat l'essaim tumultueux des rêves,
Doutes, systèmes, vains, effrois, luttas sans trêves.

Dizelerini Abdulhak Hamit, neredeyse orijinalinden, anlam, ifade ve şiirsel özellikler bakımından daha üstün ve sanatlı bir biçimde Ölü'de şöyle vermiştir:

Bu taş cebinime benzer ki aynı makberdir,
Dış sükût ile zâhir, derûnu mahşerdir.

26- Bkz. N.Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB.bs. s.862.

27- Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3*, Tıp Tahlilleri, İst. 1985, s.170.

Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencîr

Bir ıtık-nâmedir insâna senin kaanûnun
Bildirir haddini sultâna senin kaanûnun

Yazarımız, Racine'in Esther'inde, "Bütün insanlar kanun önünde aynı haklara sahiptirler. Hükümdarlar kendilerini herkesin üstünde görüyorlarsa düşünsünler ki onların da üstünde olan Tanrı, onlardan bir gün hesap soracaktır" anlamına gelen

Juge tous les mortels avec d' égaies lois,
Et du haut de son trône interroge les rois.

Dizelerini, hemen hemen hiç değiştirmeden yalnızca tercümeyle yetinmiştir:

Bütün fanileri şer'i müsavile eder ihkak
(Bütün fanileri aynı kanunlarla sorgular,
Dahi bâlây-i arşından mülûkû eyler istintak
(Yüce katından krallardan da hesap sorar.)

Yine Reşid Paşa'yı övücü:

Eyâ ahali-i fazlın reîs-i cumhûru

diyen Şinasi'nin siyasal düşünce alanında o günkü koşullar göz önüne alındığında, oldukça ilerde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, henüz meşrutî yönetime bile yanaşmayan monarşik bir idarenin egemen olduğu bir toplumda, **Cumhuriyet** yönetiminden söz etmek düşünsel ilericaliği gerektirdiği kadar, aynı zamanda da bir cesaret örneğiydi. Öte yandan, Şinasi'nin bu dizesi, "Cumhuriyet faziletli insanların rejimidir" diyen Montesquieu'den aldığı veya ondan esinlendiği akla geliyor. Ona göre özgürlük ile eğitim arasında direkt bir ilişki vardır. Halkın cehaleti, baskıcı ve monarşik yönetimin beslendiği kaynaktır. Öte yandan, bu dizelerde Şinasi, dikkati çekecek kadar hak ve özgürlükler, adalet ve demokratik yönetim ilkelerine dayanan bir rejimi varsaymaktadır. Oysa ki Tanzimat Fermanı bildiğimiz anlamda sultanın yetkilerini sınırlandıramamıştır.²⁸ Bu sözlerle Şinasi'nin, özlem duyduğu yönetim biçimi olan cumhuriyeti dile getirdiği düşünülebilir. Bu, çoğunlukla beslendiği ve 1789 Devrimini hazırlayan Fransız klasik yazarların yapıtlarından gelen etkilerin bir sonucudur.

5. Şinasi ve Rasyonalizm (Descartes, Voltaire)

Şinasi'nin özellikle şiirlerinde sürekli karşımıza çıkan bir akılcılık ilkesiyle karşılaşıyoruz. Zaten onun Batı dünyasından almak istediği şey "akıl ve kanun" kavramları etrafında yoğunlaşmıştır.²⁹ Molière'in "**Le Mariage Forcé**" (Zorla Evlenme, Zor Nikahı) adlı piyesinde söz-insan-akıl ile ilgili şu ibare geçiyor:

²⁸. Bunun için bkz. O.H.Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umumî bir Bakış", Tanzimat I., s.11.

²⁹. Bunun için bkz. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken yay., İst.1998, s.66.

“La parole a été donnée à l’homme pour expliquer sa pensée; et tout ainsi que les pensées sont les portraits de choses, de même nos paroles sont-elles les portraits de nos pensées” sözlerini şöyle aktarabiliriz:

“Söz insanoğluna düşüncesini açıklamak üzere verilmiştir; ve nasıl ki sahip olduğumuz düşünceler etrafımızı saran varlıkların portresiyse (sûretiyse, onları betimliyorsa), aynı biçimde sözlerimiz de düşüncelerimizin birer portresidir”. Molière’in bu sözlerini andıran, manzum bir yapıda, retorik ve sanatsal açıdan son derece zengin bir benzerine Şinasi’nin Mustafa Reşit Paşa için yazdığı kasidenin başında rastlıyoruz:

“Dilin irâdesini başta akl eder tedbir
Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrîr
O tercümâna bedeldir kalem gehî elde
Eder tasavvurunû cism i nâtıkın tasvir”

“İlkin akıl, gönlün isteklerini karşılamak için çaba gösterir, bu istekleri söyleyen de bir çevirmene benzeyen dildir; bazen de kalem o çevirmenin yerini tutar, insanın düşüncelerini betimler.” Şinasi’nin Molière’e ait olan bu sözleri “Tercüman-ı Ahval”deki “Mukaddeme”de bu defa da düz yazı biçiminde görüyoruz: “tarife hacet olmadığı üzere, kelâm ifade-i meram etmeğe mahsus bir mevhibe-i Kudret olduğu misillû, en güzel icâd-ı akl-ı insanî olan kitabet dahi kalemle tasvir-i kelâm eylemek fenninden ibarettir”³⁰

Bunun dışında bu dizelerde, XVII. ve XVIII. yüzyıllara damgasını vuran Batı anlayışında bir rasyonalizmle karşılaşmaktayız. Şinasi’nin Münâcaat’ında geçen kendi kendine konuşup akıl yoluyla Tanrı’yı bulmaya ve anlamaya çalıştığı dizeleri değerlendiren Mehmet Kaplan, burada Fransız trajedisinden gelen aynı tarzın varlığına işaret etmektedir.³¹ Şinasi hemen her dizesinde ve her durumda akılcılık tutkusunu dile getirmekten çekinmemiştir. Nef’i’nin,

Tevfik-i refik olmayacak faide yoktur
Her kim burada akla uyarsa zarar eyler

ileri sürdüğü ve akli devre dışı bırakıp, insan mutluluğu ve başarısı için sadece kalp yolunu öneren anlayışa karşı Şinasi de şu nâzireyi yazarak yanıt vermiştir.

Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selime
Tevfikını isterse Hudâ râhber eyler

³⁰- Şinasi, *Tercüman-ı Ahval*, No: 9, Teşrin-i Evvel 1277(22 Ekim 1860),

Zikredilen yer: Ömer Erdem, *Şair Evlenmesi*, Morpa kültür yay., (yer ve tarih yok), s. 110.

³¹- Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, “Şinasi’nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik”, Dergâh yay., İst. 1992, s.260.

dizeleri, İslam inancı çerçevesinde Tanrı'ya ulaşmada "akılcılık" yolunu önerdiği düşünülebilir; veya Tanpınar'ın dile getirdiği gibi şark fatalizmi dışına çektiği insanı, akılcı bir dünyaya çıkarmaya çalışmıştır.³²

Tufanı kopsa âlem-i âhın şarab ile
Keşti-i bezmi kurtarır aklım misâl-i Nuh

diyen Şinasi, sarhoşluğunda bile aklına sahiptir. Onu fedâ etmek gibi bir niyeti yoktur. Şairimizin bunun gibi akli rehber edinen, onu ön planda tutan daha bir sürü örnek verilebilir.

Akılcılık (rationalisme) ilkesi, XVII. yüzyılda hakikata ulaşma yolunda özellikle Descartes'ın bulduğu yeni metodlarla bu çağın simgesi olmuştur. Bu çağda daha çok bunun teorik anlatımı ortaya konmuş, Descartes'ın "Cartésianisme" felsefesinin uygulama alanı ise başta edebiyat olmak üzere fizik, matematik, teoloji, felsefe, astronomi vb. bilim dalları olmuştur. Descartes'tan önce skolastik (ortaçağ) felsefe bazı teologyacılarla filozofların otoritesini her şeyin üstünde tutar, karşılaştırmadan başka yöntem bilmezdi.³³ Gerçeğin peşinde olan yazın ve düşün adamları buraya kadar sınırlı bir alanda, bilimsel yöntemlerden yoksun ve çoğu kez Hıristiyanlığın izin verdiği yere kadar gerçeklik arayışında kafa yoruyorlardı. Descartes'a göre "gerçek ancak, her insanda var olan sağduyu ve akıl aracılığıyla bulunabilir"di. Bu yolla filozof, başlıca niteliği evrensellik olan akla iyi bir yöntem bulmaya çalışmıştır. Çünkü "iyi düşünceli olmakla iş bitmez, düşünceyi de iyi kullanmak gerekir." Böylece Descartes'ın girişmiş olduğu felsefe, akla çizilmiş olan sınırları aşmak, insanı bulunduğu yerden daha ötelere taşımak amacına yönelikti. Ve bu yeni anlayışla "akıl" hem özne, hem de nesne, başka bir deyişle hem araştıran hem de araştırılan olmuştur.

Descartes, gerçeğe ulaşmada geliştirdiği yöntemini **Discours de la Méthode** adlı yapıtında dört ana kurala bağlamıştır: "1-Apaçık bir biçimde doğru olduğunu bilmeden hiç bir şeyi doğru kabul etmemek. 2- Ele alınan zorlukları daha kolayca çözümlemek için, olabildiğince küçük parçalara bölmek. 3- Düşünceleri bir sıraya göre, en basit ve en kolaydan en karmaşık olana doğru adım adım geliştirmek. 4- Hiç bir şeyin unutulmadığından emin olmak için eksiksiz bir sayım yapmak, incelenen konuyu tekrar tekrar gözden geçirmek." (Cresson, 1931:37-38). Bulduğu yöntemi önce kendi üzerinde deneyen Descartes, tüm evreni ve varlıkları aklın ışığı altında imgeleminden geçirdikten sonra, Tanrının varlığına yine kendi varlığıyla ulaşmıştır.³⁴ Filozof bunu, **Méditations Sur la Philosophie Première** adlı yapıtında açıklar. (Descartes, 1967:145-146)

³²- bkz. A.Hamdi Tanpınar, agy., s.193.

³³- Berke Vardar, Fransız Edebiyatı, Dönem Yay., C.II, 1967.s.34.

³⁴- Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi kitapevi, İst. 1999, ss.228-244; André Cresson, agy, ss.42-43.

Kartezyanizm (Cartésianisme) felsefesi, XVII. yüzyılın özellikle ikinci yarısında yaygınlaşmış, aklın üstünlüğünü, egemenliğini ilan etmiştir. Descartes 1649'da yazdığı “*Traité des Passions de l’Ame*” adlı yapıtında tutkuları (kin, öfke, mutluluk, hayranlık, aşk...) incelemiş, akıl, terbiye edici ve mihenk taşı yapılarak, tutkuların gem altına alınmasında akla görev vermiştir. Ruh ve iç dünya aklın egemenliğine boyun eğmelidir. Cartésianisme bu nitelikleriyle en kuvvetli yankısını “Klasisizm”de bulmuştur. Bu ekolün kuruluşunda Descartes felsefesinin katkıları önemsenecek kadar çok olmuştur. Klasik ekoldeki gerçeğe uygunluk (vraisemblance) bu felsefeden gelmiştir. Ne de olsa gerçeğe aykırı olan akla da aykırı olurdu. Sanatsal yaratımda kişisellik demek olan lirizmin klasik ekolden yüz bulamaması da yine bunun doğal bir sonucudur. Çünkü, tutkularının, duygularının etkisiyle yazan veya bunları dile getiren yazar gerçekçi olamayacağı için akılla ters düşecektir, iradesine değil tutkularına boyun eğecektir. Bunun sonucunda da evrensel değil, kişisel olacaktır. Düşüncenin netliği ve anlatımın açık oluşu da yine Descartes’ın etkisiyle oluşan klasik kurallardandır. Amaç, tumturaklı cümleler kurup edebiyat yapmak değil, en kısa ve en doğru biçimde gerçekliği dile getirmektir. Sonuç olarak diyebiliriz ki “yalnız akılla gerçeği, doğruyu aramak, bulmak ve onu akıllara seslenerek iletmek” ilkesiyle yola çıkan Descartes’ın rasyonalizmi bütün XVII. yy. klasik edebiyatına ışık tutmuştur.

Rasyonalist etkiler yalnızca Şinasi’de değil, başta Namık Kemal olmak üzere diğer tüm Tanzimat yazarlarında değişik biçimlerde yankısını bulmuştur. Şinasi, akılcılığı yaşamın pek çok boyutunda kendisine rehber edinmiştir. Şinasi, en başta inanç, din, Tanrı kavramlarında akılcılıkla yola çıkmış. Örneğin şairimiz Tanrı’nın varlığına, Descartes’ın etkisiyle ve onun yaptığı gibi kendi varlığını tanık göstererek inanmaktadır:

Varlığım Hâlik’in varlığına şahittir
Gayrı burhân-ı kavî var ise de zâittir

Tanrı’nın varlığını bilmek için bir yığın kanıtın getirilmesine gereksinim duymaz şair:

Varlığın bilmek ne hâcet kurre-i âlem ile
Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre bile

“Bir küçücük maddeyi kim yarattıysa, bütün bir evreni de o yaratmıştır” felsefi düşüncesiyle hareket eden Voltaire, Tanrı inancının tümünü “Akıl” üstüne kurmuştur. Akıl kendisini Tanrı’ya inanmaya götürür, çünkü “hem dünyayı açıklayıcı ilk ve zorunlu neden olarak görür, hem de ahlakın ve toplum düzeninin temeli olarak”.³⁵ Voltaire’e göre

³⁵- Berke Vardar, *Fransız Edebiyatı*, Dönem Yay.İst., C.III, 1972, s.52.

sonsuz olan evrenin ilk olarak büyük ve tek bir yaratıcı güç tarafından yaratılması gerekirdi. Bu yüzden “Tanrı olmasaydı onu yaratmak gerekirdi” diyen filozofun Tanrı inancı, “Yaradancılık” (Vahdet- i Vücûd, İlâhiyye, Déisme) demek olan akıl yoluyla Tanrı varlığına inanma metodudur. Bu inanca göre Tanrı, “üstün ve sonsuz bir güç ile, ilk ve son kez olmak üzere evreni yaratmış, doğal, toplumsal ve insanî yasa ve düzenlerin tümünü yerli yerine koyduktan sonra bir daha müdahale etmemiş, aradan çekilmiştir. (Saatini yerleştirip ortadan çekilen saatçi gibi). Bütün doğayı ve sosyal düzeni idare eden, Tanrı’nın koyduğu kanunlardır. Bu yüzden her şey bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde oluşur”.³⁶

Şairimizin yukarıdaki dizelerinde, Tanrı inancını algılama biçimi ve metodu Descartes’in, Voltaire’in veya daha doğrusu bütün bir XVII. ve XVIII. yüzyıl Batı dünyasının “Tanrı inancı”yla bir paralellik gösterdiği gibi, Anadolu Tasavvuf düşüncesinden de bağımsız olmadığını düşünüyoruz.³⁷

Varlığım Hâlik’in varlığına şahittir

dizesinde bütün bu inanç biçimlerinin etkisinden söz etmek olasıdır. Kuşkusuz, burada akıllarda bazı soru işaretleri belirecektir. Örneğin gerek deizm, gerekse Kartezyanizm ile dile getirilen inanç biçimi, Doğu kültürlerinde ve İslam felsefesinde de vardır. Aslında evrensel olan bu anlayışa göre insan, evrenin bütün özelliklerini kendi içinde toplayan, onun küçük bir “nümune”si, “model”idir (Dünya-yı sağır, küçük evren, microcosme). Dünya ise bunun tam karşıtıdır (İnsan-ı kebir, büyük insan, macrocosme). Şinasi’nin bunlardan habersiz olduğunu veya etkilenmediğini ileri sürmek kuşkusuz yanlış olur.

Aynı biçimde,

“Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre bile”³⁸

anlayışında da Voltaire’in deist Tanrı inancının etkileri görülmektedir. Voltaire’de bütün bir evreni sorgulayan septik bir Tanrı arayışı vardı. Oysa Şinasi’nin bu dizesinde kuşkuculuğun aksine, mutlak bir teslimiyet görülmektedir. Ancak, aynı Şinasi yine Münâcaât ında,

Vahdet-i zatına aklımca şehadet lazım

³⁶. Bunun için bkz. Voltaire, *Roman et Contes*, Préface de Roland Barthes, Galimard, Paris, 1972, pp.12-13.

³⁷. Bu bağlamda Yunus Emre’nin şu dizesini hatırlamamak mümkün değil: “Bir ben vardır bende, benden içeru”

³⁸. Şinasi, *Müntahabat-ı Eş’ar*, Haz: Süheyl Beken, Dün-Bugün yay., Ank. 1960.s.5.

diyerek, Voltaire gibi Tanrı varlığına inanmak için akıl ve mantığına hitap edecek kanıtlar da ister.

Voltaire, körü körüne geleneksel Tanrı'ya bağlanmak istemez; ne var ki akıl süzgeciyle evreni yalınlaştıran filozof, sonunda bütün yönelişlerin, bütün yaratıklara aklıyla fark atan ve bu özelliğiyle onlara egemen olan insana doğru olduğunu görür. Yani, insanın var olması, Tanrı varlığının da kanıtıdır:

“La nature est muette, on l’interroge en vain;
On a besoin d’un Dieu qui parle au genre humain.”³⁹
(Duymaz seni anlamsızdır, yönelme sen doğaya,
Sana bakan, seni gören muhtaçsın o Tanrı’ya.)⁴⁰

Tanrı'ya aklıyla inanan Voltaire, O'nun insanla olan ilişkilerinin de rasyonel bir düzlemde geçeceğine inanmaktadır. Bu yüzden, herkese yeteneği, aklının gelişmişliği ve kapasitesi ölçüsünde yaklaşır. Zayıfı karamsarlığa düşmemesi için yatıştırmak, insanlara bilmediğini öğretmesi için de bilgin kişiye koyduğu kimi kanunlarını açıklamak Tanrı'nın en başta gelen yaklaşım tarzıdır:

“Il n’appartient qu’à lui d’expliquer son ouvrage,
De consoler le faible et d’éclairer le sage.”
(Odur ancak anlatan yarattığı her şeyi,
Zayıfı teskin etmek, aydınlatmak bilgeyi.)

Şinasi, *Münâcaât* 'ında Tanrı'yı ararken, onu her yönüyle kavramak ve öylece inanmak ister. Hatta, onu Tanrı inancına götüren kanıtlar öyle sağlam olmalı ki, aklıyla inanmak, gözleriyle de görmek ister. Bunun da tek yolu düşünen akla sahip olmaktır. O zaman, Tanrı'ya lâayık olduğu biçimde ibadet edecektir:

“Göremez zâtını mahlûkun âdî nazarı
Hisseder nûrunu ammâ ki basîret basarı

Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım”

Şinasi'nin bu dizelerinde anlattığı Tanrı'yı algılama ve ona ulaşma yolu, Voltaire tarafından dile getirilen şu dizelerdeki Tanrı'yı bulma metoduyla aynı gibidir:

³⁹- Voltaire, “Poème sur le désastre de Lisbonne”, *Candide*, (par André Séailles), Larousse, Paris, 1970, p.133.

⁴⁰- Voltaire'in “Poème sur le Désastre de Lisbonne” adlı şiirin Türkçe'ye çevirisi tarafımızdan yapılmıştır.

“Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
Que la mort engloutit et dont le sort se joue,

Mais atomes pensants, atomes dont les yeux,
Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux,”

(Dünya denen bu âlemde zavalcılık ruhları,
Kaderleri oyun oynar, ölüm alır onları.
Fakat öylesi de var, hep düşünüp dururlar,
Aklın yoldaşlığında gözleriyle görürler.)

Bazı dizelerinde koyu bir kaderci tavır sergileyen Şinasi, kimi zaman da rasyonalist bir düşünceyle ve özellikle Voltaire’de karşılaştığımız bir akılcılıkla kaderciliğe karşı çıkarak, insanın kötülük veya yanlışlıklarının buna mal edilmesini eleştirir:

“Yazık ki câhil edip matlabinca şerr-ü fesâd
Koyar netice-i ef’âli ismini takdîr”

(Eyyvah! Cahil insan önce fütursuzca her türlü kötülüğü, günahı ve yanlış işleri yapar da sonra başı derde girince buna kader adını verir.)

Voltaire ise kadercilik konusunda Şinasi’yle benzer bir anlayış sergilemiş ve kader diye kanıksanan bazı yanlışlıkların ve kötülüklerin Tanrı’dan gelemeyeceğine inanmaktadır. Çünkü, madem ki Tanrı,

“Dieu tient en main la chaîne, et n’est point enchaîné;
Par son choix bienfaisant tout est déterminé.”
(Kadir-i mutlaktır O, her şeyi yönetendir,
Hikmeti gereğince her bir şey yerindedir.)

o halde, başımıza gelen bir belanın, uğradığımız bir başarısızlığın, yaptığımız bir yanlışlığın nedeni Tanrı’da aranamaz:

“Il est libre, il est juste, il n’est point implacable.
Pourquoi donc souffrons-nous sous un maître équitable?”
(O özgürdür, âdildir, asla zalim değildir.
Acımızın nedeni böyle bir Tanrı mıdır?)
(...)
“Son principe secret ne nous est point connu.

De l'auteur de tout bien le mal est-il venu?"
(Ne cüret bilmek bize ona has kanunları,
Kötülük mü verirmiş yaratan tüm varları?)

Bu biçimde Tanrı'yı akılcı bir yolla algılayan ve yine aynı şekilde ona yaklaşan Voltaire, kimi zaman da kaderci, teslimiyetçi bir edâ takınır:

"Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,
Je ne m'élèleve point contre la Providence.
(Boyun bükerek acılara, râzıyım kaderime,
Tanrı'ya karşı gelmem göğüs gerer kederime.)

Şairimizde de buna benzer örneklere sık sık rastlıyoruz:

Ey Şinâsî içimi havf-ı ilâhî dağlar
Sûretim gerçi güler kalb gözüm kan ağlar
ya da,

Eder isyânıma gönlümde nedâmet galebe
Neyleyim yüz bulamam ye's ile afvim talebe
(Ey Şinasi, içimi Allah korkusu dağlar. Her ne kadar dışım (yüzüm) gülerse de kalb gözüm kan ağlar. İsyanıma, gönlümde hissettiğim pişmanlık üstün gelir. Neyleyim, ümitsizlik içinde, affımı istemeye yüz bulamıyorum.)

Acılarına, kederlerine boyun eğen Fransız filozofu, yine de Tanrı'ya tapınmak dileğindedir; hem de mutlu bir tutumla:

"Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois
Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois."
(Yönelirim Tanrı'ya bir huzûr-u kalb ile
Çağlarım kanunların bir benzersiz zevk ile.)

Şinasi'nin Tanrı'ya tapınmak dileği, Voltaire'de de gördüğümüz gibi neşe ve huzur ile yapılmak isteniyor. Çünkü, yaratıcısına iyimserlikle yaklaşıyor:

Neş'e-î şevk ile âyâtına tapmak dilerim
Anla var Hâlik'ime gayrı ne yapmak dilerim

Şiirinin sonunda Voltaire, Tanrı'ya yaptığı bu yakarışı iyimserlikle bitiriyor. Ona göre, Tanrı'nın huzuruna giden bir kul günahkâr da olsa, yanlışlıkları ve kötülükleri çok da olsa Tanrı'nın bağışlayıcı kayrasını göz ardı etmemeli;

“Un calife autrefois, à son heure dernière,
Au Dieu qu’il adorait dit pour toute prière:
“Je t’apporte, O seul roi, seul être illimité,
Tout ce que tu n’as pas dans ton immensité,
Les défauts, les regrets, les maux et l’ignorance.”
Mais il pouvait encore ajouter l’espérance.

(Evvel zaman içinde son nefesinde hünkâr,
Tapındığı Tanrı’ya sunmuş şöyle bir yakar:
“Ey kudreti sonsuz Tanrı, ey Hâkim-i Mutlak,
Katında olmayanla sana geliyor bak,
Pişmanlığım ve hatam, kötülük ve cehlimle.”
Fakat gidemez miydi biraz daha ümitle?)

Münâcât’ını Tanrı’ya yakarıyla bitiren şairimiz de Voltaire gibi, yanlışlık ve kötülüklerine rağmen onun sonsuz kayrasına güvenmekte, onun erdemli bağışlayıcılığından ümidini kesmemektedir:

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

Kulunun za’fına nisbet çoğ ise noksânı
Ya anın kahrına galib mi değil ihsânı

Sehvine oldu sebep acz-i tabii kulunun
Hem odur âlem-i ma’nîde şefii kulunun

Beni affeylemeye fazl-ı ilâhîsi yeter
Sanma hâşâ kerem-i nâ-mütenâhîsi biter

6. Şinasi ve Pozitivizm

Şinasi’nin, “*Milletim nev-i beşerdür vatanım rûy-i zemin*”⁴¹ sözleri bize ister istemez Hugo’nun “*Les Burgraves*” piyesine yazdığı önsözün sonundaki sözlerini anımsatıyor:

⁴¹- Hugo’nun bu sözlerinin bir başka versiyonuna da Abdülhak Hamid’de rastlıyoruz. Hamit, “*Mazi Yolcusuna Atı Yolu*” adlı şiirinde bunu şöyle ifade ediyor:

Bil ki sana hep bu cihandır vatan
Akla yakın, çünkü cemî-i beşer,
Ailedir müntesib-i yek-diğer. (Hep Yahut Hiç, s.33-34)

“Avoir pour patrie le monde et pour nation l’humanité”.

Hugo’nun bu sözlerinin bir çevirisi kadar benzerlik gösteren bu düşünceyi Şinasi, dize biçimine soktuğu, Fransızcasından çok daha sanatsal ve anlamca daha çarpıcı bir biçimde manzum olarak dilimizde ifade etmiştir.

Öte yandan, bu sözlerin kaynağı üzerinde de bazı değerlendirmeler yapılabilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Auguste Comte (ve daha sonraları da Hippolyte Taine) geliştirdiği pozitivizm, sanat, edebiyat ve yaşama bakış alanlarında yeni bir dünya görüşü getirmiştir. Bunu izleyen Determinizm ile birlikte Realizm ve Naturalizm neredeyse baştan sona bu iki sosyolojik öğretinin etkisi altında gelişmiş, onların temel ilkeleriyle bezenerek sanatsal kuramlarını bu yönde biçimlendirmişlerdir. A. Comte’un geliştirdiği yeni sosyolojik öğretiye göre, insanlık tarihinin üç temel dönemi olmuştur: Dinsel dönem, Metafizik dönem ve Pozitif dönem. İlk ikisinin uygulanırlık dönemi artık sona ermiştir. Şimdi egemenlik sırası deneysel özellikte olan pozitif bilimlerdedir.⁴² **Système de Politique Positive** adlı yapıtında Comte’un geliştirmiş olduğu yeni dünya görüşünde hiç bir dine yer yoktur. Ona göre bugün yeryüzünde “insanlık birliği” kurulamamışsa bunun en büyük nedeni dinler olmuştur. Bu yüzden insanlığa yeni bir dinin ihdası gerekiyordu. Bu yeni din ilke olarak aşk, temel olarak düzen ve amaç olarak ilerleme’yi hedeflemiştir. Bu yeni din “insanlık”tan (Humanité) başka bir şey değildir. Peygamber olarak başına oturan A. Comte, pozitif bilime dayanan bu yeni dini yaymak için o günün Türkiye’si için devrim sayılacak Tanzimat hareketini gerçekleştiren M. Reşit Paşa’yı, başkalarına da yaptığı gibi bu dine davet ederek ülkesinde onu yaymak görevini önermiştir.⁴³ Paşa’nın buna yanıt verip vermediği henüz bilinmemektedir; ancak, en basit biçimiyle “ırk, dil ve ulus kavramlarını bir yana atıp, ülkeler arasındaki yapay sınırları kaldırarak ülkesi dünya (le monde), ulusu insanlık (l’humanité) olan yeni bir dünya yaratmak” diye özetlenebilecek bu yeni görüşün M.Reşit Paşa’da ne biçimde yankısını bulduğunu da bilemiyoruz. Hugo’nun Hristiyanlığa olan yakınlığını düşündüğümüzde, dinleri yok sayan bu yeni toplumsal görüşe sıcak yaklaştığı da söylenemez. O halde Hugo, olsa olsa bu görüşe, insanlık tarihiyle birlikte zaman zaman değişik dinlerin, düşünürlerin ve öğretilerin de dile getirdiği evrensel boyutlarda “insanın aşkınlığı” kavramıyla koşut olarak yaklaştığı düşünülebilir. Hugo’nun, ırksal, dinsel veya başka kişisel tutkular yüzünden ortaya çıkan savaş, düzensizlik, gerginlik ortamını yok edeceği düşüncesiyle bu evrensel anlayışı, **“Avoir pour patrie le monde et pour nation l’humanité”** biçiminde ifade ettiği düşünülebilir. Şinasi’nin ise bunu ilk elden Hugo, M. Reşit Paşa veya Littré’den mi aldığını kesinlemek son derece zordur. Buraya Littré’yi de katıyoruz, zira Şinasi ikinci defa Paris’e kaçarken burada Comte Pozitivizminin en

⁴² Pierre Salomon, Précis d’histoire de la Littérature Française, Masson et Cie, Paris, 1964, pp.356-357. Ayrıca bkz. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Varlık yay., İst. 1967, ss.273-276.

⁴³ Bunun için bkz. Sabri Esat Siyavuşgil, “Tanzimat’ın Fransız Efkânı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler”, Tanzimat I., s.755.

büyük sürdüreni ve savunucusu olan Ernest Renan ve özellikle Comte'a "tilmiz" olmakla gurur duyan Emile Littré ile yakın dostluklar kurmuştur.⁴⁴ Şinasi'nin "**Milletim nevi beşerdir vatanım rûy-i zemin**" biçimindeki çevirisi bize ondaki pozitivist görüşler bir yana, hiç olmazsa bu ifade biçiminin son derece andırım vermesi nedeniyle Hugo'dan aldığı izlenimini vermektedir.

Öte yandan, yine Hugo'nun bu sözleri daha başka bir Fransız kaynağa da dayandırılabilir. Dönemindeki bütün dinsel ve sosyal kurumları aklın önderliğinde ince ve alaylı bir eleştiri süzgecinden geçiren büyük filozof Voltaire, Fransa kralı Louis XV. ile arası bozulunca, dostu olan Prusya kralına sığınırken şöyle demişti: "Aydın insanın vatani yoktur. O, dünya vatandaşdır ve şayet bir ülke bir aydını kendi toprakları içinde tutabiliyorsa, bu demektir ki o ülkede "aklın" egemenliği yönetimdedir."⁴⁵ Görüldüğü gibi Voltaire'in bu sözleriyle Hugo'nun sözleri arasında da oldukça büyük bir benzerlik vardır. Doğal olarak Hugo'nun bu sözleri Voltaire'den mi, yoksa başka bir kaynaktan mı aldığını kesinlemek son derece zor görünüyor. Burada önemli olan bu sözlerle anlatılan bakış ve ufkun büyüklüğüdür. Hepsinde de her tür insanî zaafaların ötesine geçilmiş, akıl ve insan baş köşeye oturtularak onun mutluluğu ve başarısı hedef kılınmıştır. Böylesi evrensel mesajlarla yüklü entellektüel bir birikim ve olgunluğa erişmiş aydınlara sahip olmak, kanımızca kökünü, etkisini veya esinini araştırıp bir uydurma zayıf yönünü bulup yermek değil, övünülmesi gereken insanî bir aşkınlıktır. Yani, bizce Şinasinin bu etkileri kimden ve nasıl aldığı tartışılabilir; ama, buradan çıkacak sonuç onu küçültmemeli; hedef ve temel bu değildir. Kaldı ki etkisi altında kalan kimi görüşleri yazar, kendi ulusal değerleriyle yoğurmasını da bilmıştır. Nitekim Tanpınar, Şinasi'nin bu çevirisinde, onu Pozitivizme götüren etkenleri görmüştür. Çünkü, Şinasi "Bir millet ki insaniyetin tenvir ve tezhbine memur olmak itikadında bulunur, efradı dünyaya askerlik için gelir" diyerek sadece bireyleri değil, milletleri de insanlığa hizmetle, onu yükseltmek ve aydınlatmakla görevli saymaktadır. Tanpınar'a göre şairimizin bu düşüncelerinin altında pozitivist etkilerin yanı sıra, Osmanlı toplumunun dünya görüşü olan "İlâ-yı kelime-tüllah" (ilahi yasaların yüceltilmesi) idealine de çok benzemektedir. Şinasi'de bu dünya görüşü pozitivist etkiyle hedefte değişiklik meydana getirmiş olabilir. Onda ulaşılabilecek olan ideal "Allah'ın dininin yeryüzünde egemen kılınması" değil, "insanlık" olan yeni ülkünün ve pozitivist anlayışla oluşan yeni "dinin yüceltilmesi, egemen kılınmasıdır". Tanpınar'a göre Osmanlı toplumunda yüksek sesle dile getirilen bu ideal, Şinasi'de 1789 Devrimi'nin etkisiyle yön değiştirmiş ve kurtarılmak istenen bütün bir insanlık olmuştur.⁴⁶ Eğer Tanpınar'ın bu değerlendirmesini kabul edecek olursak, bu durumda Şinasi'nin, Comte'ün kurmaya çalıştığı yeni dinin gönüllü bir elemanı olduğunu da kabul

⁴⁴ Bunun için bkz. A. Hamdi Tanpınar, agy.s.189; Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ank. 1970, s.4.

⁴⁵ J. Calvet, *Histoire de la Littérature Française*, Paris, éd. J. de Gigord, 1938, p.514.

⁴⁶ A. Hamdi Tanpınar, agy.s.202.

etmemiz gerekecektir. Zaten Şinasi de bunu doğrulayan ipuçlarını bir dizi şiirinde belirtmektedir. Bu durumda, belki de Şinasi'nin kafasındaki bu yeni din "medeniyet" idi; zira, Mustafa Reşit Paşa'yı överken

Aceb midir medeniyet resûlü dense sana

diyerek Reşit Paşa'yı bir peygamber gibi överken, medeniyetten bir din gibi bahseder. Bu durumda, bu yeni dinin medeniyet olması olasılığı, Auguste Comte'un ihdas etmeye çalıştığı ve ideali "bütün bir insanlığa hizmet" olan dinle aynı adreste birleşiyor olmasından ileri gelmektedir. Tanpınar'a göre "medeniyet resûlü", bazan da "fahır-ı cihan-ı medeniyet" olur. Onun yaşadığı devir "asr-ı saadet", vücudu "mucize", halk arasında görülmesi de "bi'set"tir. Tanpınara'a göre bu yeni din "Medeniyet"ten başka bir şey değildir. "Bu yeni dinin kitabı vardır: 'kanun'. Kanun, bu yeni dinin getirdiği hükümlerin yahut değerlerin müeyyidesidir. Bu değerlerin başında adalet, hikmet ve hak mefhumları gelir. Bu yeni din de, yahut yeni asr-ı saadet de, eskisi gibi bir "zulmet" ve "cehalet" devrini kapar, akıl ve irfan devrini başlatarak, zulüm ve esaretten bizi kurtarır."⁴⁷

Şinasi'nin bu biçimde Reşit Paşa'yı dinsel niteliklerle anlatması, Batılılaşma hareketinin Şinasi'de bir kişide sembolize edilmiş biçimidir. M.R.Paşa'nın böyle dinsel terimlerle yüceltilmesini, Comte'un Pozitivist anlayışla geliştirdiği yeni dinin bir yansıması olarak düşünebileceğimiz gibi, bu övgüleri, şairin kanun, medeniyet, insan hakları, demokrasi gibi kavramları içinde barındıran Batılılaşma'ya duyduğu hayranlığın bir ifadesi olarak da görebiliriz. M.Reşit Paşa'ya yağdırılan bu övgülerle yüceltilmek istenen aslında onun kişiliğiyle bütünleşmiş, bu yeni yaşam biçimini sağlayacak olan Batılılaşmadır.

7-Sonuç

Gerçek anlamda III.Selim ve II.Mahmut ile başlayıp M. Reşit Paşa ile doruğa ulaşan reform hareketleri Tanzimat'la beraber devlet içinde kurumsal bir yapı kazanarak yönetsel sistemin ayrılmaz bir parçası olma yoluna girmiştir. Kuşkusuz, bu alanda daha aşılması gereken pek çok engel ve katedilecek uzun bir yol vardı. Devlet yapısındaki bu köklü reformlar uzun bir süreç içinde belli bir olgunluğa doğru yol alırken, kültür ve edebiyat alanındaki hareketlilik çoğu kez daha hızlı bir ivme kazanmış, Türk entelijansiyesi içinde kimi küçük direnmelere rağmen geniş bir aydın kesimi tarafından kabul görerek onu geride bırakmıştır. Şinasi'nin bu çerçevede yaptığı, kültür ve edebiyat açısından çok nitelikli olmasa bile, dönemin koşulları göz önüne alındığında yaptıklarının takdir edilecek çok yönü olduğu anlaşılacaktır. Bir taraftan, bireysel özgürlük ve hak arayışı, modern evlilik yolları, kıyafet, kadın hakları, kız çocukların eğitimi gibi Batı ori-

⁴⁷- A. Hamdi Tanpınar, agy.s.200.

jinli yeni siyasal ve toplumsal görüşleri ülkeye taşıyarak genel bir değişim hareketini başlatmaya çalışırken, bir yandan da bu düşüncelerini edebiyat yoluyla hem geniş kitlelere ulaştırmak, hem de kendinden sonraki aydın nesle bir 'misyon vermek' gibi bir tutum sergilemiştir. Gerçekten kendini izleyen Namık Kemal, Recaizade Ekrem, Ziya Paşa, Abdulhak Hamit gibi büyük öğrencileri bu anlamda önemli mesafeler almış, onun, deyim yerindeyse kurcalayıp durduğu Batı kapısını Kemal ve Hamit neredeyse sonuna kadar açmışlardır. Şinasi'den kalan ''sanat ve edebiyat yoluyla toplumu eğitme'' ilkesini N. Kemal en geniş ölçülerde uygulamış, üstadından kalan mirasın hakkını gereğince vermiştir. Hamit ise, bunun da ötesine geçerek farklı bir duyuş ve düşünüş biçimi olan yenilenme ve Batılılaşma işini sanatsal ve estetik kaygıların yoğun olduğu bir mecraya sürüklemiştir. Sanatının ham maddesini estetik ve metafizik bir dünya görüşü etrafında yoğunlaştıran Hamit'in bu hareketini Mehmet Kaplan şöyle değerlendirmiştir: "Hamit nazari olarak değil, fiili olarak Divan edebiyatını yıkan ve yeni bir şiir kurmaya çalışan insandır."⁴⁸ Böylece Şinasi'nin başlatmış olduğu Batılılaşma hareketini Hamit, öteden beri ardından koşulan **ulusal bir tablo** içine yerleştirmek amacına ulaşmıştır: benliğini kaybetmeden batılı gibi düşünmek, yazmak ve yaşamak. Bu, belki de Şinasi'nin kültür ve edebiyat yaşamımızda bir din gibi gördüğü uygarlık hedefiydi.

⁴⁸- Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri*, Dergâh yay., İst. 1997, s. 82.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Gündüz**, *Batıya Yönelirken Şinasi*, DTCF yay, Ank. 1966.
- Akyüz, Kenan**, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ank. 1970.
- Banarlı, Nihat.Sami**, *Resimli Türk Edebiyatı.Tarihi*, MEB..
- Calvet, J.**, *Histoire de la Littérature Française*, Paris, éd. J. de Gigord, 1938.
- Cresson, André**, *Les Courants de la Pensée Philosophique Française*, Librairie Armand Colin, Tome I., Paris, 1931.
- Descartes**, *Metafizik Düşünceler*, MEB., (Çev: Mehmet Karasan), İst., 1967.
- Ekiz, Osman Nuri**, *Şinasi*, Kastaş yay., İst. 1985.
- Erdem, Ömer**, *Şair Evlenmesi*, Morpa kültür yay., (yer ve tarih yok).
- Gökberk, Macit**, *Felsefe Tarihi*, Remzi kitapevi, İst. 1999.
- Hançerlioğlu, Orhan**, *Felsefe Sözlüğü*, Varlık yay., İst. 1967.
- Kaplan, Mehmet**, *Şiir Tahlilleri*, Dergâh yay., İst. 1997.
- Kaplan, Mehmet**, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3*, Tip Tahlilleri, İst. 1985.
- Kaplan, Mehmet**, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik", Dergâh yay., İst.
- Karal, Enver Ziya**, *Osmanlı Tarihi*, C.VII. TTK Ank.
- Köprülü, Orhan F.**, *Edebiyat Araştırmaları I.*, Ötüken, İst. 1989.
- Köprülü, Orhan F.**, *Türk Klasikleri*, Döşar, İst. 1984.
- Lanson, Gustave**, *Histoire de la Littérature Française*, Hachette, Paris, 1936.
- Montesquieu**, *Kanunların Ruhu Üzerine*, C.I., (Çev: Fehmi Baldaş), İst., 1963.
- Rado, Şevket**, *Şinasi'nin Ölümü*, Türk Dili, C.L., S.405, Eylül 1985, Ank.
- Salomon, Pierre**, *Précis d'histoire de la Littérature Française*, Masson et Cie, Paris, 1964.
- Seçmen, Hüseyin**, *Şinasi*, TDK, yay, Ank. 1972;
- Şinasi**, *Makaleler*, Külliyyat, IV. Baskıya hazırlayan Fevziye Abdullah Tansel, Dün-Bugün yay., Ank. 1960.
- Şinasi**, *Tercüman-ı Ahval*, No: 9, Teşrin-i Evvel 1277(22 Ekim 1860),
- Tanpınar, A. Hamdi**, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, ist.1997.
- Tanzimat I.**, Maarif matb., İst. 1940.
- Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, Ankara-31 Ekim-3 Kasım 1989, TTK, Ank, 1994.
- Ülken, H. Ziya**, *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri*, Tanzimat I. 1940.
- Ülken, H. Ziya**, *Tasvir-i Efkâr*, 2. Mart 1329.
- Ülken, Hilmi Ziya**, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken yay., İst.1998.
- Vardar, Berke**, *Fransız Edebiyatı*, Dönem Yay., C.II, İst.,1967.
- Vardar, Berke**, *Fransız Edebiyatı*, Dönem Yay., C.III, İst.,1972.
- Voltaire**, "Poème sur le désastre de Lisbonne", *Candide*, (par André Séailles), Larousse, Paris,
- Voltaire**, *Roman et Contes*, Préface de Roland Barthes, Galimard, Paris, 1972.