

İSLAM'DA AKILCILIK GELENEĞİ AÇISINDAN ŞİNASI'NİN ŞİİRİ

ŞİNASI'S POETRY IN TERMS OF RATIONALIST TRADITION IN ISLAM

Hülya BAYRAK AKYILDIZ*

Öz

1849'da Paris'e giden Şinasi, orada kaldığı süre boyunca pozitivist egemen olduğu bir düşünce dünyasının içindeydi. Şinasi bu yıllarda etkisinde kaldığı pozitivist 19. yüzyıl Osmanlı toplumuna olduğu gibi kabul ettirmenin güçlüklerini doğru ön görmüş ve teoloji ve metafizikle hesaplaşan Batılı pozitivistin yerine İslam düşüncesinde öteden beri var olan ve sonraları yerini başka ekollere bırakarak tarih sahnesinden çekilen Mutezile gibi İslam içi akılcı ekollerden ilham alan bir akılcılığı savunmuştur. Şinasi'nin Medeniyet, hukuk, adalet, hürriyet kavramlarına getirdiği yorumlar Osmanlı düşüncesinde Aydınlanmacı bir atılımı temsil eder. Bütün bunlar göz önüne alındığında Şinasi'nin edebiyatımızda akılcılık geleneğinin kurucusu ve edebiyatımız ve kültür hayatımızdaki sözcüsü olduğu söylenebilir. Aydınlanma ve değerlerinin de Batılı değerlere dayanan kanun ve düzen fikrinin de Osmanlı'ya taşınması sancılı ve çelişkili bir süreçti; çünkü bu değerleri üreten tarihsel gelişmeler ve toplumsal yapı bizdekinden çok farklıydı. Şinasi doğrudan doğruya bu üretimi taklit etmektense bir senteze gitmek ister ve bu değerleri yadırgatıcı olmaması ve kabul görebilmesi için kendi geleneğimizdeki köklere bağlamaya çalışır. Bu noktada akılcılık ile İslam inancını uzlaştırmak için İslam'daki akılcılık geleneğine başvurur. Bu makalede İslam içi akılcı ekollerden Mutezile ve Maturidilik, Şinasi'nin şiirlerinde de ele alınan akıl, kader, adalet gibi temel problemlere yaklaşımları açısından tanıtılmıştır. Ardından Şinasi'nin Münteheât-ı Eş'arım adlı eserinde yer alan şiirler incelenmiş, İslam'daki akıl kavrayışının öne çıktığı bölümler ele alınmış ve bu geleneğin Şinasi'nin şiirlerindeki izleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Şinasi, Akılcılık, İslam, Mutezile, Maturidilik, Aydınlanma, Pozitivism, Şiir.

Abstract

Şinasi, who went to Paris in 1849, was in a philosophical world where positivism prevailed during his stay there. As he predicted correctly the difficulties of making Ottoman society accept Western positivism as it is, he defended a type of rationalism inspired by Islamic rationalist schools such as Mu'tazila instead of the Western positivism which radically challenged theology and metaphysics. Şinasi's interpretation of the concepts of civilization, law, justice and liberty represent an Enlightenment breakthrough in Ottoman thought. In the light of all this, Şinasi can be seen as the founder of rationalist tradition in Turkish literature as well as the spokesman of it in Turkish literature and cultural world. The transfer of values of Enlightenment and the idea of law and order based on Western values to the Ottomans was a problematic and contradictory process; because the

* Yrd. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hbayrak@anadolu.edu.tr

historical developments and social structure that produced these values were very different from Ottoman's. Şinasi wants to reach a synthesis rather than directly copying the end result of this process and tries to connect these values to the roots of Islamic tradition so that they won't be automatically refused but be embraced. At this point, he refers to the rationalist tradition in Islam in order to reconcile Islamic belief with rationality. In this article, Mu'tazila and Maturidism which are of rationalist schools in Islam are presented in terms of their approach to the themes such as ration, destiny, justice that are also treated in Şinasi's poetry. Şinasi's poems in *Müntehebât-ı Eş'arım* are analysed and the parts in which the rationalist tradition is accentuated are evaluated. Poems are analysed in order to show the traces of this tradition.

•

Keywords

Şinasi, Rationalism, Islam, Mu'tazila, Maturidism, Enlightenment, Positivism, Poetry.



GİRİŞ

Şinasi'de akılcılık konusu daha önce başka araştırmacılarca ele alınmış olmakla birlikte, İslam'daki akılcılık geleneğinin onun düşüncesindeki yerinin değerlendirmeye konu olmadığı görülmüştür. Bu makalede Şinasi'nin düşüncesi ve bu düşüncenin topluma aktarılmasında İslam içi akılcı geleneğinden yararlanması ele alınacaktır. Bu geleneğin onun şiirindeki izlerinin görülebilmesi için bu geleneğin kolları, temel terimleri ve belli başlı konulara yaklaşımları açısından tanıtılmış; daha sonra da bu yaklaşımların Şinasi'nin şiirlerindeki görüntüsü aktarılmıştır. Bu kapsamda Şinasi'nin *Müntehabât-ı Eş'arım*'da yer alan ve ele aldığımız konuların vurgulandığı şiirler çözümlenmiştir. Böylece Şinasi'nin şiirinin İslam'daki akılcılık geleneği ışığında yeni bir okumasının yapılması amaçlanmıştır.

1849'da Paris'e giden Şinasi, orada kaldığı süre boyunca pozitivist egemen olduğu bir düşünce dünyasının içindeydi. Descartes'a dayanan modern felsefeyi, akılcılığı ve Aydınlanma ideallerini benimseyen şair bu yıllarda pozitivist de etkisine girmiştir. Ancak teolojiyle ve metafizikle hesaplaşmış Batılı pozitivist 19. yüzyıl Osmanlı toplumuna olduğu gibi kabul ettirmenin güçlüklerini doğru ön görmüş ve pozitivist yerine İslam düşüncesinde öteden beri var olan ve sonraları yerini başka ekollere bırakarak tarih sahnesinden çekilen Mutezile gibi İslam içi akılcı ekollerden ilham alan bir akılcılığı savunmuştur. Bununla birlikte Şinasi'nin düşüncesi geleneksel İslam anlayışından farklı, yeni ve Batı temellidir. Bu akılcılık düşüncesi aynı zamanda şairin hararetle savunduğu bir diğer kavram olan medeniyetin de temelinde yer alır. Yazdığı kasidelerle övgüler yağdırdığı koruyucusu Reşit Paşa, Batı'nın akılcılığının ve o akılcılık üzerine bina ettiği medeniyetin kapılarını bize açtığı için yüce bir şahıstır ona göre. Bu anlamda Şinasi Tanzimat'ın getirdiği düzenlemelere ve perspektife bütünüyle sahip çıkar ve açık bir dille bunun halka anlatılmasını hedefler. Bunu yaparken geleneği değiştirir.

Geleneğin değişmesi, dil ve edebiyatın işlevinin ve amacının farklı bir şekilde algılanmaya başlamasıyla mümkün olur. Şinasi'nin fikirleri dil ve edebiyat alanındaki önerilerinden ve uygulamalarından bağımsız düşünülemez. Medeniyet, hukuk, adalet, hürriyet kavramlarına getirdiği yorumlar Osmanlı düşüncesinde Aydınlanmacı bir atılımı temsil eder. Ancak Aydınlanma ve değerlerinin de, Batılı değerlere dayanan kanun ve düzen fikrinin de Osmanlı'ya taşınması sancılı ve çelişkili bir süreçti; çünkü bu değerleri üreten tarihsel gelişmeler ve toplumsal yapı bizdekinden çok farklıydı. Şinasi doğrudan doğruya bu üretimi taklit etmektense bir senteze gitmek ister ve bu değerleri yadırgatıcı olmaması ve kabul görebilmesi için kendi geleneğimizdeki akılcı ekollere bağlamaya çalışır.

Şinasi'nin Düşüncesi

Mardin'in (2012: 285) de belirttiği gibi Şinasi, Türk modernleşme tarihine eğilen araştırmacı ve tarihçiler tarafından ittifakla, Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupalılaştırmanın ilk önemli savunucusu olarak görülmekteydi. Şinasi'nin zamanına kadar modernleşme planları, devletin hakimiyetindeydi. Reformcular, devlet adamları ve hükümdarlardı. Şinasi'nin hayati önemi, modernleşme taraftarlarının, onun zamanında ve etkisiyle iki gruba bölünmüş olmalarından kaynaklanır. Artık reformcuların safları arasından yeni bir sınıf, reformcu bir aydın grubu ortaya çıkmaktaydı. Daha sonra, aynı aydınlar, Yeni Osmanlı hareketine öncülük ettiler. Bu anlamda, Şinasi tarafından yönetilen grup, gerçek bir aydınlar zümresinin izini taşıyan ilk gruptu.

Bu aydın zümresinin oluşmasının, Türk gazeteciliğinin tarihi ile sıkı bir ilişkisi olduğu görülmektedir. Mesela Şinasi, doğal hukuk teorilerinin Avrupalı içeriğini vurgulamak için, Tasvir-i Efkâr'da çıkan ilk tefrika olarak Vattel'in *Droit des Gens* (Uluslararası Hukuk)'ünün tercümesini yayınlamayı seçmişti. Vattel'in, doğal hukukunun bütün meşru kurumların nihai temeli olduğu inancı, Türk okuyucuya böylelikle aktarılmaktaydı (Mardin 2012: 291). Şinasi bir süreç olarak, tarihin Allah'ın eliyle yönlendirildiği şeklindeki klasik İslami görüşe karşılık, Sami ve Suphi Paşa tarafından antik tarih üzerine yazılan ve tarihi hadiselerin bir nedensellik zincirinin halkası olarak ele alındığı seri yazılar yayımladı. Batıda hümanizm öncesi dönemde yasa meşruiyetini Tanrı'dan ve kutsal kitaptan alıyordu. Batı tarihindeki hümanizm, reform, modernleşme ve Aydınlanma aşamaları Tanrı'ya dayanan meşruiyetin yerine akla dayanan yasayı koydu. Bundan böyle yasa ve düzen meşruiyetini akıldan ve onun aracılığıyla ulaşılan nesnel bilgidan alıyordu. Şinasi'nin bu modernist görüşe olan inancı gazete yazılarından tiyatro ve şiirlerine kadar bütün eserlerinde izlenebilir.

Şinasi, gazetesine Avrupa'nın bilimsel düşüncesinin en iyi yönlerini dâhil etmeye de çalışmıştı; Mustafa Behçet Efendi'nin, Buffon'un *Histoire Naturelle* (Doğal Tarih)'inin çevirisi böyle bir teşebbüstü. Şinasi tarafından yazılan nadir başyazılardan birisi, ilmî eğitimin yeni öğretmen okullarında ihmal edildiğinden şikâyet etmekteydi (Mardin 2012: 291). Böylece Şinasi Tasvir-i Efkâr'la yalnız bir gazete değil, Türk edebiyatını Batı edebiyatından gelen görüşler doğrultusunda yeniden şekillendirecek modern bir okul kurmuş oluyordu. Türk edebiyatını biçim ve içerik olarak radikal biçimde değiştirecek bu hamlelerin ardında halka ulaştırılması gereken bir medeniyet tasavvuru vardır. Bu medeniyet tasavvuru akıl üzerine kurulmuş olduğu içindir ki Şinasi gerek gazete yazılarında gerekse şiirlerinde bu kavram üzerinde ısrarla durur.

Şinasi'nin ilk gazete yazısında, yani Tercüme-i Ahval'in ilk sayısına yazmış olduğu ön sözde yazdıkları Batılı rasyonalist düşüncenin onun düşüncesindeki etkisini gösterir:

"Madem ki, hey'et-i ictima'iyede yaşayan halk bunca veza'if-i kanuniye ile mükelleftir; elbette kalen ve kalemen (sözle ve kalemlerle) kendi vatanının menaf'ine (yararına) da'ir beyan-ı efkar etmeyi cümle-i hukuk-ı müktebesinden (kazanılmış hukuki haklarından) addeyleyler. Eğer şu maddeye sened-i müsbit aranacak olursa ma'arif kuvvetiyle zihni açılmış olan milel-i muhtelifenin yalnız politika gazetelerini göstermek kifayet edebilir. (...) Ta'rife hâcet olmadığı üzre kelâm, ifade-i meram etmeğe mahsus (düşünceleri anlatmaya yarayan) bir mevhibe-i kudret (Tanrı hediyesi) olduğu misillü (için) , en güzel icad-i akl-ı insanî (insanın zihnî icadı) olan kitabet (yazı yazma) dahi kalemlerle tasvir-i kelâm eylemek fenninden ibarettir (sözü anlatmak sanatından ibarettir); bu itibar-i hakikate mebnî (bu gerçeği göz önünde bulundurarak), giderek umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede (bir dille) işbu gazeteyi kaleme almak mültezem olduğu (bu gazeteyi yazmak gerektiği) dahi makam münasebeti ile şimdiden ihtar olunur (yazar olarak şimdiden haber veririz)" (Tercüman-ı Ahval, 9 Teşrinievvel 1277/22 Ekim 1860).

Şinasi Mukaddime'sini akıl, gönül ve dilin insana Tanrının bir lütfu olduğu, insanın buna şükretmesi gerektiğini dile getiren şu dizelerle bitirir:

*Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl-ü kalb-ü lisan,
Bu lütfu etmelidir fikr-ü şükr-ü zikr insan. (Tahmîd, Müntehebât-ı Eş'arım)*

Metinde Şinasi'nin fikrini ifade etme hürriyet ve sorumluluğuna, akla ve akıl yürütmeye verdiği değer ve bu doğrultuda halka bunları iletebilecek bir dil kurma iradesi açıkça ortaya konmuştur. Mardin (2012: 294), onun sadece doğrudan ve kolay anlaşılabilir bir nesir kullanmasıyla, birçokları için zaten bir yenilikçi olduğunu; bunun İslam kültürünün en esaslı

kısmı olan “ezoterizm”i¹ nedeniyle böyle olduğunu söyler. Mevcut döneme kadar, bilginin herkesin anlayabileceği bir dilde ifade edilmesi sakıncalı sayılmıştır. Öğrenmeyi kolaylaştıracak olan teknik yenilikler, muhafazakâr eğilimli Osmanlı ilim adamları tarafından da kuşkuyla karşılanmıştır. Mesela, ilk Türk matbaası kurulup “felsefe, coğrafya ve tarih” üzerine yazılmış kitapların basılması düşünüldüğünde, ulema bilimsel eserlerin basılmasına esasta karşı çıkmamış; fakat bu yeni icadın, dini kitapların dolaşımını tehlikeli bir şekilde arttıracığından şikâyet etmişti (Mardin 2012: 294). Daha sonra Şinasi açıklık ve kolay anlaşılabilirliği, halkın “ne olup bittiğini bilme hakkı”yla birleştirmiştir ki, onun bu yaklaşımı kendi döneminde bütünüyle yenidir. Mardin (2012: 296), halkın yükümlülüklerinin bir uzantısı olarak “hakları” olduğu fikrinin, Batı siyasi rasyonalizmin ürünü olduğunu ve bunun, Şinasi'nin Türk siyasi düşüncesinin gelişmesine yaptığı en önemli katkı olduğunu söyler.

Şinasi'nin dilindeki yalınlığa bu gözle bakmak aydınlatıcıdır. Mehmet Kaplan (1946:30)'ın da ifade ettiği gibi yalınlık sadece “safî Türkçe”nin kullanılmasıyla olmaz, Şinasi divan mecazlarını terk ederek adeta çıplak bir ifade vücuda getirmek ister. Gerçek sadelik duygu ve düşünceyi mecazi ifadeye bürümeden doğrudan doğruya ifade etmek ve edebi sanatları sunulık hissi vermeyecek şekilde kullanmakla elde edilir. Şinasi'nin şiirinin çoğunlukla “yavan” bulunmasının altında yatan biraz da budur. Ama aslında Şinasi'nin edebî dilde gayesi yalın olduğu gibi yenilikçi de olmasıdır. Şöyle ki Şinasi geleneksel edebiyatımızda belirli anlam kümeleriyle birlikte düşünmeye alışılmış kavramlara yepyeni anlamlar kazandırmıştır. Münâcât ve kaside nazım biçimlerinin klasik yapısını koruyup içeriğini nasıl değiştirdiyse dile de aynısını yapmış, mazmunları değiştirmiş, sadeleştirmiş ve bambaşka anlamlarla eşlemiştir.

Şinasi'nin düşüncesine geri dönersek, şu önemli noktaları vurgulamamız gerekir: Onda Batı rasyonalizmi etkili olmuştur. Ancak Batıda Rönesans ve Reform sonrası gelişen akılcı düşüncenin -özellikle Şinasi'nin Paris'te olduğu yıllarda düşünce dünyasına egemen olan pozitivizmin- teoloji ve metafizikle hesaplaşan doğasını Şinasi'de görmeyiz. Örneğin Münâcât'ında Allah'ın akla ve sorgulamaya karşı olamayacağını; bilakis bu sorgulamanın Tanrı nezdindeki affedilirliğinin, Tanrının sonsuz affediciliğinin kanıtı olduğunu göstermeye çalışır. Dolayısıyla Şinasi'nin, medeniyet hak, kanun, adalet gibi kavramların yerleşmesi ve yeni toplumu inşa etmesinin biricik ön şartı olan akı, İslam inancıyla uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

Şinasi'nin şiiriyle İslam'daki akılcı ekollerin ilişkisini görebilmek için öncelikle bu ekollerin akıl, kader, adalet, medeniyet gibi Şinasi'nin şiirinin de başlıca temalarını oluşturan problemlere yaklaşımına bakalım.

İslam'da akılcılık geleneği ve Mutezile

İslamda akılcılık geleneği denince ilk akla gelen Mutezile itikadî mezhebidir. Abbasiler döneminde büyük bir yaygınlığa ulaşan Mutezile, İslam'da akılcılık geleneğini başlatır. Mutezile, mantık kurallarıyla çelişir gördüğü ayet ve hadisleri Ehl-i Sünnetten farklı biçimde yorumlamış ve bu yorumlarda akla öncelik vermiştir. Nitekim Mutezile mezhebi, gerek akla fazla değer vermesi, akıl sayesinde peygamber gönderilmemiş dahi olsa Tanrının bilinebileceği düşüncesi, gerekse özellikle Abbasiler döneminde felsefe ile girdiği yakın ilişkiler dolayısıyla felsefî yönemlere yer vermesi nedeniyle eleştirilere uğramıştır. Temel kabulünü “Allah insanlara özellikle akıl vermiştir ve insanlar akıl yoluyla tanrıyı, ahlakı, iyiyi, kötüyü bulur” olarak özetleyebileceğimiz Mutezile 10. Halife Mütevekkil döneminde halifenin ehli hadis İslam görüşünü benimsemesiyle birlikte devletteki konumunu kaybeder.

¹ Bilginin hiçbir ayırım yapılmadan herkesin eline verildiğinde tehlikeli olacağı görüşü.

7. asrın ilk yarısında Basra'da kültürlü bir seçkin grubun düşünce sistemi olarak şekillenen Mutezile hareketi, Halife Me'mun tarafından tanınmış, Halife Mütevekkil (847-861) tarafından reddedilmesine rağmen 10. yüzyıl sonlarına kadar sünni İslam ekseriyetinin resmi doktrini olarak Bağdat'ta hâkim olmuştur (Ulutun 1976: 48).

Emeviler devrinde, yabancı unsurların da etkisiyle, Müslümanların daha önce konuşmaya cesaret edemediği itikadî meseleler açıkça tartışılmaya başlanınca Mutezile mezhebi ortaya çıkar. İslam inancını yıkıcı akımlara karşı aklî olarak savunma iddiasında olan Mutezile mezhebi Emevî ve Abbâsî Halifelerinin yardım ve desteğini sağlar (Ecer 1978:21).

Mutezile, kelime anlamı olarak ana fikir veya kitleden ayrılığı ifade eder. Akımın iki temel ilkesi vardır: Allah'ın üstünlüğü ve mutlak birliği (tevhid) ilkesi ve insanların kişisel özgürlüğü ile fiil ve hareketlerinin sonuçlarından şahsen sorumlu olduğu ilkesi (Ulutun 1976: 48-49). Bu ilkeler Allah'ın birliği ve Allah'ın adaleti olarak da özetlenebilir. Allah'ın varlığı ve sıfatları birdir. Sıfatlara kendi özünden ayrı olarak sahip değildir. Kuran'ın ezeli olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Kuran'ın ebedi olduğu düşüncesi Allah'ın ikinci bir şahsı olduğunu ileri sürmek anlamına gelir ki bu da Allah'ın bir olduğu düşüncesine uymaz (Filiz 2014: 133). Ezeli olan Allah'tır ve o her şeyi yaratıcısı, sahibi ve ilk sebebidir. Bu görüşlere Şinasi'nin "Münâcât", "İlâhî" ve "Kasâ'id"inde rastlanır.

Mutezile Kelâm tarihinde aklî bir sistem izlemiş ve hür düşüncenin temsilcisi olmuştur. Mutezile mensupları Yunan felsefesiyle yoğun olarak ilgilenir ve felsefeyi severler. Bu ekole mensup olan düşünürler, zamanlarında yapılan ticari ve siyasi irtibat sayesinde Yunan kültüründen haberdar olmuşlardır. İslam düşüncesi tarihinde tercüme faaliyetleri de Mutezilenin iktidarda bulunduğu sıralarda hızlanmıştır. Mutezili Halife Me'mun ilmi ve ilim adamlarını korumuştur. Onun devrinde İslam dünyası akla dayanan reformcu bir hamle içinde olmuştur. Bu dönemde cüretkarane teşebbüslerle nakil akla uydurulmaya çalışılmıştır (Işık 1967:81).

Mutezile sorgulamayı serbest bırakır hatta imanın temelini yerleştirir. Çünkü Allah ancak akılla bilinebilir. Dolayısıyla bu ekolde felsefe serbesttir. Şüphe etme, sorgulama, akıl yürütme gibi felsefî yöntemleri kullanırlar. Bunlar Şinasi'nin şiirlerinde sıkça yer verdiği kavramlardır. Örneğin "Tehlîl"de "halis fikrin asıl ibadet" olduğu fikri vardır. Bu, geleneksel İslam'ın dışında ve Mutezile'nin görüşlerine paralel bir anlayıştır. "Münâcât" şüphe etme, akıl yürütme kavramlarını merkeze alan, bu ilkelerden hareket eden ve sorgulama-akıl yürütme-ispat çizgisini izleyen bir şiirdir. "Şinasi'nin Şiirinde İslam'daki Akılcılığın İzleri" başlıklı bölümde Münâcât ve diğer metinlerin konuyla ilişkisi ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

Işık (1967:80), bazı Mutezile bilginlerinden verdiği örneklerle aklın dinî konularda oynadığı rolün büyüklüğünü şöyle açıklar: Mutezile'den Nazzam "Akıllı bir insan şeriattan evvel, düşünce ile Allah'ın varlığını bulmalıdır" demiştir. Ebû Huzeyl bu konuda daha da ileri giderek gerek Allah'ın ve gerekse O'nu tanımağa yarayan bilgilerin, zorunlu olarak akılla bilineceğini ileri sürmüştür. Tanınmış Mutezili fırkalardan birini temsil eden Sümame (ölm. M. 828) ise, bütün bilgilerin akıl ve düşünce yolu ile bilinebileceği kanısındadır. Câ'fer b. Mübeşşer (ölm. 848) ve Câfer b. Harb (ölm. 850) gibi Mutezili düşünürler ise, Allah'ın sıfatlarının ve dini hükümlerin aklen bilinmesi lazım geldiği fikrini savunmuşlardır. Bütün bunlar gösteriyor ki, Mutezili düşünürler, İslam'ın temel prensibi olan Allah fikrinin ve O'nun Şer'i tekliflerinin ancak akılla bilinebileceği tezini ileri sürmüşlerdir. Onlar, akıl ile nakil arasında bir çelişme olduğu zaman, nakli akla uydurmaya çalışmışlardır. Bunun için de takip ettikleri yol, daima tevil metodu² olmuştur. Mutezile'nin bu tutumu, Kur'an ve Sünnete sıkı sıkıya bağlı kalmak isteyen Ehli Sünnet tarafından ağır eleştirilere uğramıştır.

² Yorumlama. Örneğin bir ayetin yorumlanarak anlamın gerçek değil mecazi olduğunun söylenmesi.

Mutezile, tevhid esasını akli bir yolla izah etmiştir. Allah'ın bir olduğunun sadece Kur'an da yazılı olduğu için değil, akılla da bilinmesi gerektiğini söylemiştir. Hatta Allah'ın şeriattan önce bilinmesi lazım geldiğini ve ancak akli olgunluğa eren kimsenin sorumlu olacağını ileri sürmüşlerdir. Mutezile bütün kelâmi meseleleri akıl ölçüsüne uydurmaya çalışmıştır. Kur'an'da davalarına uygun gelen ayetleri aynen kabul etmişlerdir. Davalarına uygun görülmeyen nassları ve sıfatları tevil ederek, akli bir esasa uydurmaya çalışmışlardır. Allah'ın sıfatlarını tevil ederek Allah'ın birliğini ispatlamaları da onların akli metoda ve mantığa verdikleri önemin neticesidir (Işık 1967:68). Şinasi'nin "Münâcât", "Tevekkül", "Müfred" gibi metinleri tamamıyla Allah'ın akılla bulunabileceği ilkesine yaslanır.

Mutezile kader anlayışına da karşı çıkarak her şeyin daha önceden belirlenmiş olması halinde insanın sorumlu olamayacağını öne sürer. Allah adildir ve insanı seçimlerinde özgür bırakmıştır. İnsan kendi iradesiyle hareket eder. Mutezile'nin İslâm düşüncesine getirdiği en önemli yeniliklerden biri de budur. Mutezile'den önce bu düşünce henüz bir sistem haline gelmemişti. Mutezile "adalet" prensibinden hareket ederek, Allah'ın insanları iradelerinde özgür bıraktığını beyan etmiştir. Onlara göre, Allah'ın ahirette ceza veya sevap verebilmesi için, insanların fiillerini kendi iradeleriyle yapmış olmaları gerekir. Allah'ın adaleti bunu gerektirir. Mutezile'nin böyle bir düşünceyi savunması, İslâm düşüncesi tarihinde önemli sonuçlar doğurdu: Siyasi alanda idarecilere, kendi fiillerinden sorumlu olacakları hatırlatılmış oluyordu. Böylece Mutezile keyfi idareye son vermek ve sosyal adaleti yerine getirmek teşebbüsünde bulunmuştu. Yine Mutezile'nin adalet prensibinin sonucu olarak, ferdi teşebbüse önemli surette yer verilmiş oluyordu. Müslümanların her şeyi Allah'a ve kadere yüklemek zihniyeti önlenmeye çalışılıyordu. Kısacası kendi fiilini kendisinin yarattığını düşünen insan, Mutezile'ye göre tembellikten kurtulacaktı (Işık 1967: 82).

Mutezile'ye göre ilahi adalet kavramı, insanların özgürlükleri ve kişisel sorumluluklarına dayanmak zorundadır. Ayrıca, Allah, insanlara sosyal, ahlâkî ve kültürel birçok yükümlülükler yüklemiştir. İnsanların özgürlüklerini kabul etmeksizin bu yükümlülükleri izah etmeğe de imkân yoktur (Ulutan 1976:49).

Şinasi'nin şiirinde kader ve kadercilik kavramının yanlış anlaşılması teması önemli yer tutar. Geriliğin, tembelliğin kılıfı olarak kullanılan bu kader anlayışı şairin sert eleştirilerine uğrar. "Münâcât", "Tahmîd" ve Reşid Paşa için yazdığı dört kasidede bu eleştirilere yer verir.

Mutezile'nin büyük önem verdiği adalet kavramı, Şinasi'de de anahtar kavramlardan biridir. Özgür irade, akıl yürütme, adalet, sorumluluk gibi konularda Şinasi'nin düşüncesi Mutezile ile paralellik gösterir. Şinasi, başta Reşid Paşa'ya yazdığı kasideler olmak üzere birçok şiirinde adalet kavramına vurgu yapar. Allah'ın adil oluşu "Tevekkül" adlı şiirinin konusunu oluşturur.

Mutezile'nin modern Batı akılcılığı ve pozitivizmiyle ortak noktalarından biri de "illiyet" (nedensellik) ilkesini kabul etmesidir. Mutezile'ye göre, Allah âlemi yaratırken külli kanunlar da koymuştur. Evrendeki hadiseler birbirinin sebebi olarak meydana gelmektedir. Her şeyin son nedeni Allah'tır. Fakat Allah'ın koyduğu hikmet icabı, sebep-sonuç bağlantısı vardır. Eş'ari ise, Mutezile'nin bu tezine karşı koymuş ve nedensellik ilkesini kabul etmemiştir. Eş'ariyye'ye göre her hadise, âdetullah icabı meydana gelmektedir. Allah dilerse, öteden beri sebep-sonuç gibi gördüğümüz hâdiseleri başka türlü yaratabilir. Görülüyor ki, Mutezile âlemin yoktan yaratıldığını ve onun Allah tarafından koyulmuş külli kanunlarla idare edildiğini beyan etmiştir. Böylece, insanlığın her şeyin sebebini araştırmasına ve medeniyetçe gelişmesine yardımcı olur (Işık 1967:82).

Nedensellik ilkesi bilim ve araştırmayı teşvik eder çünkü evreni idare eden kanunları

çözmek, belirlemek, kontrol etmek bu koşulda anlamlıdır. Bu ilke Allah'ın dünyadaki olaylara doğrudan müdahale ettiği inancını reddeder: Allah örneğin bir taşı yere düşürmez, bunu sağlayan yerçekimidir. Doğadaki her şey doğa kanunlarına göre hareket eder, Allah bu doğa kanunlarının yaratıcısı dolayısıyla ilk sebebidir ama her bir tekil olaya müdahale etmez.

Mutezile ve onun hâkim olduğu dönemde yetişen akılcı düşünür ve bilginlerin görüşleri incelendiğinde, onları Eşarilikten ve daha sonra Eşari'nin düşüncelerini takip eden Gazali'nin düşüncesinden ayıran en temel ölçütün nedensellik ilkesi olduğu görülür. Şöyle ki, Eşari, Gazali ve onların ekolünün takipçileri Tanrıyı "mutlak irade" olarak algıladılar. Tanrı doğadaki her şeye her an doğrudan kendisi ya da melekleri aracılığıyla müdahale etmektedir. Doğayı açıklayan yasalar yoktur. Doğada tekrar eden olaylar neden sonuç ilişkisinin değil, eşzamanlılığın, birlikteliğin kanıtı olabilirler. Çünkü neden sonuç ilişkisi olarak görünen şey aslında Tanrının iradesidir. Doğa yasaları yoksa onları bilmeye, araştırmaya gerek de yoktur. Akıl bu anlamda işlevsizdir. Halbuki, örneğin İslam tarihinin en önemli akılcı düşünür ve bilginlerinden İbn Rüşd'e baktığımızda evrende doğa yasalarının egemen olduğunu gösteren bir nizam olduğu fikrini görürüz. Öyleyse akıl gerekli ve işlevseldir, zira nedenler ve sonuçları gözlemleyerek, deney altında göstererek, kanıtlayarak ya da yanlışlayarak doğa yasalarını çözmek gerekir. İbn Rüşd, Farabi, İbn-i Sina gibi akılcı düşünür ve bilginlerin düşüncesinde Tanrı "mutlak akıl/bilgelik" olarak tezahür eder.

Genel olarak, Mutezile'ye göre Allah'ın şeriattan önce aklen bilinmesi icap eder (El Bağdadi, akt. Işık 1967: 77) Hatta onlar, bir şeyin iyi (husun) veya kötü (kubuh) olduğunun aklen bilinmesi lazım geldiği tezini savunurlar. Çünkü hadiseler arasında sebep ve sonuç bağlantısı olduğunu söylerler. Allah, hikmeti icabı, bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yaratmıştır. Kâinata olanlar sebepsiz meydana gelemezler. Akıl bu sebepleri bulmağa ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tayin etmeğe muktedirdir.

Işık'ın sonuç olarak ortaya koyduğu gibi, Mutezile, bazı kollarının taşkın bazı iddiaları bir tarafa bırakılırsa, aklın ve ilmin gelişmesine yardım eden önemli bir düşünce sistemi kurmaya muvaffak olan ilk okul olarak İslam tarihindeki yerini almıştır (1967:83). Bugün İslam bilginleri ve düşünürleri dendiğinde ilk akla gelen isimler olan İbn-i Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi büyük akılcı filozoflar, dört bir yana dağılan Mutezililer sayesinde ortaya çıkmıştır.

Maturidilik ve akıl

Ehli Sünnet bir mezhep olan Maturidilik, Mutezile'ye Kuran'ın yaratılmışlığı, tevhid, hadis gibi konularda itiraz eder, ancak akli ve akıl yürütmeyi de tamamen yok saymaz. Eşari'yle aynı vakitlerde yaşadığı bilinen Semerkantlı din bilgini Maturidi, Ebu Hanife'nin yolunu izleyerek bir inanç mezhebi oluşturmuştur. *Kitabü't Tevhid* adlı eserinde inanç ilkelerini ortaya koyar, buna göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak "vasıtalar iki olup, biri nakil (Kur'an ve sünnet/hadisler), diğeri akıl"dır. En başta Kur'an gelir ve Kur'an'ın anlaşılması konusunda Maturidi'nin Selefiyye, Mutezile ve filozoflardan ayrılan bir yöntemi vardır. Selefiyye, nakli akıldan önce tutar ve Kur'an'ın ancak hadis ışığında açıklanmasına izin verir, felsefi ve te'vile dayalı yoruma izin vermez. Mutezile, Kur'an ve akıl birbiriyle çelişirse nakli yani Kur'an'ı bırakır, akli esas alır. Filozoflara göre gerçek yalnız akıl ile bilinir ve bulunur, Kur'an genellikle akli verilere göre yorumlanır. Daha önce de belirtildiği gibi Maturidi'ye göre dinin kaynağı olarak nakil ve akla aynı oranda itimat etmek gerekir.

Maturidilik akılcılık açısından bazı yönleriyle Mutezile'yi izler. Maturidi'nin Kuran ayetlerine dayandığı akılcılık fikrine göre insan Allah'ı ancak akıyla bilebilir. Bu görüşe göre Kur'an'ın akıldan istediği şey, kâinatın sırlarını araştırmak, afak ve enfüsteki ayetleri ibretle izlemek ve evren içinde olup biten olguların gerisindeki yaratıcı, düzenleyici gücü tanımaktır.

Kur'an, akıllarını kullanmayarak işlevsiz hale getirenleri şiddetle kınamakta ve bundan dolayı da onların Allah tarafından inkara sürüklendiklerini ifade etmektedir (Öztürk 2005:2).³

Akılla Allah'ın bilinmesinin gerekliliği konusunda genel olarak Maturidiler Mutezile gibi düşünmektedirler. Maturidilikle Mutezilenin ortak noktası her iki düşünce ekolünün de akli tefekküre önem vermiş olmalarıdır. Marifetullah konusunda da Maturidilerin yaklaşımları ile Mutezilenin yaklaşımı aynıdır. Bu konuda Maturidi bilginleri Mutezileye oldukça yakın durmuşlardır. Mutezile, davet eden herhangi bir peygamber bulunmasa bile aklın insanı Allah'ın birliğine ulaştırmada yeterli olduğunu savunmuş; hatta bunu aklın en önemli bir vazifesi olarak değerlendirmiştir. Öyle ki Mutezile bilginleri bu konuyu her insan için vacip, hatta vaciplerin en önde geleni olarak değerlendirirler (Ardoğan 2003, akt. Öztürk 2005:4).

Maturidi'ye göre Allah insana akletme, aklını kullanma ve temyiz gücünü bahşetmiştir. İnsan bu güç sayesinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilir. Maturidi, kader anlayışı konusunda Eşari'yi takip etse de Mutezile'ye de büsbütün uzak değildir. Mutezile'nin Allah'ın adaletli oluşuna dayandığı hür irade yani insanın fiillerinin yaratıcısı olması fikri Eşari'nin tenkitlerine mâruz kalmıştır. Eş'ari, fiilleri külli iradesiyle Allah'ın yarattığını ve insanların da o yaratılmış fiilleri kesbettiğini söyler (El Eşari, akt. Işık 1967: 70). Maturidi ise, bu hususta Eş'ari'nin izinden yürümekle beraber, Mutezile'nin fikirlerine de tamamen yabancı kalmamıştır. Maturidi Allah'ın külli iradesini kabul etmiştir. Fakat kesbi de "Kesb kulun bir şeye niyet ve azmetmesi ile hasıl olur" (İzmirli, 1339:110, akt. Işık 1967:71) şeklinde yorumlayarak insanın iradesine yer açmıştır. Maturidi'ye göre kader, insanın bu dünyada sınırlı bir zaman içinde, fiillerinde iyiliği, güzelliği ve akıllılığı bir nitelik halinde taşımak suretiyle gerçek var olma tarzını gerçekleştirdiğinde ödüllendirileceğinin; kötülüğü, çirkinliği ve akılsızlığı bir nitelik halinde taşıyarak yok olma tarzını gerçekleştirdiği takdirde cezalandırılacağına Allah tarafından açıklanmış olmasıdır (Şahin 1987: 68).

Matüridî doğruyu hakkı, sadece nakilden bekleyen ve sadece nakle güvenen Selefiye ve Zâhiriye'ye muhalif olarak; dinden faydalanmak için akla güvenmenin gereğine inanmış; birçok meselelerde Mutezileden ayrılmış olmasına rağmen, aklın prensiplerinin kullanılmasında onlarla birleşmiştir. Tanrının akılla bilineceği hususunda Mutezile ile hemfikirdir. Matüridî akılla nakil arasında bir denge kurmasını başarmış, onun sisteminde akıl, kendi kudretini ve değerini naklin yanında kabul ettirmiştir (Ecer 1978: 27).

Maturidi insanın aklını kullanmaktan vazgeçmesinin tehlikelerini şu sözlerle açıklar: "İnsanı aklını kullanmaktan vazgeçmeye iten, bizzat şeytanın telkinidir. Çünkü şeytanın bu işi, insanın aklının ulaşacağı sonuçlardan alıkoymak ve insanı, Allah'ın emanet ettiği kılavuz yerine, kendi telkinine sığdırmak, böylece fırsatı ele geçirip emellerine ulaşmak amacına yöneliktir" (Maturidi, Miftâh-ı Kenz, akt. Şahin 1987:16).

Görüldüğü gibi Mutezile kadar akıl merkezli bir düşünce sistemi olmasa da Maturidilikte de aklın önemli bir yeri vardır.

Şinasi'nin Şiirinde İslam'daki Akılcılığın İzleri

Şinasi akla büyük kıymet vermesinin yanı sıra, onun Allah'ın bir lütfu olarak insanlara verildiğini vurgulamayı da asla ihmal etmez. Şinasi'de ışık motifi temel unsurlardandır. Her şeyde önümüzü aydınlatan bu ışık akıldır; güneş nasıl renkleri gösteriyorsa, akıl da insana doğruyu ve yanlış, güzeli ve çirkin gösterir. Akıl Tanrının insanlara en büyük rahmeti, en büyük lütfudur. Bizlere düşen, bu lütfu lâıyk olmaktır. Her fırsatta akılı yücelten Şinasi,

³ Yunus 10/100. Akli tefekküre vurgu yapan ayetlerden bazıları şunlardır: Yunus, 10/100, 101; Araf, 7/179; Mü'minun, 33/80; Furkan, 25/44; Yasin, 36/68; Saffat, 37/154- 159; Mü'min, 40/58; Fatır, 35/37; Casiye, 45/5.

medeniyetin de esasının akıl olması gerektiğini belirtir ve Batı medeniyetinin aklın sağlam temelleri üzerine inşa edildiğini savunur. Eski devirlerde İslâm medeniyetinin de bu esas üzerine inşa edildiğine inanır ve düşüncesini şöyle açıklar: Ne var ki bizim bu büyük medeniyetimizi sonradan yanlış değer ve inanışlar istila etmiş ve bozmuştur (Ekiz 1999:66). Burada bahsedilen eski devirlerden İslâm'daki akılcı ekollerin egemen olduğu devirlerin kastedildiği açıktır.

Şinasi akla geleneksel İslam anlayışının dışında bir anlam yükler. Tıpkı Mutezile gibi aklını kullanmayı ve akıl yürüterek Allah'ı bulmayı en yüce hizmet sayar. "Tehlîl"inin ilk beyti bu anlayışa bir örnektir:

*Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezavârî ibadettir
İbâdet ana zikr ü fikr-i hâlisden ibarettir (Münthebât-ı Eş'arım)*

İlk dizede Şinasi, Allah'a gerçekten ibadet edilmesi gerektiğini belirtir, ardından ise ibadetin "halis fikir ve zikirden ibaret" olduğunu söyler. Akıl, fikir, düşünme ve zikir yalnız kutsal bir ibadettir.

Geleneksel İslam anlayışında Allah'ın varlığına inanmak için ispat şart değildir hatta ispat aramak dinden çıkmaya yol açabilir. Halbuki Şinasi Münâcât'ında "Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lazım" diyerek Tanrının varlığına aklıyla şahitlik etmek gerektiğini söyleyerek klasik İslam anlayışından ayrılır. Marifetullah, yani Allah'ın bilinmesi akıl yoluyla mümkündür. Şinasi'nin şu müfredi Descartes'ın akılcılığını akla getirir:

*Varlığım Hâlik'im in varlığına şahittir
Gayri bürhân-ı kavî var ise de zaittir ("Müfred", Münthebat-ı Eş'arım)*

Şinasi bu metinde kendi varlığını yaratıcısının varlığının kanıtı olarak gösterir. Descartes'ın "Düşünüyorum öyleyse varım" diyerek, düşünebilmeyi, akıl yürütmeyi kendi varlığının kanıtı olarak sunması gibi Şinasi de kendi varlığının yaratıcının varlığına delalet ettiğini düşünür. Öyle ki yaratıcının varlığına dair başka güçlü kanıtlar varsa da bunların söylenmesi gereksizdir; insanın varlığı yaratıcının varlığını kanıtlamaya tek başına yeter.

Aklı bu kadar ön plana çıkaran Şinasi'nin, akılla İslam'ın çatışmadığını ispat çabasının en belirgin olduğu metin Münâcât'ıdır. Şinasi'nin Münâcât'ı klasik münâcâtlardan farklı olarak geleneksel imanın sorgulandığı bir metindir. Şinasi'ye göre Tanrının bilgisine ancak akılla varılabilir. Münâcât'ında sorgulamadan korkulmamasını, sorgulamanın imanın kaybedilmesiyle sonuçlanacağı korkusunun yersizliğini göstermeye çalışır; Tanrının ancak akıl yoluyla algılanabileceğini öne sürer. Şiir, edebiyatımızda akılcılık geleneğine başlangıç oluşturması bakımından önemli bir metindir. Şiir,

*Hak -Teala azamet aleminin padişehi
La-mekandır olamaz devletinin taht-gehi*

beytiyle başlar; beyitte Allah'ın yücelik aleminin padişahı olarak tanımlandığı, mekansız, -yani belli bir yerde değil her yerde- olarak tanımlandığı görülür. Aynı tema "Beyt-i Murassa" da da geçer:

*Her bir zamânda zâhir ü zâhir kemâl-i Hak
Her bir mekânda hâzır u nâzır celâl-i Hak (Münthebât-ı Eş'arım)*

Beyitte yine Tanrı'nın mekânsızlığı, her yerde oluşu, kemâlinin açık ve görünür oluşu vurgulanır. İslam'daki akılcı ekollere bunu Allah'ın varlığının ve sıfatlarının (örneğin, her yerde olmak) bir oluşu şeklinde ifade ederler. Yine bu ekollere göre Allah'ın varlığını anlamak için

olgun bir akıl yeterlidir. Bir kitap ya da peygamber gönderilmemiş dahi olsa insan aklıyla onun varlığının kanıtlarını her yerde görebilir. Münâcât'ta geçen ,

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

beytiyle yerle göğün yapısının onun hikmetinin bir sonucu olduğu beyan edilirken,

*Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar
Anların şûlesi gök kubbesini yaldızlar*

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

beyitlerinde ise yıldızlar, Tanrı'nın yüce heybetinin kıvılcımları olarak nitelenir. Allah'ın takdiriyle bu yıldızların kimi sabit kimi gezegendir ve her biri Tanrı'nın varlığının ışıklı kanıtlarıdır. Şinasi buraya kadar olan beyitlerde evrenin yapısını Allah'ın varlığına kanıt gösterdikten sonra,

*Varlığın bilme ne hâcet küre-i âlem ile
Yeter isbatına halk ettiği bir zerre bile*

beytiyle aslında Allah'ın varlığını ispat için gösterdiği bu kanıtlara ya da evrene bakmanın da gerekli olmadığını, yarattığı tek bir zerrenin bile Allah'ın varlığını ispata yeteceğini söyler. Ancak şurası dikkatlerden kaçmamalıdır ki ister evrene, yıldızlara, gezegenlere, isterse tek bir zerreye bakılsın, Şinasi "ispat" fikrinden vazgeçmez. Yani Allah'ın varlığını bir şekilde kanıtlamak ister. Nitekim takip eden bir beyitteki "Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım" dizesiyle Allah'ın varlığını ve birliğini aklınca doğrulamak, şahitlik etmek gerekliliği vurgulanır.

Şinasi Münâcât'ında Allah'ın varlığını ispat çabasına girişse de akılla doğrulama gerisinde bir sorgulamayı barındırır.

*Ey Şinasi içimi hauf-ı ilâhi dağlar
Sûretim gerçi güler kalb gözüm kan ağlar*

dizeleri bu sorgulamanın getirdiği hislerin bir yansımasıdır. Bir yandan isyan eder, sonra pişman olur, Allah'a affedilmek için yalvarmaya yüz bulamaz:

*Eder isyanıma gönlümde nedamet galebe
N'eyleyim yüz bulamam ye's ile afovım talebe*

Bu sorgulama onda bir korku yaratır:

*Ne dedim töbeler olsun bu da fi'l –i şerdir
Benim özrüm günehimden iki kat bed-terdir*

Bu dizeler çoğunlukla sorgulamadan duyulan pişmanlığı yansıttığı şeklinde yorumlanmıştır. Oysa Şinasi akıl yürütmeye aslında sorgulamanın –bir günah bile olsa- Tanrı'nın bağışlayıcılığından büyük olamayacağı sonucuna varır:

*Nur-ı rahmet niye güldürmeye ruy-ı siyehim
Tanrının mağfiretinden de büyük mü günehim
Bi-nihaye keremi aleme şamil mi değil
Yoksa alemde kulu aleme dahil mi değil
Kulunun za'fına nisbet çoğ ise noksamı*

Ya anın kahrına galip mi değil ihsanı

Görüldüğü gibi Allah'ın sıfatlarından yola çıkılarak sorgulamanın Allah'ın affetmeyeceği bir günah olamayacağı sonucuna varır. Buradaki akıl yürütmenin mantığı şudur: Allah'ın sonsuz bağışlayıcılığı, ihsanının sonsuzluğu sorgulama kabul etmeyeceğine göre bu ihsanın ve bağışlayıcılığın sınırlarının dışında kalacak bir günah tasavvur edilemez, aksi taktirde Allah'ın bu sıfatları sorgulanmak zorunda kalırdı. Mutezile'nin Allah'ın akıl yoluyla kavranabilmesi için akıl yürütmeler yapılması, insan aklının ve sorularının bizzat Allah'ın bir akıl/bilgelik olarak kavranışının bir parçası ve nihayet varlığının tasdiki olduğu fikri bu beyitlerde görülebilir. Nitekim şiiri,

*Beni afv eylemeğe fazl-ı ilahisi yeter
Sanma haşa kerem-i na-mütenahisi biter*

dizeleriyle bitirerek, Allah'ın faziletinin, bilgeliğinin, ilminin onu bağışlamaya yeteceği, sonsuz cömertliğinin asla bitmeyeceği inancını ortaya koyar. Yani Şinasi, bütün korkulara, pişmanlıklara, affedilmek için yalvarmaya dahi yüz bulamamaya rağmen akıl yürütme yoluyla, bunlar için bağışlanmamasının Allah'ın sıfatlarıyla çelişeceği hükmüne ulaşır ve bunu bir ilke olarak son beyitle ortaya koyar.

Şinasi'nin Reşid Paşa için yazdığı (1849 tarihli) ilk kaside'de geçen

*Kitabsız görülür sun'-ı sâni-i ezeli
Tutar hayâtını şâhit vücûd-ı Hakk'a darır*

dizelerinde Allah'ın varlığını ispat çabası tekrar karşımıza çıkar. Burada İslam'daki akılcı ekollerin Allah'ın insanlığa peygamber ya da kitap göndermemiş dahi olsa akıl yoluyla kavranabileceği fikri açıkça görülür. Bu dizelerde Şinasi, ezeli yaratıcının bütün yarattıklarının kitaba (kutsal kitaba, Allah'ın gönderdiği kitaplara) gerek kalmadan gözle görüldüğünü, körün, kendi hayatını Tanrı'nın varlığına şahit tuttuğunu söylemektedir. Tanrının varlığını ispat ihtiyacı burada önemlidir; bu ispat ancak akıl yoluyla mümkündür. Şinasi'nin bu dizeleri bazı araştırmacılar tarafından onun deizmine⁴ kanıt olarak gösterilmiştir⁵; ancak bunun bir aşırı yorum olduğunu söylemek gerekir. Şinasi deist idiye bile bu dizeler bunun kanıtı olamaz; bunlar bilakis İslam içi akılcı ekollerin açık ve net bir yansımasıdır. Şinasi'nin Reşid Paşa için yazmış olduğu kasideler, Reşid Paşa'yı Peygamberle, onun temsil ettiği medeniyeti de asr-ı saadetle karşılaştırması bunun birer göstergesidir. Şinasi Tanzimat Fermanı ile gelen yeni kanun ve düzenin memleketi ihya edecek tedbirler olduğunu düşünür ve bütün bunları gerçekleştiren kişi olarak gördüğü Reşid Paşa'yı bu nedenle yüceltir; onu bir "medeniyet resülû" olarak adlandırmaktan çekinmez. Reşid Paşa'ya yazdığı üçüncü kasidede geçen "Söz mü var devleti ihyâyâya olan meb'asine" dizesinde Reşid Paşa'nın "gönderilmişliğini" (meb'as) vurgular, tıpkı peygamberlerin insanlığı ihya için gönderilmeleri gibi. Yine aynı kasidede geçen "Ne aceb nâtık-ı icâz-ı hikemdir dehenin / Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanın" dizeleriyle Reşid Paşa'nın sözlerini mucizevî bilgeliğiyle ayetlere benzetir. Tanzimat Fermanı'nın halka benimsetilmesi için fermanla gelen kuralların "aslında İslamiyet'in içinde var olan fakat zamanla rağbetten düşmüş kuralları" olarak lanse edilmesi Şinasi'nin duruşunu anlamamıza yardım edebilir. Şinasi de Tanzimat Fermanı'nı savunan neslin mensupları da fermanın Batılı felsefesinden elbette haberdardırlar; ancak İslamî bir toplum düzenine sahip Osmanlı

⁴ Tanrının varlığını kabul edip kitap ve peygamberlere inanmama

⁵ Örneğin Ömer Faruk Akün'ün İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı Şinasi maddesinde bu iddiaya rastlanabilir.

toplumunda bu yeni görüşlerin kestirmeden reddedilmemesi için -deyim yerindeyse- ilahî bir dayanağa ihtiyaçları vardır. Şinasi'nin yaptığı da budur.

Şinasi'nin Reşid Paşa'ya olan coşkulu övgülerinin temelinde akıl vardır. Söz konusu kasidenin beş ve altıncı beyitlerine bakalım:

*Adl ü ihsanını ölçüp biçemez Nevton'lar
Akl u irfânını derk eyleyemez Eflâtun'lar
Âleme mûris-i cân adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâis-i şân akl ile irfân olmuş (Kasîde, Müntehebât-ı Eş'arım)*

Beşinci beyitte Şinasi Reşid Paşa'nın adalet ve ihsanının ölçülemez derecede çok olduğunu vurgular; aklını bilim ve felsefe dünyasından iki önemli figürle karşılaştırır ve onun Newton'dan ve Eflatun'dan daha üstün olduğuna hükmeder. Altıncı beyitte ise Tanzimat Fermanı'nın getirdiği haklara gönderme yaptıktan sonra insana şan, şeref veren şeyin akıl ve irfan olduğunu söyler.

Şinasi akli ve onun üzerine kurduğu adalet, kanun, hukuk, medeniyet kavramlarını nasıl bir ideal olarak görürse bunların karşıtlarını da aynı ölçüde tahkir eder. Ona göre insanın aklını kullanmayı reddetmesi ve bunu teşvik eden dinî inanışlar cehalet, zulüm ve gerilik üretir. Reşid Paşa'ya yazmış olduğu kasidelerden birinde geçen,

*Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zincîr
Bir ıtıkname'dir insana senin kânûnunun
Bildirir haddini Sultan'a senin kânununun*

dizelerinde akılcılığın, kanun ve medeniyetin Osmanlı Devleti'ne hakim olması için çalışan ve bize medeniyetin kapılarını açan kişi olarak gördüğü Reşid Paşa'nın yenilikçiliği ve onun karşısındaki kuvvetleri dramatik bir biçimde ortaya koyar. Onun ilan ettiği Tanzimat Fermanı'na ve onun vadettiği kanun ve düzene bağlılığı ve inancı sonsuzdur. Reşid Paşa kanunuyla, memleketi İslam geleneğinde çoktan geri plana itilmiş akılcılıkla ve onun tabii bir sonucu olan medeniyetle buluşturmasıyla zulme son vermiş, cehaletin zincirlerini halkın üzerinden söküp atmıştır. Buradaki "ıtıkname" ifadesi ilginçtir, zira ıtıkname köleleri azat ederken kullanılan azat (özgürlük) belgesi demektir. Tanzimat Fermanı insanları içinde buldukları köle düzeninden azat etmiş, Sultan'a haddini bildirmişti. Burada "had" kelimesinden kastın "sınır" olduğunu hatırlamak gerekir, Tanzimat Fermanı'yla sultanın otoritesini sınırlanmıştır.

Tanpınar (2006:186), bu kasideler hakkında, "Şinasi'nin bu kasideleri ile sadece herhangi bir vezir methedilmez, asırlardan beri sürüp giden bir ruh tembelliği sarsılır; geleneğin, müphemîn dünyasından, aklın ve aydınlık düşüncenin dünyasına geçer" der. Gerçekten de Şinasi, bir tarafa akla, sorgulamaya izin vermeyen, insanı köleleştiren, her şeyi kaderle açıklayarak tembelleştiren bir düzeni koyarken bunun karşısına da akli, sorgulamayı, adaleti, sorumluluğu, düzeni ve en nihayetinde bütün bunları şamil bir kavram olarak medeniyeti koyar. Kasidelerde ele alınan akıl, kadercilik, sorumluluk, bilgi, sorgulama, akıl yürütme, akla dayanan medeniyet gibi konular Şinasi'nin üzerine gittiği temel problemlerdir ve Reşid Paşa burada yalnızca bir vesiledir.

Mutezile'nin büyük önem verdiği adalet kavramının, Şinasi'de de anahtar kavramlardan biri olduğunu söylemiştik. Şinasi, Reşid Paşa'ya yazdığı 1274 tarihli ikinci kasidede "*Adl ü ihsanını ölçüp biçemez Nevton'lar*" dizesiyle bir medeniyet resulü olarak gördüğü paşanın adaletli olmasına dikkat çeker. Kaptan-ı derya Mehmed Ali Paşa'ya ithaf ettiği "Medhiyye"nin ilk

beytinde vezirin nasıl eşsiz ve adil olduğunu söyleyerek onu över:

*Bin yaşa ey vezir-i deryâ-dil
Âsâf-ı bî-muâdil ü âdil (Müntehebât-ı Eş'arım)*

“Tevekkül” adlı şiirinde Allah’ın adil oluşunu vurgular:

*Ey adl-i ilâhî meded ey adl-i ilahî
V’ey zâlim ü mazlumun olan havf ü penâhı
İndinde senin şâh ü gedâ cümlesi birken
Kalmaz ebedâ kimsede bir kimsenin âhı (Müntehebât-ı Eş'arım)*

Akılcı bir dünya görüşüne sahip olan Şinasi, kaderci anlayışa şiddetle karşıdır. Bu konudaki görüşleri İslam’daki akılcılık geleneğinin açık bir yansımasıdır. Onun düşüncesine göre Tanrı, insanı akıl ile donatarak, ona istediği gibi hareket edebilme yeteneğini vermiştir. Bu sebeple insanın iyi veya kötü oluşundan yine insanın kendisi sorumludur. “Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur” dizesinde insanın aklı sayesinde iyiyi kötüyü, güzeli çirkini ayırt ettiğini söyler. Yani insan kendisine bahşedilmiş bu güç sayesinde bu ayrımları yapar ve birini seçer; iyiyi de kötüyü de oluşturan kendisidir, işlediği fiillerin sorumlusudur ve sorumluluğu Allah’a havale etme gibi bir lüksü olamaz.

*Kader dedikleri halkın murad-ı Hak’tır kim
Ezelde etti bizi her umurda tahyir*

dizelerinde halkın kader konusundaki yanlış inanışlarını eleştirir; halkın kader dediği şey Tanrının isteğidir ki insanı her hususta özgür bırakmış, seçme özgürlüğü vermiştir der. Bu beyitte özgür iradeye vurgu yapılmaktadır. Yine,

*Yazık ki câhil edip matlabınca şerr ü fesâd
Koyar netice-i efâ’li ismini takdîr*

dizelerinde şairin önceden belirlenmiş ve insanın sorumluluğunu yok eden bir kader anlayışına karşı durduğu açıkça görülür. “Cahiller kendi istekleriyle kötü işler yapar karışıklık çıkarırlar ve bu fiillerin sonucuna da kader (takdir-i ilahî) derler” diyerek insanın işlediği fiiller ile bunların sonuçları arasındaki ilişkiyi kurmaktan yoksun olmasının ancak cehaletle açıklanabileceğini ortaya koyar.

Şinasi cehalet ve taassuba karşı kararlı bir sertlikle muhalefet eder. Taassubun bir hastalık olduğunu dile getirdiği şu dizelerde, bu hastalığa karşı da Reşid Paşa’nın aklına, onun alacağı güzel ve yerinde tedbirlere güvenmektedir:

*Olmuş insana taassup bir onulmaz illet
Hüsni tedbirin ile kurtulur ondan millet (Kaside, Müntehebât-ı Eş'arım).*

Müntehebât-ı Eş’arım’da yer alan ve akıl ve ona bağlı kavramları öne çıkaran metinler bunlardır. Şinasi yukarıda örnekleri görüldüğü gibi akıl, bilim ve ondan doğan medeniyeti İslam’la ve İslam’daki akılcılıkla böyle sentezlemiştir.

SONUÇ

Şinasi, şiirleriyle edebiyatımızdaki akılcılık geleneğinin kurucusu olmuştur. Fransa’da kaldığı yıllarda etkisine girdiği akılcılık ve pozitivizm felsefelerini doğrudan doğruya Osmanlı toplumuna anlatmanın hatalı olacağını, Doğu ve Batı arasında bir senteze ulaşmak gerektiğini düşünmüştür. Bunu yaparken savunduğu hak, hukuk, adalet, düzen, medeniyet gibi

kavramlara temel olan akıldan ödün vermez; bunları halkın kabul edeceği bir şekle sokmaya çalışır.

İslam'da bilimin en gelişmiş olduğu çağlar, akla ve bilime değer verilen, pozitif bilimlerin desteklendiği çağlardı. Mutezile'yi adeta devletin resmi mezhebi haline getiren Halife Me'mun dönemi Bağdat'ın bir bilim merkezi olduğu ve İslam dünyasında en fazla kitabın yazıldığı, buluşların yapıldığı, astronomide, matematikte, tıpta gelişmelerin olduğu dönemdir. İslam'da akılcılık Mutezile dönemi kadar olmasa da çeşitli kollarda yaşamayı sürdürmüştür. Örneğin Maturidi'nin çeşitli yorumlarında akla ve akıl yürütmeye değer verildiği görülür. Maturidi'ye göre insanın cüzi iradesi dolayısıyla sorumluluğu vardır; aklını kullanmaktan vazgeçmesi tehlikeli olup, Şeytan'ın telkinindedir. Bu ekollere göre akletmek, aklını kullanmak önemli bir değerdir.

Şinasi elbette düşüncesinin gelişimi bakımından öncelikle Batılı kaynaklardan beslenmiştir. Başta Descartes olmak üzere modern felsefe, ardından Aydınlanma ve nihayet pozitivizm onun düşünce dünyasını oluşturan kaynaklardır. Şinasi inanmış bir akılcı olarak medeniyet kavramını akıl ve ondan doğan değerler üzerine oturtur ve diğer yazarlık faaliyetleri gibi şiirini de bu medeniyet idealinin halka tanıtılması ülküsünün emrine verir. Bu noktada akılcılık ve bundan doğan değerlerin benimsenmesi için gelenekten yardım alır. Şiirlerindeki adalet, kadercilik, akıl, medeniyet, eşitlik gibi kavramlar Batılı olduğu kadar Doğuludur da. Çok tepki uyandıran "Reşid Paşa-resûl", "Reşid Paşa'nın nizamı-Asr-ı saadet" eşlemeleri, aslında şairin bu değerlerin bize yabancı olmadığını kanıtlama çabasının bir sonucudur. Bu kavramların İslam'daki akılcı ekollerdeki kullanımıyla paralelliği dikkatlerden kaçmış görünürken araştırmacıların, aklı bu kadar ısrarla vurguladığı, Allah'ın varlığını dahi sorgulamaktan çekinmediği için Şinasi'yi deist olarak değerlendirdiği görülür. Halbuki Şinasi'nin bu sorgulamadan eriştiği sonuç Mutezile'nin en temel ilkesi olan birlik (tevhid), Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ayrılamazlığı ilkesinin bir uygulamasıdır. Şinasi, klasik edebiyatımızın bir nazım biçimi olan münâcatı alarak onu dönüştürmüş ve akılla İslam'ı uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu şiir, Allah'ın varlığını ispat, akılla şehadet, sorgulamanın doğası itibarı ile bizzat Allah'ın sıfatlarını doğrulaması gibi yeni kavram ve anlayışlara yer verir. Reşid Paşa için yazmış olduğu kasidelerde ve çeşitli müfredlerinde aklın Allah tarafından insana verilmiş bir lütuf olduğunu, insanın bu lütfâ layık olması (yani aklını kullanması) gerektiğini, sağduyu ve aklın doğruyu aramayı emrettiğini, aklını kullanana Allah'ın da rehberlik edeceğini, insan aklının ve varlığının bizzat Allah'ın varlığına tanıklık edeceğini savunur. Allah'ı bilme, insanın görevi, bilgi felsefesi, kader ve insanın sorumluluğu gibi konularda İslam'daki akılcılık geleneğine paralel hükümler ortaya koyar. Geleneğe yeni bir yorum getirerek kurduğu şiiri böylece bu yeni fikirlerin yeşerdiği ve halka ulaştığı bir kaynak olur.

KAYNAKÇA

- AKÜN, Ö. F. (1970). "Şinasi", *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 11. İstanbul.
- ECER, V. (1978). *Türk Din Bilgini Matüridî*. Ankara.
- EKİZ, O. N. (1999). *Şinasi: Hayatı, Sanatı, Eserleri*. İstanbul: Toker Yayınları.
- FİLİZ, Ş. (2014). *İslam ve Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları.
- IŞIK, K. (1967). *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- KAPLAN, M. (1946). "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2 (1-2).
- Erişim adresi: <http://dergipark.gov.tr/iutded/issue/17037/177866> (Erişim tarihi: 15 Ocak 2017)
- MARDİN, Ş. (2012). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZTÜRK, R. (2005). "Maturidî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi". *Ekev Akademi Dergisi*. Yıl 9 Sayı 24.
- ŞAHİN, H. (1987). *Mâturidî'ye Göre Din*. Kayseri: Yeni Matbaba.
- ŞİNASI (1945). *Müntehabat-ı Eş'arım*, (Haz. Mualla Anıl) İstanbul.
- (1960). *Makaleler, Külliyyat IV*, (Haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara,
- TANPINAR, A.H. (2006). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul:YKY.
- ULUTAN, B. (1976). *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.