

Bostan ve Gülistan'ın Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Safahat'a Yansımaları

Yunus Emre ÖZSARAY*

Öz

Safahat, okurunu metinlerarasılık açısından değerlendirmeye çağıran bir eser olarak karşımızda durmaktadır. Pek çok eserden izler taşıyan Safahat, bu izler sayesinde katmanlı bir söylem gücüne kavuşur. *Bostan ve Gülistan*, *Safahat*'ta açık ve gizli metinlerarası ilişkilerin olduğu eserlerin başında gelir. Bazı yerlerde sadece bir gönderge, bazı yerlerde ise anametinsellik ve türev ilişkileri söz konusudur. Bostan ve Gülistan, Mehmet Âkif'in yaptığı yeniden okuma ,sayesinde kimi yerlerde yeni bir bağlama kavuşmuş, *Safahat*'a bu yansımıştır. Eserdeki kimi kavramlar Mehmet Âkif tarafından 20. yy'ın ahlak ve zihniyet dünyasının kavramlarına dönüştürülmüştür. Çalışmamızda bu dönüşümün hangi bağlamlarda gerçekleştiğini göstermeye gayret ettik. Diğer taraftan Mehmet Âkif, Bostan ve Gülistan'ı sadece dönüştürmemiş, yorumsal üst metinsellik bağlamında, *Safahat*'ın neredeyse tamamına yayılan eserden mânâ devşirmiştir. Bu da ayrıca eğildiğimiz bir konu olmuştur. *Safahat*'a *Bostan ve Gülistan*'ın yansımasını ortaya koymak bir bakıma eserin dönem-zihniyet ve yeni ahlak telakkisiyle nasıl değerlendirildiğini de ortaya koymak demektir. Biz de çalışma boyunca bu değerlendirmeyi yapmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Metinlerarasılık, Sa'di, Bostan, Gülistan, Mehmet Âkif, Ahlak, Zihniyet, Terakkî, Tevekkül.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye.
Elmek: yunusemre.ozsaray@medeniyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-5373>.

Geliş Tarihi / Received Date: 09.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 14.09.2021

DOI: 10.30767/diledeara.1048670

Reflections of Bostan and Gülistan on Safahat in the Context of Intertextual Relations

Abstract

Safahat stands before us as a work that invites its reader to evaluate it in terms of intertextuality. Carrying traces of many works, *Safahat* gains a layered discourse power thanks to these traces. *Bostan and Gülistan* are among the works in *Safahat* that have open and hidden intertextual relations. In some places, there is only a referent, and in some places, there is hypertextualite or derivative relations. Thanks to the re-reading made by *Bostan and Gülistan* Mehmet Âkif, it gained a new context in some places and was reflected in *Safahat* with this new context. Some concepts in the work were transformed into the concepts of morality and mentality of the 20th century by Mehmet Âkif. In our study, we tried to reveal the contexts in which this transformation took place. On the other hand, Mehmet Âkif not only transformed *Bostan and Gülistan*, but also gathered meaning from the work in the context of interpretive metatextuality that spread almost throughout *Safahat*. This has also been a subject that we have focused on. To reveal the reflection of *Bostan and Gülistan* on *Safahat* means to reveal how the work is evaluated in terms of period-mentality and new morality. We tried to make this evaluation throughout the study.

Keywords: Intertextuality, Sa'di, Bostan, Gülistan, Mehmet Âkif, Morality, Progress, Resignation.

Giriş

Metinlerarasılık, en genel tanımıyla bir metnin başka bir metindeki yansımaları olarak ifade edilebilir. Bu yansımaya neticesinde önceki metinden yeni metne bir anlam aktarımı söz konusu olmakta, yeni metin öncekinden destek almakta veya sonraki metin önceki metnin iletisini mecrasından saptırabilmektedir. En belirgin olarak alıntı ve gönderge ile başlayan ve gizli alıntı, anıştırmaya kadar uzanan metinlerarasılık bu bağlamda tanımlanması güç bir kavram olarak karşımızda durmaktadır, yine türev ilişkileri açısından yazarın eseri nasıl bir dönüşüme tabi tuttuğu da incelenmesi gereken bir husus olarak belirlemektedir.

Konumuz gereği *Safahat*'ta Sa'dî'nin *Bostan ve Gülistan* eseriyle kurulan metinlerarası ilişkileri incelerken, Mehmet Âkif'in bu eseri ve müellifini hangi bağlamda konu ettiğini, hangi amaca binâen eserlerine dâhil ettiğini sorgulayacağız. Akif'te Sâ'dî tesiri, bilinen ve üzerinde çokça durulan bir husustur. Sa'dî'den yansıyanları tam olarak aksettirebilmek için bazı bilinen malûmatları yine de tekrarlamak elzemdir. Sezai Karakoç, Âkif'in hayatla şiiri buluştururken bunu, dönemin şartları altında ve belli bir ışık altında yaptığını söyler ve bu ışığın İslam olduğuna vurgu yapar.¹ Karakoç'un bu vurgusu, toplumsal problemleri çözümlemek için hem kendisinin bir usül olarak izlediği, hem de Âkif'te tespit ettiği; satıhta görünen sonuçların hangi şartlar sebebiyle ortaya çıktığını bulup, şartları yeniden yorumlarsak sonuçlar değişecektir formülasyonuna dayanır. Karakoç bu formülasyonu şu şekilde ortaya koymuştur; "Geçmiş zaman, Akif'in şiirine ancak bugünü anlatmakta bir karşılaştırma unsuru olarak girer; bugünü daha iyi anlamamıza yarar. Bir nevi sıhhatla hastalığın karşılaştırılması için ve yaranın tarihçesinin iyileştirme için şart olması bakımından zaman zaman geçmiş ele alınır."²

¹ Karakoç, S. Mehmet Akif, Diriliş Yayınları, İstanbul. (1974). s.33
² a.g.e. 34

Sezai Karakoç; Akif'in "toplumsal şartları âdetâ bir cerrah teşrihçiliğiyle ortaya serdiğini, toplumda ortaya çıkan yarayı belirlemeye çalıştığını ve tedavi şekli olarak "yeni ve taze bir ruhla", "İslâmî, çağın teknik ve maddî güçleri ekseninde içte ve dışta ihya"³ etmeye çalıştığını söyler. Bu tespit bağlamında baktığımızda Âkif; Sa'dî'nin hikâyelerini *Safahat*'a dahil ederken, hikâyelere kendisine gelene kadarki nazarla değil bir başka nazarla bakmıştır. Gününün şartlarına hikâyeleri uyarlamıştır, onları yeniden yazmıştır, bu sebepten *Safahat*'ta Sa'dî'nin ve dahi doğu hikâyeciliğinin Hasan Akay'dan ödünç bir ifadeyle söylesek *gözleri açık biçimde*⁴ görülür.⁵ Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise Sa'dî'nin yansıttığı dünyanın ahlak ve zihniyet iklimidir. *Bostan ve Gülistan* da dahil olmak üzere benzer eserlerde ortaya konan ahlak ve zihniyet dünyasının, ya halk tarafından yanlış anlaşılma veya başka sosyolojik saikler gereği ataletle meyyal bir toplum teşekkülü ortaya çıkmıştır. Bu durum o dönem eserlerinden ve dahi Sa'dî'den yansıyan kavramların, yeniden okunması ve yorumlanmasını zorunlu kılmıştır. Âkif, böylesi kavramları çağın şartlarına göre yeniden yorumlama işine girişmiştir. Bu yorumlamanın neleri değiştirdiğini görmek için de metinlerarasılık üzerinden *Safahat* ile Sa'dî ilişkisine bakmak gerekmektedir.

Metinlerarasılık

Metinlerarasılık herhangi bir metnin yapısının kendinden önce yazılmış olan metinlerden izler taşıdığı, söylemlerin iç içe geçtiği, edebî metinlerin bu sebeple çok sesli bir nitelik taşıdığı ve metnin anlamının daha önceki me-

3 a.g.e; 34

4 Akay, H. Şiiri Yeniden Okumak (Bir Yapıçözümleme Girişimi) İstanbul. Akademik Kitaplar. 2009. s. 113

5 Hasan Akay, Şiiri Yeniden Okumak isimli çalışmasında Nazım Hikmet'in Çankırı Hapishanesinden Mektuplar şiirini yorumlarken Ahmed El Gazzâlî'nin iki rubaisini şiire dahil eden Nazım Hikmet'in, Gazzâlî'yi ve dahi şiirini kendine özgü bir "bu dünya" tasarımı içinde yeniden konumlandığı ve özel bir biçimde yeniden ürettiğini söylerken Nazım'ın şiirinde Gazzâlî'nin gözleri açık şekilde görülür ifadesini kullanır. Akif'in ileride geniş şekilde ele aldığımız Acem Şahı isimli şiirde Sa'dî ismi üzerinden gönderge ilişkisi kurduğu Gülistan'daki bir hikâyede Sa'dî, zamanın sultanlarından birinin Sultan Mahmud Gaznevi'yi rüyasında gördüğünü ve tüm vücudu toprak olmuşken gözlerinin açık bir şekilde yuvalarında döndüğünü, rüyanın gözleri açtı çünkü mülküm kimlerin elinde diye bakıyor şeklinde tabir edildiğini anlatır. Sa'dî hikâyesinin sonunda "(Nuşirevan) öldüğü ve çok zaman geçtiği halde, adaleti sebebiyle mübarek adı diridir." demektir, Akif, Acem Şahı şiirinde "Sa'dilerin kabri evet bir avuç topraktır ama senin tacın tahtın o kabre feda olsun" diyerek Sa'dî'ye bu diriliği anırtırma ile afeder. Hasan Akay'ın Nazım Hikmet şiirinde Gazzâlî için kullandığı gözleri açık ifadesini bu çağrışım sebebiyle Akif'in şiirinde Sa'dî için de kullanıyoruz.

tinlerden gelenlerle birlikte ortaya çıkarılabileceği şeklindeki savlar etrafında şekillenir. Her yapıt, kendini belli bir tür içinde konumlandırırken geçmişte o tür içinde konumlanmış başka yapıtları ve o türü biçimlendiren toplumsal koşulları zorunlu olarak anımsar, diyen Bahtin'in ardından Julia Kristeva, metinlerarasılığı kavramsallaştırmış ve "metinler arasında bir alışveriş, bir tür konuşma ya da söyleşim biçimi" olarak tanımlanmıştır.⁶ "Yalnızca Adem bütünüyle söyleşimci yöntemden kurtulabilir.» diyen Bahtin'in bu görüşü etrafında metinlerarasında, her metnin kendinden önce yazılmış öteki metinlerin alanında yer aldığı, hiçbir metnin eski metinlerden tümüyle bağımsız olamayacağı düşüncesi öne çıkmıştır. Bu yüzden metinlerarasılık bir yeniden yazma (reecriture) işlemi olarak da algılanabilir. Bir yazar, başka bir yazarın metninden parçaları kendi metninin bağlamında kaynaştırarak yeniden-yazar⁷ ve bu yeniden yazma işlemi sırasında çeşitli dönüşümler söz konusu olur, dolayısıyla metinlerarasılık bir metnin asıl bağlamından çıkarılıp yeni bir bağlama yerleştirilme işlemi değil, bir dönüşüm işlemidir. Metinlerarasına başvuran bir yazar, metni bir dönüşüm işlemine tabi tutarak yeni bir anlamla donatır, daha önce okuduğu metinden bazı kırıntıları olduğu gibi metnine yerleştirmeye yetinmeyerek yeniden yazma işlemiyle yeni bir anlam alanı yaratır, başvurduğu ilk sözcüyü dahil ettiği metnin bağlamında yeni bir işlevle donattığı söylenebilir.⁸

Kuramın kavramsal çerçevesini belirleyen Kristeva'ya göre "*metinlerarası bir metnin önceki bir metni yenilemesi değil, sonsuz bir süreç, metinsel bir devinimdir. Metinlerarası başka metinlere ait unsurları taklit etmek ya da onları olduğu gibi yeni bir metne sokmak işlemi değil, bir bağlam değiştirme (transposition) işlemidir.*"⁹ Kristeva'ya göre metnin metinlerarası olmasının nedeni önceki metinleri bozup bir yeniden dağılım işleminden geçirmesindedir. Metinlerarası aynı zamanda bir ya da birden çok gösterge dizgesi-

6 Aktulum, K. Metinlerarası İlişkiler. Ankara. Öteki Yayınevi. (2000) s.17.

7 a.g.e. s.17.

8 a.g.e. s.14.

9 a.g.e. s.43.

nin yeni bir anlamla donatılarak başka bir dizgede dönüştürülmesidir.¹⁰ Ona göre tüm “yazın”sal ürünler temel olarak metinlerarasıdır.¹¹ Barthes ise metnin, kendinden önce gelen, onun içerisinden geçen ya da onu aşan izlerden oluştuğunu söyler. Ona göre “her metin bir metinlerarasıdır; metinde farklı düzeylerde az çok tanınabilecek biçimler altında öteki metinler yer alır: Her metin eski alıntılarının yeni bir örgüsüdür.” Bu yüzden Barthes, metni bir yazar ile alıcısı arasında kurulan ilişki değil, bir yapıt ile başka yapıt arasında kurulan, başka metinlerin kesiştiği bir alan olarak görür.¹² Rifatterre; Barthes’tan ayrı olarak metni büyük ölçüde okur-metin arasındaki ilişkiye göre tanımlar. Bir yapıt ile ondan önce veya sonra gelen yapıtlar arasındaki ilişkiyi okur kavrar. Metinlerarasının her şeyden önce bir okuma etkinliği olduğunu söyleyerek okura ilk kez önemli bir işlev yükler. Ona göre metinlerarası göndergeyi tanımak ve ne olduğunu, nereden geldiğini belirlemek okura düşer.¹³ Metinlerarası; okurun kendinden önce ya da sonra gelen bir yapıtta başka yapıtlar arasındaki ilişkileri algılamasıdır. Öteki yapıtlar ilk yapıtın metinlerarası göndergesini oluşturur.”¹⁴ Bir metindeki metinlerarası göndergenin saptanabilmesinin geniş bir kültürel birikime sahip olmak ile mümkün kılınacağını savunan Rifatterre’in önerdiği çözümleme yöntemi sıradan bir okurun da izleyebileceği bir yöntem olmadığından,¹⁵ metinlerarasını daha net çizgilerle belirlemeye dönük yaklaşımlar belirmiştir ki Laurent Jenny ve Gerard Genette bu noktada öne çıkarlar. Bilhassa Genette kendi metinlerarası kuramını daha dizgeli bir sınıflandırmayla oluşturur; metinlerarası kavramını belli bir düzene oturtur, rastgele kullanılan sözcüğü alt bileşenlerine ayırır.¹⁶

Bütün bu çalışmalarla metinlerarasılık bir çerçeveye oturtulmak istense de meseleye yaklaşımların oluşturduğu külliyyatın genişliği net bir tanımlama

10 a.g.e. s.44.

11 a.g.e. s.45.

12 a.g.e. s.57.

13 a.g.e s.60.

14 a.g.e s.61.

15 a.g.e s.72.

16 a.g.e s.80.

yapmanın güçlüğünü ortaya koymaktadır. Kubilay Aktulum'un aktardığı üzere Compagnon'un sadece "alıntı" üzerine dört yüz sayfayı aşkın bilgi vermesi, Genette'nin Palimpsestes'in büyük bölümünü yansılama ve öykünmeye ayırmış olması¹⁷ metinlerarasının ne denli geniş bir araştırma sahasını kapsadığını ve net bir kapsam belirlemenin güç olduğunu ortaya koyar. Metinlerarasılık için yine de genel ve toparlayıcı bir tanım ortaya koymak gerekirse daha önceki metinlerden istifade ederek ve bağlam değiştirerek yeni bir anlam üretme işlemi denebilir. Belli bir geleneğin içerisinde yer alan ve belli sayıda kaynaklara başvuran bir yapıtın, bu gelenek içerisinde nasıl yer aldığı ve kaynakları nasıl kullandığı çözümlendikten sonra, bir çağa özgü ortak değerler toplamı metinlerarası göndergenin yeniden nasıl okunması gerektiği konusunda okuru yönlendirir, onun aldığı yeni anlamların daha iyi açığa çıkarılmalarına katkıda bulunur.¹⁸ Bu yüzden metinlerarası yalnızca alıntıların saptanmasından ibaret değildir, bir göndergenin, alıntının vb. ilk anlamı önce kaynaktan saptanır. Bu bakımdan kaynak metinlerarasının anlamsal bakımdan bir metin öncesi olur. Çünkü kaynak yalnızca yapıtı besleyen temel yapıcı bir unsurun değil, yeni değerlerin ve anlamların ilk izlerini taşır. Metinlerarası işte bu ilk anlamı dönüştürür. İlk anlam bir bakıma metinlerarası göndergenin tarihsel boyutunu verir. Ardından göndergenin ya da alıntının yeni bağlamdaki yeni anlamı açığa çıkarılır. Metinlerarası, her okurun özgün bir biçimde, tarihsel, toplumsal koşulları, metnin stratejisini göz önünde tutarak, güncelleştireceği anlamlar çıkarmasına, yapıtları yeni bir gözle okuyup değerlendirmesine imkân sağlar.¹⁹ Bu bağlamda Kubilay Aktulum Pierre V. Zima'nın çalışmasını merkeze alarak şu soruyu da sormaktadır: "Yapısalcıların yaptıkları gibi, metinlerarasılığı yalnızca metinsel bir etki olarak görmek yeterli midir? Bir metin yalnızca başka metinlere gönderme yapan, anlamını onlara göre ortaya koyan kapalı bir dizge midir?"²⁰ Bu bağlamda Lucien Goldman'ın bir edebi eseri

17 a.g.e s.164.

18 a.g.e. s. 266

19 a.g.e. s. 269

20 Aktulum, K. "Metinlerarasılık Görüngüsünde Gerçeklik ya da Metnin Göndergeselliği". Bilig (2018): 233-256

sadece toplumsal gerçeklerin yansıması olarak gören yaklaşımını metinlerarasılıkla tadil etmek isteyen Peter Zima'nın yaklaşımına bir makalesinde değinir. P.V. Zima,'ya göre edebi eserin yapısını kavramak aynı zamanda gerçekliği de kavramaktır. Çünkü yapı gerçekliği kendince yeniden üretir, gerçeklik edebi bir metinde sürekli yeniden yazılır, bir başka anlatımla üretilir. Peter Zima da ilk başta Kristeva, Barthes gibi bir metnin ancak öteki metinlere gönderme yapabileceği görüşünü savunuyordu. Fakat sonra Kristeva başta olmak üzere böylesi yapısalcı bir tutumdan uzaklaşıldı ve metin dışına gönderme yapan bağlama ilişkin unsurların da göz önünde bulundurulması zorunluluk olarak öne çıkarıldı. Kristeva'nın her metnin yapısının farklı düzeylerinde somut olarak okunabilen, izlediği yol boyunca metne tarihsel ve toplumsal koordinatlarını veren metinlerarası bir işlev" olarak tanımladığı düşünüyapıbirim (Fr. idéologème) gerçeklik kavramıyla doğrudan ilintilidir.²¹ P. V. Zima metni ve dönüşüm kavramını metinler arasındaki alışverişlerle açıklamakla yetinmeyip toplumsal koşullarca belirlenen bir yapı olarak tanımlar: metinlerarasılığı aynı tutumla kendince konumlandırır.²² J. Kristeva'nın düşünüyapıbirim (Fr. idéologème), M. Bahtin'in düşünüyapı (ideoloji) kavramlarıyla örtüşen, toplumu ve toplumsal koşulları alt-metnin yerine koyan metnin metinlerarasılık boyutunu dil ve ideoloji ilişkisi içerisinde değerlendiren, gerçekliği bu çerçevede ele alan bir bakış açısı getirdi. Aktulum; metinlerarasılık kavramı konusunda yapısalcıların ve postyapısalcıların savundukları anlayışın ötesine geçilerek, onun sırf metinsel bir etki olarak kalmayıp toplumsal koşulların yazınsal bir yapıtın yapısını etkilediği ve belirlediğinin de gündeme alınması gerektiğini söyler.²³ Ona göre bir metnin yalnızca başka metinlere gönderme yaparak iletişim işlevini gerçekleştirdiğini düşünmek eksiklikler, bir yapıtın göndergesi yalnızca öteki metinler değildir; metinde gerçekliğe de gönderme yapılır hatta (bu bilinen bir özellik) kimi bakımlardan (özellikle yapı ve dil kullanımı) gerçeklik tarafından belirlenir. Bu yüzden bir metinlerarası gön-

21 a.g.m. s.235- 237

22 a.g.m s. 244

23 a.g.m s.244-246

dergenin anlamı; “yer aldığı metnin bağlı olduğu yazınsal gelenek, yazarın yazın anlayışı ve metin konusundaki bakış açısı, yazıyla olan ilişkisi, metnin stratejisi, tarihsel ve toplumsal koşullar vb. göz önünde tutularak ortaya konabilir.²⁴ Çünkü metinlerarasılık ile alınan bir sözcenin eski anlamı yıkılmış ve bunun yerine yeni bir anlam konulmuştur. Bu yeni anlam ise tüm bu faktörlerden etkilenir. Metinlerarası, bir bağlamdan yeni bir bağlama hiçbir anlamsal dönüşüm yapmadan metin sokulması, bir başka deyişle “arı” bir taklit değildir.²⁵ Bir çağa özgü ortak değerler toplamı metinlerarası göndergenin yeniden nasıl okunması gerektiği konusunda okuru yönlendirecektir, böylece yeni anlamların açığa çıkması kolaylaşacaktır²⁶ Yazarın stratejisini hesaba katmadan metinlerarasını ele almak veya okurun katkısını yok saymak anlamlandırma açısından eksik bir yaklaşım olur. Her metinlerarası okuma çoğu zaman yazarın stratejisi yanında okurun katkısına mecburen ihtiyaç duymaktadır.²⁷ Bu bağlamda metinlerarası okuma, sadece metinler arası bir okuma değil zorunlu olarak metnin dışına da taşan okumadır denebilir.

Bostan ve Gülistan’daki Ahlâk ve Zihniyetin Prekapitalist Dönemde Yansımaları

Bir önceki bölümde metinlerarasının hangi anlamı dönüştürdüğünün tespit edilebilmesi için bir göndergenin, alıntının ilk anlamının önce kaynakta saptanması gerektiği üzerinde durulmuştu. Bu anlam metinlerarası göndergenin tarihsel boyutunu oluşturmakta ve alıntının yeni bağlamdaki yeni anlamını açığa çıkarmak için tarihsel, toplumsal koşulları ve metnin stratejisini göz önünde tutmak gerekmektedir. Böylesi bir bakış eserin güncelleştirdiği anlamları ortaya çıkarmaya ve eserleri yeni bir gözle okuyup değerlendirmeye imkân sağlar.²⁸ Bu gereklilik üzere Sa’dî’ye yaklaştığımızda onun, ma-

24 Aktulum. Metinlerarası İlişkiler. s. 166

25 a.g.e. s.262

26 a.g.e s.266-267

27 a.g.e s.268

28 a.g.e. s. 166

kam, mansıp, mal, mülk gibi dünya bağlarından kurtulmayı tavsiye ettiğini” ve “*azade isen toprakta yat ve başka bir şey isteme, bir halı alacağım diye kimsenin önünde yer öpme*” cümlesinde karşılığını bulan felsefeyle hayata baktığını görürüz. Sa'dî insanların toplumsal sınıfına itibar etmeyen bir edayla fikirlerini ortaya koymuş ve nasihatın yalnızca sözlerinden hoşlananların işine yarayacağını söylemiştir.²⁹ Sa'dî ile birlikte Mevlâna, Feridüddin Attar, Aşıkpaşa, Kınalızade gibi pek çok mutasavvıfın eserlerine yansıyan ahlak ve zihniyet dünyası; denebilir ki 19. yy'a kadar toplumun dokusunu oluşturmuş, bu dokunun söküldüğünün farkına varılması yeni dünyanın anlamlandırılmasında 19. yy'a gelindiğinde yeni bir dokumayı zorunlu kılmıştır. Âkif'in de içinde bulunduğu ve 19.yy'dan 20. yy'a sarkan dönem insanının hangi ahlak ve zihniyet dünyasını devraldıklarını tespit etmek, onların yeniden (d)okumaya çalıştığı dünyayı anlamak açısından da önem arz edecektir. Bu hususta Sabri Ülgener, İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası isimli çalışmasında asırlar boyu devam eden hayat formlarının belirsizce şuur altına yığıldığı temayüller ve alışkanlıkların, devrin ahlâk telâkkilerine bir nevi altyapı vazifesi gördüğünü.³⁰ söylemiştir. Bu dönemin “precapitalist» maddeleşmiş dünya görüşü gündelik hayatı modern iktisadî düşünceden başka saiklere göre ayarlamıştır.³¹ Elbette o dönemde maddî endişelerden uzak bir hayat sürüldüğü anlamı çıkarılamaz buradan mal ve servete düşkünlüğün nedeni modern iktisadî faaliyetlerden anlaşıldığı gibi zenginleşmek, sermayesini ve geliri arttırmaktan ziyade siyasî hayatta pâyve ve itibar sahibi olmak şeklinde tanımlanmıştır.³² Ülgener bu hususa Sadî'nin, *Gülistan*'ından tebaasından külliyetli para toplayan bir hükümdarın halkın sızlanmasına cevap olarak, parayı kafirlere vermek için aldığını söylemesini ve kirli kirliler içindir demesini örnek göstermiştir.”³³ “Maddenin ve maddî hayatın icap'larının dışın-

29 Sevindik, H. Türk Edebiyatında Bostan Ve Abdî 'Nin Manzum Bostan Tercümesi (İnceleme-Metin) Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı Anabilim Dalı, Konya, (2014) S. 32

30 Ülgener, S. İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. Ankara. Der Yayınları. (1981) s.53

31 a.g.e. s.53

32 a.g.e. s.54

33 a.g.e. s.55

da kalabilmek”³⁴ dönemin zihniyetinin temelini oluşturmuş; Ülgener, “*Mal ömrün huzur ve asayışı içindir, ömür mal cem’eylemek için değildir!*” diyen Sadî’den iktibas ile dönemin kıymet anlayışını özetlemiştir.³⁵

Bu zihniyetin teşekkül etmesi sürecinde bir takım kelimelere atfedilen anlamların değişmesi de söz konusu olacaktır ki bu kelimeler etrafındaki mânâ yükü ve onların çağrıştırdığı yeni anlamlar dönemin zihniyetini göstermesi açısından da Ülgener tarafından örnek olarak sunulmuştur. Bu hususta Ülgener “ilk defa içtimaî - vital saiklerden doğan kıymet ve idealler, din ve tasavvuf dünyasına aktarıldıkça, kelime yapısı aynı kaldığı halde kapalı bir tevekkül felsefesine çevrilmiştir.³⁶” şeklinde yorum yaparak dönemin ahlak ve zihniyet dünyasının teşekkülüne kapitalistleşmemek ve geri kalmak görüşünden bir nazarda bulunmaktadır ve örneklerini alperenlik, kâmil insan olmak, arslan gibi kelimeler üzerinden çeşitlendirmektedir. Ona göre “dinî - tasavvufî kaynaklara geçildikçe, “insan-ı kâmil»in çehresinden bahadırılık ve yiğitlik çizgileri azar azar silinmekte ve yerine mütevekkil, münzevî bir insanın dış âleme küskün, soluk ve silik çehresi geçmektedir. Kökleri gerçek - reel hayatın derinliğinde saklı olan kıymet ve idealler, yerini bu dünya ötesine çevrili kıymetlere (tevekkül ve inzivaya) bırakmaktadır.³⁷” Bu hususta başka pek çok örneğin yanı sıra Ülgener, Âşık Paşa’nın erlikle tevekkülü bir hizaya koyduğu şu mısraları göz önüne getirir: “Kimde yohsa tevekkül er değil – Kendi nefsin leşkerin yener değil!» Bu anlamda dönemin ideal hayatının çizgilerini de şöylece ortaya koymuştur Ülgener:

“Madde âlemine karşı ferdin vicdanında daima geniş mesafeleri şart koşan, kendi içine kapalı, sâkin, kanaatkâr bir yaşayış tarzı! Hakikaten dinî, hamasî, bedîi (bir kelime ile : “iktisat-dışı») kıymetlere bağlanmak ihtiyacı, fertle maddî eşya arasında kolay kolay aşılmayan ve aşılması da câiz olmayan bir temas boşluğunu şart koşacaktı.”³⁸

34 a.g.e. s.60

35 a.g.e. s.184

36 a.g.e. s.61

37 a.g.e. s.62

38 a.g.e. s.65

19.yy'dan başlamış olmak kaydıyla buna benzer kelimelerin yeni anlam içeriklerinin oluşturulma çabasına Şînasi, Namık Kemâl başta olmak üzere bilhassa Meşrutiyetle birlikte yeniden girişileceği, bu dönemde kelimelerin dünyalarının modern anlam içerikleriyle donatılacağı söylenebilir. İsmail Kara'nın tespitiyle 20. yy'da ilerleme ve yükselişi yeniden sağlamak (terakkî, teâli) için cihad, say, gayret gibi kavramları öne çıkararak; tevekkül, fakr, dünya, zühd gibi kavramları da muhtevalarını değiştirecek şekilde yeniden yorumlayarak aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.³⁹ Bu bağlamda bakıldığında prekapitalist dönemde tasavvufun çerçevesini çizdiği kelimelerin anlam dünyası, 19.yy sonrasında modern dünya paradigmasının çerçevesini çizdiği bir anlam dünyasına evrilmiştir. Modern öncesi dönemde uzun vadeli ihtiyaçlar için say etmemek gerektiği salık verilmiş, "hazz-ı âcil»i temine yeter bir zahmete katlanmak kâfi görülmüş, ilerisini düşünmek lüzumsuz ve hattâ zararlı kabul edilmiştir.⁴⁰ Çalışmak hiç bir zaman kendi başına mutlak bir kıymet taşımamaktadır; ancak kendinden üstün bir gayenin gerçekleşmesine vasıta olduğu nisbette kıymetli kabul edilmiştir. Kazanma ve biriktirmek için ömür sürmek ve çalışmayı buna vasıta kılmak ancak sakat ve sapık bir ruhun arzusu sayılmıştır.⁴¹ Ülgener, dönemin genel tablosuna bakarak ideal hayat ve insanı şöyle tarif etmiştir:

"Madde dünyasile devamlı temasların doğuracağı her türlü ihtiras taşkınlığından, hattâ gelecek kaygısından uzak, iç âlemine çekilmiş, telâssız ve rızkından emin bir insan! Marifetname müellifinin tarifi daha da güzeldir : "Kendi nefsi umurunda ve dünyası hususunda asla gam (çekmeyen) ve emelin kasredip sabaha sahip" çıkmayan "akıl ve ağâh" insan!"⁴²

Ülgener dönemin zihniyetini tarif ederken Sadî'den örnekler de getirir. "Ne miktar azıkla geçinmek lazım geldiği sorulan bir Arap hâkimi —Sadî'nin anlattığına göre— yüz dirhem taş ağırlığı yemek kifayet eder, bu kadarı seni

39 İsmail Kara, İslamcılarının Siyasi Görüşleri. İz Yayıncılık. İstanbul. (1994) s. 17

40 a.g.e. s.68

41 a.g.e. s.69

42 a.g.e. s.73

taşır daha fazlasını sen taşırırsın! diye cevap vermiştir. Şu halde : Hafif yüklü olmak; maddenin ve maddi endişelerin baskısı altında bunalmadan yoluna devam edebilmek!⁴³ dönemin zihniyetinin bir gereği görülmüştür. Geniş halk yığınlarında dünyevi olmayan madde telâkkisi bir kuşaktan diğerine bozulmadan devam etmiş, hayatı ve dünyayı algılamada maddeyi kendi halinde bırakan kendi içine adım atmak şeklindeki tavır toplum katlarına sinmiş tek ve ortak aksiyon biçimi olarak belirmiştir.⁴⁴ Dış âleme ilgisizlik, kendine yetme ile dengelenmiştir.⁴⁵

Bu dönemin insanı “*Bol ve ferah yaşamının tattıracağı haz ve zevkin (veya özleminin) hiç bir zaman yabancı olmamakla beraber, o uğurda acele ve telâstan hoşlanmayan, yolunu ve yönünü tayinde görenek ve otorite bağları ile çevrili, dışa ve “yabana kapalı ve nihayet işinde ve hesabında götürür insan*”⁴⁶” şeklinde tarif edilmiştir. Çarçabuk yapılan işlerden duyulan tiksinti, sabırlı ve temkinli çalışma gerekliliği muhtelif anlatılarda ortaya çıkmıştır ki burada Ülgener yine Sadî’den bir örnek verir. Sadî “*Doğu illerinde bir çini kâsenin kırk senede yapılmasına karşılık Bağdat’ta günde yüz tanesinin bir çırpıda (o devrin ölçüsüyle : seri halinde) yapıldığını şikâyet yollu anlatmış ve arkasından da “Ama kıymetinin ne olduğunu da işte görüyorsun!”*”⁴⁷ diye ilave etmiştir.

Osmanlı Türk insanını, Avrupa insanından ayıran tipik özellik madde karşısındaki tavır, bekleyiş ve tahayyüller arasında farklardır. Batı’nın insanı maddeyi her cihetten kuşatıp hırpalarken “Bizim insanımız maddeyle arasına tekâmüle kapalı sabit bir mesafe”yi koymuştur.”⁴⁸ tespitinde görüleceği üzere Osmanlı insanının “ eşyanın renginde, biçiminde en küçük değişiklik”e gitmesi hoş karşılanmamıştır.

43 a.g.e. s. 85

44 Ülgener’in dönemin zihniyetini tarif ederken kullandığı bu ifadeler neredeyse aynı şekilde Tanpınar’ın Mahur Beste’sine de yansımıştır: “*Cemiyetin kaderini yapan her türlü şartlar aşılsa bile, çok derinde aşılması imkânsız olan bir duvar vardır. Bu her medeniyetin fertlere bir miras gibi aşıldığı içtimai bir insiyak gibi babadan oğula süregelen zihniyettir.*” Sayar. A.G Bir İktisatçının Entelektüel Portresi. İstanbul. Eren Yayınları. 1998. s.122

45 Sayar. A.G. Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. İstanbul. Ötüken Yayınları.2000. s.102

46 Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. s.206

47 a.g.e. s.105

48 Sayar. Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması.s.105

Ne var ki yeni bir hayat söz konusudur ve bu dünyaya intikal edebilmek için eski hayatın kıymet ve değerlerinin yerini yenilerinin alması gerektiği prekapitalist dönemin ahlak ve zihniyet dünyasında teşekkül eden ortak şuur gibi modernleşme dönemi aydınlarında ortak bir şuur teşekkül ettirmiştir. Önceki dönemi tevekkül ile kodlamak gerekirse yeni dönemin anahtar kelimesi terakkî olacaktır. Neredeyse bütün anlatılar, fikirler terakkî fikrine uyarlanmaya çalışılacak, yeni hayatın kıymet ve değerleri üç tarz-ı siyasetin her birinde bunu farklı usullerle de olsa teşekkül ettirme gayesine mâtuf olacaktır. Mehmet Âkif'in de bu bağlamda Safahat'ta geçmişin ahlak ve zihniyet dünyasının kodlarını taşıyan Sâdi'ye ait kimi hikâyeleri yeniden anlamlandırarak bir dönüşüme tabî tuttuğunu, büyük oranda bu hikâyeleri yeni dönemin ahlak ve zihniyet dünyasına uyarladığını, kimi anıştırmalarla tahkiyesini bu yeni hayatın gerekleri etrafında kurguladığını göreceğiz.

Bostan ve Gülistan'dan Parçaları Safahat'ta Yeniden Okumak ve Metinlerarasılık

Âkif üzerine yapılan çalışmaların neredeyse tamamında Âkif'teki Sa'dî tesirine değinilmeden geçilmez. Âkif'te Sa'dî etkisi üzerine hacim olarak en kapsamlı çalışmayı yapan Tunca Kortantamer, kendisine gelene kadar bu etkiye değinen isimlere görüşleriyle birlikte yer vermiştir. Kortantamer çalışmasında muhtelif isimlerin görüşlerine atıfta bulunarak; Âkif'in küçük yaşta *Gülistan*'ı okuduğundan⁴⁹ dil ve üslûbunun ilk döneminde Naci, Hâmid, Hafız, Sadi gibi şahsiyetlerin etkisinde olduğundan⁵⁰, ahlak anlayışında en büyük etkinin Sadi'den geldiğinden⁵¹ onun bütün fikir ve ruhi âlemine Şîrzâlı Şeyh Sa'dî'nin hakim olduğundan bahsetmiştir.⁵² Âkif, Firdevsî'nin altmış

49 Çantay, H.B. Âkifname, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul. 1966. s.16. Aktaran, Kortantamer, T. Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif Ersoy, Marmara Üniversitesi Yayınları. İstanbul. 1986. s.89

50 Zeynep Korkmaz, Mehmet Âkif Ersoy ve Türkçe, Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde Tertiplenen Mehmet Âkif Ersoy Fikirleri ve Tesirleri Sempozyumu. 28 Aralık 1976. s. 27-28. Aktaran: Kortantamer. a.g.e. s. 89

51 Cemil Sena Ongun, Mehmet Âkif, Hayatı, Eserleri ve İdealleri. Aktaran. Kortantamer. a.g.e. s. 89

52 Ali Nihat Tarlan, Mehmet Âkif ve Safahat. Nida Yayınevi. İstanbul. 1971. s.35. Aktaran: Kortantamer. a.g.e. s.89

bin beyitlik mesnevisinin, Bostan'ın yedi sekiz beyte varan iki hikâyesi kadar insaniyete fayda sağlamadığını söyleyecek kadar Sa'dî'yi önemsemektedir.⁵³ Âkif'in, Sa'dî'de mükemmel örneğini bulan ve ahlâkî bir sonucu hedef tutan Doğu manzum hikâyeciliğini modernleştirerek, ferde değil cemiyete seslenen bir ifadeye kavuştuğu, Sa'dî'deki kıssadan hisse geleneğini roman sanatındaki realizmin imkânlarıyla genişleterek, çağındaki İslam dünyasının acı realitesine uyguladığı dile getirilir.⁵⁴ Şiir sanatında aşılmaz zirve olmuş insan idealinin Sa'dî ile Mevlânâ'dan sonra bir daha abideleştiğinden bahsedilir ve Safahat, Âkif'in *Gülistan*'ı olarak tavsif edilir.⁵⁵ Bu görüşlerin pek çoğunun çerçevesini belirleyen Âkif'in Sa'dî'ye dair beyanları olmuştur.

“Garphların, bilhassa Fransızların edebiyatını da biraz anlamak için o lisandaki mârûf eserleri okurken La Dame Aux Camelias'a sıra geldi. Müellif kitabın baş taraflarında diyordu ki: “Hakikat, üzerinde işlemekte olduğum bu kadar ufak bir mevzûdan o kadar büyük netîceleri çıkarmak isteyişim benim için bir cüret görülecektir. Lakin ben her şeyin az şeyde olduğuna kâni olanlardanım: Çocuk küçük, fakat kendisinde koca bir insan mündemic; beyin daracık lâkin mütefekkireyi ihtiva ediyor; göz bir noktadan ibâret, bununla beraber fezâları muhît”. Bu satırları okur okumaz Sâdî'deki sanatı anladım: Demek büyük hikmetler göstermek için uzun uzun vakıalar tertip etmeğe lüzum yokmuş. Her gün görülen, her gün görüldüğü için hiç nazarı dikkati celbetmeyen hâdiseler bir lahza-i im'ân önünde nâmütenâhî mevzûlar teşkil edebilirmiş”⁵⁶

1919'da, *Servet-i Fünûn* mecmuasının, *Tahkikat-ı Edebîye* umumi başlığı altında açtığı bir ankete de şu cevabı vermiştir:

“...Nazımla bugün yürümek istediğim gaye, rezâil-i içtimâiyemizi ortaya koyup, halkı bunlardan nefret ettirmeğe çalışmaktır. Zaten şiire, Sa'dî

53 Çantay, H.B. Âkifname, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul. 1966. s.61

54 Karakoç, a.g.e. s. 36.

55 Nurettin Topçu, Mehmet Akif, Hareket Yayınları. İstanbul. 2013. s. 76.

56 Ersoy, M.A. Sebülürreşâd. Haz. Ertuğrul Düzdağ. Cild 9 - Aded 209- Sayfa 7. İstanbul. Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları. 201

mesleğinin takip ile başlamıştım. <<Acemlerden Sa'dî'yi pek çok okudum. Öyle zannederim, en çok tesiri altında kaldığım edib Sa'dî olacaktır."⁵⁷

Âkif'in Safahat'ta ortaya koymaya çalıştığı tarz, Sa'dî'nin *Bostan ve Gülistan*'ındaki nasihat etmek ve doğruyu göstermek amacına mebnî olsa da her iki eserin teşekkül ettiği dünya bu nasihatlerin anlam içeriğini farklılaştırmıştır. Bu anlam içeriğinde dönemin zorladığı ahlâk ve zihniyet dünyasının etkili olduğu söylenebilir. Daha önce değinildiği üzere Sa'dî, prekapitalist dönemin tevekkül anlayışına ve madde ile arasına mesafe koyan insan idealine dönük nasihatler ortaya koyarken Âkif, *Safahat*'ta Sa'dî'nin tarzını, maddeye hükmeden/etmesi arzulanan ideal insana uyarlayacaktır ve denebilir ki Sa'dî'deki tevekkül Âkif'te terakkîye inkılap edecektir. Bütün bunları ortaya koyabilmek için Âkif ile Sa'dî arasındaki metinlerarası ilişkileri belirlemek gerekmektedir. Böylece Âkif'in Sa'dî'den etkilenmesinin içeriği ve hangi usullerle istifade etmiş olduğu da ortaya konmuş olacaktır.

Ortak Birliktelik İlişkileri/ Göndergeler

Genette metinlerarasını "iki ya da daha fazla metin arasındaki ortak birliktelik ilişkisi, yani temel olarak ve çoğu zaman bir metnin başka bir metindeki somut varlığı" olarak tanımlar. Metinlerarası başlığı altına, metinlerarasının en açık, en fazla sözcüğü sözcüğüne kullanımı olan, çoğu zaman ayraçlarla belirtilen alıntıyı yerleştirir.⁵⁸ Farklı metinlerarası yöntemler açık ve kapalı olmak üzere iki biçim altında ele alınabilirler. Bir metne yapılan gönderge, yapının adı ya da yazarı açıkça bildirilerek ve alıntılanan kesitler (örneğin ayraçlar ya da italik yazı kullanılarak) belirtilerek açık ilişkiler; bir yapıtta ayrışık unsurlara yer verildiği konusunda hiç bir belirti, ipucu verilmeyen kapalı ilişkiler kurulabilir. Bu durumda metindeki ayrışık unsurları saptamak okura düşer. Alıntı, gönderge, açık; gizli alıntı ve anırtırma, kapalı metinlerarası ilişkiler olarak sayılabilir. Gönderge, yapının başlığını ya

⁵⁷ Tansel, F.A. Mehmed Âkif Ersoy, Hayatı ve Eserleri, Ötüken Yayınları. İstanbul. (2021) s. 38

⁵⁸ Aktulum, Metinlerarası İlişkiler. s.83

da yazarın adını anmakla yetinir. Gönderge, bir metinden alıntı yapılmadan okuru doğrudan bir metne gönderir. yalnızca yapıt başlıklarının, yazar adlarının ya da bir roman, trajedi, şiir kişinin, tarihi bir kahramanın, kutsal kitaplardan birinin adının açıkça anılması alıntısız göndergeleri için içerisine sokar.⁵⁹ *Safahat*'ta birkaç yerde Sa'dî ismi ile gönderge ilişkisi kurulduğu görülür. Aynı zamanda daha sonra değineceğimiz üzere bir epigraf üzerinden yan metinsellik ilişkisinin de söz konusu olduğu *Acem Şahı* şiiri göndergenin söz konusu olduğu birinci şiirdir.

“Sa'dî'lerin mezâr-ı çemen-ber-seriyledir.

Sa'dî'lerin mezârı, evet, bir avuç türâb...

Tahtınsa bir cihan ki senin âsüman-meâb!

Lâkin o kabre bence fedâ taht ü efşerin...”⁶⁰

Fikirler âlemine şöhretin yayılmışsa da bunun sebebi hükümet tacını ve tahtını giymiş olman değildir, bu şöhretin sebebi artık mezarı çimenler bağlamış Sa'dîler sayesinde” diyen Âkif, padişahlara yöneticilere adaletli olmayı tavsiye eden kişiler sayesinde hükemânın meşruiyet kazandığına vurgu yapmaktadır. *Gülistan*'da “*Padişahların Tabiatına Dair*” ve Bostan'da “*Adalet ve Hükümdarlık*” bahisleri altında yöneticilerin adaletli olmasına, hükümlerinin kalıcı olmayacağına dair pek çok hikâye vardır. Sa'dî'lerin mezârı, bir avuç toprak senin tahtın ise gökleri kaplayacak bir cihan olsa da o kabre tahtın ve tacın feda olsun diyen Âkif, burada Sa'dî'nin ismi üzerinden *Gülistan*'daki bir hikâyede verilen tavsiyeye bizi gönderir. Sa'dî anlattığı hikâyenin sonunda şöyle söylemektedir: “*(Nuşirevan) öldüğü ve çok zaman geçtiği halde, adaleti sebebiyle mübarek adı diridir.*”⁶¹ Böylesi bir hükmün tarih ötesi olduğuna da vurgu yapar şekilde mülkün temelinde adaletin olduğunu değişmez bir ilke olarak hatırlatmaktadır. *Gülistan*'da Horasan padişahlarından birisinin, (Sultan Mahmut Gaznevi)yi mezarında bütün vücudu dökülmüş, toprak olmuş,

59 a.g.e. s.101-102

60 Ersoy. M.A. Safahat. Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara. 2008. s. 69

61 Bostan ve Gülistan, Terc. Kılıslı Rıfat Bilge. Zafer Matbaası. İstanbul. (1980.) s. 323

yalnız gözleri gözevinde dönüyor halde rüyasında gördüğü ve bu rüyanın gözleri açtıktı çünkü “hasret çekiyor, mülküm ne oldu, kimlerin elindedir, diye bakıyor şeklinde tabir edildiğine dair bir hikâye anlatılır. Sa'dî hikâyede Sultan Mahmud için “*Toprak onu öyle yedi ki ondan kemik bile kalmadı. (Nuşirevan) öldüğü ve çok zaman geçtiği halde adaleti sebebiyle mübarek adı diridir.*”⁶² demektedir. *Safahat*'ta *Acem Şahı* şiirinde Mithat Cemal'in yazdığı bölümden aşağıya alıntıladığımız mısralar bizi doğrudan bu hikâyeye götürür:

*“Dârâ'ların o nâsiye-i târumârını,
Ecdâdının izâmını, çökmüş mezârını
Pîş-i nigâh-ı ibretine al da bir düşün...
Çoktur bu rütbe dağdağa bir kabza hâk için!
İklîmler alan o muazzam Napolyon'un
Bir hufredir kazandığı şey. İşte bak onun
En son serîri makbere-i mâtemîsidir,
Akreplerin nedîmi, yılanlar enisidir!”⁶³*

Şiirin Âkif'in yazdığı bölümünde de yine Sa'dî'nin ismi Hafız, Firdevsî, Gazâlî gibi isimlerle birlikte anılmakta, bunları yetiştiren iklimden, adalet terazisinin bozulması sebebiyle uzaklaştırıldığına vurgu yapılmaktadır.

*“O Sa'dî'ler, o Hâfız'lar, o Firdevsî, o Râzî'ler,
Gazâlî'ler, o Kutbüddîn, o Sa'düddîn, o Kâdî'ler
Yetiştirmiş; o Örfî'nin, o birçok şems-i irfânın/
Ziyâsından tenevvür eylemiş; iklimi dünyânın,
Bugün makhûr-i nâdânîsidir bir fırka haydûdun!
Nedir pinhân olan esrârı bilmem, bunda Ma'bûd'un...”⁶⁴*

Göndergenin söz konusu olduğu bir başka yer *Safahat*'ın altıncı kitabı olan *Asım*'dır. “*Ben ki Attar ile Sa'dî 'yi okur, hem severim; Başka vadedileri tutmuşlara ancak söverim.*” mısraları, muhavere usulüyle yazılmış

62 a.g.e s.323

63 Safahat. s.70

64 Safahat. s.72.

olan şiirde Kōse İmam'a sōyletilir. Mehmet Ākif'i temsil eden Hocazade ile konuştuğu bōlümde Kōse İmam, Divan şiirini ve bu şiire yansayan tasavvuf telakkisini eleştirdikten sonra şiirde Sa'di yolunu tuttuğunu sōyleyecektir. Bütün bir dōnemin ahlak dūřüncesi ve değişim, bu řiir üzerinden gündeme alınır. Sa'di(ler)'nin ortaya koyduğu dūnya telakki(leri)si ile sonradan ortaya çıkan anlayış arasındaki fark burada en net biçiminde belirir. Daha önce Ülgener'den mülhem açıkladığımız mefhumun mânâsının değişmesi hususu üzerinde, Sa'di'nin Attar'ın ve dahi o dōnemin ahlak ve zihniyetini belirleyen diğer eserlerin belirlediği ahlaki öğütler ve zihniyet, sonra gelenlerce yanlış bir şekilde tevil edildiği için hakikat adı altında "yanlış bir din telakkisi ortaya çıkmıştır." vurgusu göze çarpar.

*Edebiyyâta edepsizliği onlar soktu,
Yoksa, din perdesi altında bu isyan yoktu:
Sürdüler Türk'e "tasavvuf" diye olgun şırayı;
Muttasıl şimdi "hakikat" kusuyor Sıdkı Dayı!
Bu cihan boş, yalnız bir rakı hak, bir de şarab;
Kible: Tezgâh başı, meyhâneci oğlan: Mihrab.
Git o "divan" mı ne karn'ağrısıdır, aç da onu,
Kokla bir kerre, kokar mis gibi "Sandıkburnu!"⁶⁵*

Ākif, bir Sa'di "şakirdi" olarak onun eserlerinde tasavvur ettiği dūnyayı yeniden yorumlayarak ideal çizgisine çekme çabasına girişir. "Ben ki Attar ile Sa'di 'yi okur, hem severim; Başka vadileri tutmuşlara ancak sōverim." mısralarının geçtiği Asım şiiri de büyük oranda bunun yol haritasını çizer. Ākif, bu mısralardaki gönderge ile hem Safahat'a hem de Asım şiirine bir yol haritası çizmekte, Sa'di'nin gölgesini çağın idraki üzerinden Safahat'a dūřürmeye çalışmaktadır. Sezai Karakoç'un " çağın anlamlandırılmasında günün yanlış koşullanmalarına karşı geçmişin olması gereken şartlarının ışığını dūřürmek" tespiti açısından bakıldığında, deyim yerindeyse Sa'di yeniden

okunarak, doğru yorumlanarak çağa gölgesi düşürülmeye çalışılmaktadır.⁶⁶ Sezai Karakoç'un Sa'dî hikâyeciliğini modernleştirdiğini söylediği Âkif, burada Karakoç'a göre şöyle bir usûl belirlemiştir:

“Türk Edebiyatında, Âkif kadar, hayatı şiire ve şiiri hayata sokmuş bir şair yoktur. Yalnız bu hayat, merkez alınmamış, o çağdaki Türkiye şartları içinde ve belli bir ışık altında müşahede edilmiştir.../ Fertlerin hayatı belli bir çöküntünün, tarihî bir anın içindeki değerleriyle ölçülüp biçilirler. İslâm'ın ışığında, 600 yıllık İslâm - Türk Devleti çökerken, cemiyetimizin içinde bulunduğu ahlâkî, içtimâî, ruhî, iktisadî şartlar, en amansız bir gözle, adeta bir cerrah teşrihçiliğiyle ortaya serilir. Ve bir kere yara belli olunca, onun tedavi şekli gösterilir ki, bu da, cemiyetin temeli olan İslâm ilkelerine sıkı sıkıya sarılmak, yeni ve taze bir ruhla, İslâmî, çağın teknik ve maddî güçleriyle de donandıktan sonra, içimizde ve dışımızda ihya etmektir. Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmî”⁶⁷

Sa'dî'nin ve benzerlerinin eserlerinde hattını çizdiği hayatın - Ülgener'in kanaatimizce kusurlu tespitiyle- ortaçağlaşmış bir zihniyet teşekkül ettirmesi, dönemde ortaya çıkan arızaların sebebi olarak görülür. Âkif'in bahse konu ortaçağlaşma hususunda benzer kanaatlere sahip olduğu söylenebilirse de burada esasta o, Sa'dî ve benzerlerinin yanlış yorumlanması sebebiyle içerisinde bulunan reziletlerin ortaya çıktığını düşünmekte, kendisi hem Safahat'ın genelinde hem de Âsım bölümünde bir nevi esasta olması gereken Sa'dî vadisinin çerçevesini çizmektedir. Asım'ın ilerleyen bölümlerinde geçmişin şartlarıyla ortaya çıkan sonuçlar arasında kıyaslamalar sıklıkla görülür. Bu şartlarla sonuçlar kıyaslandığında bir tutarsızlık söz konusu olacaktır ki bunun da sebebi mazinin birikimin hatalı tevil edilmiş olmasıdır. Bu hatalı tevil sebebiyle şiir de olması gereken vadede değildir. Şiir diye söylenenlerin hakikati aksettirmediğini Asım'ın giriş bölümünde Köse İmam'ın ağzından dinleriz. Şiirin vadisini bu yanlış tevile oluşturulmuş dünyanın ahlak ve zihniyeti teşekkül ettirdiği için Sa'dî yolunu tuttuğunu söyleyen Hocazade de şairler arasında görülmemekte, Köse İmam da Asım bölümünde Hocazade'ye

66 Özsaray, Y. E. “Sezai Karakoç'un Eğitim-Öğretimle İlgili Görüşleri: Eserlerinden Hareketle Fert ve Toplum İdeali».

FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (2018)s. 247

67 a.g.e. 33

“sana şair diyen oğlum, seni gördüm yalnız” ifadesini kullanmaktadır. Âkif, geçmişin şartlarını sorgularken “Nerde Ertuğrul’u koynunda büyütmiş obalar?/ Hani Osman gibi, Orhan gibi gürbüz babalar?/ Hani bir şanlı Süleyman Paşa? Bir kanlı Selîm? Âh, bir Yıldırım olsun göremezsin, ne elim!”⁶⁸ diye sormaktadır. Yine bir başka yerde ilim geleneğindeki kesintiye tıpkı Acem Şahi şiirinde olduğu gibi “ Hadi göster bakayım şimdi de İbnü’r-Rüşd’ü?/ İbn-i Sinâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?/ Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?”⁶⁹ diyerek sorgulamaktadır. Bütün bunların sebebi ise Asım’ın daha ilk bölümüne gölgesi düşen “Sad’iler” in aksettirmeye çalıştığı dünyanın sonra gelenlerce hatalı şekilde yorumlanmış olmasıdır. Şiirde “Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhâmı/Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm’ı.”⁷⁰ mısraları, koşulların istenen sonuçları ortaya çıkarması için bir rehber olarak sunulur. Bu rehberin yol göstericiliğinde hareket edilmediği takdirde ortaya çıkacak görüntü ise şiirde “Taylâsan, cübbe, kavuk, hırka, hep esbâb-ı riyâ”⁷¹ şeklinde ortaya konur ki bu aynı zamanda makalenin bir önceki bölümünde bahse konu olan ortaçağlaşmış ahlak ve zihniyet dünyasının görüntüsüdür. Ve nihayetinde Âkif, Asım şiirinin sonunda madde ile arasına mesafe koymuş insanın sebep olduğu atalete dayalı ahlak ve zihniyet dünyasını tersine çevirmek için Asım’a “Ağacın kökleri mâdem ki derindir cidden, Dalı kopmuş, ne olur? Gövdesi gitmiş ne zarar? O, bakarsın, yine üstündeki edvârı yarar.”⁷² diye seslenecek ve Batı’nın “Maddenin kudret-i zerrîyesi” ile uğraşmasını misal göstererek onu bu hakikati keşfetmeye teşvik edecektir. Bu, hem “Bizim insanımız maddeyle arasına tekâmüle kapalı sabit bir mesafe”yi koymuştur.” tespitinde ortaya konan mesafeyi kapatmaya teşvik, hem de Sa’dî vadisinin çağın idraki ile yorumlanarak, Sa’dî’nin yeniden okunarak, şartların olması gereken sonuçları ortaya çıkarması için bir çağrı şeklinde değerlendirilebilir.

68 Safahat. s.335

69 Safahat. s.378

70 a.g.e s.378

71 a.g.e. s.381

72 a.g.e. s.404

Anıştırmalar

Metinlerarasının çok kullanılan bir başka biçimi olan anıştırma, anıştırılan metin ile (yani gönderge metin, ancak kapalı bir gönderge), anıştırma yapan metin arasında bir “söyleşim”i için içerisine sokar. Açık seçik göndermede bulunmadan bir kişi ya da nesne konusunda düşüncüyü uyarma biçimi olan anıştırmada söylenmesi gereken şey açıkça, doğru dan belirtilmek yerine yalnızca telkin edilir. Kişi ya da nesne konusunda “yarım-bilgi” verildiğinden, anıştırma örtülü söylemle eşanlamlıdır. Yazınsal sözcükleri tanımlayan *Dictionary of World Literary Terms*, anıştırmayı şöyle tanımlar: “Bir şeyi doğrudan anmadan belirtme. Doğrudan anma bir göndergedir. Anıştırma, bir sözcüğün alıntılanması ya da bir başka yapıtın, kimliği söylenmeden ya da açıkça bildirilmeden anılmasıdır.”⁷³ Safahat’a baktığımızda anıştırma sayılabilecek bazı söylem benzerlikleri sayabiliriz. Âkif, Safahat’a başlarken “ Bir yığın söz ki, samimiyeti ancak hüneri/ Ne tasannû bilirim, çünkü ne san’atkârım.” demiştir. Sa’dî ise Bostan’da Atabek Mehmet Sad’in Methü Senası başlığı altında “*Ey Sa’dî, böyle san’atlı, tekellüflü sözleri bırak. Eğer hakiki sadık dost isen söyleyeceğin iyi sözleri yani nasihatleri haydi getir, gel*”⁷⁴ diye kendine hitap etmiştir. *Bostan*’ın İhsan ve Cömertlik bahsindeki hikâyelerle de *Safahat*’taki bilhassa yetimlerin mevzu edildiği şiirler arasında böylesi bir ilişki kurulabilir.

Anametinsellik/ Türev İlişkileri

Âkif, anametinsellik ilişkileri bağlamında ele alacağımız “*Durmaya-lım, Azim, Kalenderle Tilki*” şiirlerinde de Sa’dî’yi, gönderge yaptığı parçalarlakine benzer bir amaçla yeniden yorumlar ve daha önce yaptığımız benzetmeyle çağın şartlarına Sa’dî’nin dünyasının ışığını düşürür ve hem Sa’dî hem de benzerlerinden mülhem kavramları yeniden yorumlayarak kavramları çağın şartlarına uyarlamaya çalışır. *Gülistan*’dan tercüme yoluyla alınan “*Durmaya-lım*” şiirinde Batı’yla terakkî fikri sayesinde muvazene kurma dü-

⁷³ Aktulum, Metinlerarası İlişkiler. s. 108

⁷⁴ Bostan ve Gülistan. s.26

şüncesini işleyerek Sa'dî'yi yeniden yorumlamış olur. Bu bir bakıma asrın idrakine Sa'dî'yi söyletmektir. *Gülistan*'da Feyd çölünde uykuya dalan bir yolcu, kervanbaşı tarafından “*Kalk, ne yatıyorsun? Niçin kalkmıyorsun? Çan çaldı, duymadın mı? Yoksa burada ölmek mi istiyorsun? Yolculara, kafileye nasıl yetişirsin? Deveci deve davulunu çaldı. Kafilenin bir ucu konak yerine vardı.*”⁷⁵ diyerek uyarılır. Sa'dî hikâyesinin sonunda “*Eğer harman sahibi olmak istiyorsan zamanıdır durma. Tane ek, tımar et. Kıyamet şehrine züğürt gitme. Gidip de hasretle bakınmadan ne çıkar?*” şeklinde nasihat edecektir. Âkif'te sözün bağlamı tam anlamıyla değişir ve “*Kurtuluş yok say-î da imden, terakkîden bugün*” diyerek daima çalışarak çağa ayak uydurmaya dönüşür: “*Menzil-i maksûda varmazsın uyanmazsan eğer/ Var mı bak, yollarda hiç bîdâr olanlardan eser?/ İşte âtîdir o ser-menzil denen ârâmgâh;/ Kârbân akvâm ; çöl mâzî; atâlet sedd-i râh...Bak tecelli eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile./ Ey, bütün dünyâ ve mâfihâ ayaktayken, yatan!/Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah'tan utan!*”⁷⁶ Ülgener'in klasik ortaçağ zihniyetini tarif ederken ortaya koyduklarının üzerinden şiire baktığımızda, çalışmak, gayret etmek övülen bir husus olmasına rağmen, dönemin ahlak ve zihniyet dünyasının teşekkülünde çalışmak üstün bir gaye için olduğunda ancak kıymetlidir düşüncesinin üstün gayeler için daima gayret etmek gerekir yerine aşırı çalışmak dünyevileşmeye sevk eder şeklinde tevil edilmesi sonucu yanlış bir ahlak telakkisi ortaya çıkmıştır. Ülgener'in ifadesiyle “hazz-ı âcîl»i temine yeter bir zahmete katlanmanın kâfi görülmesi, ilerisini düşünmenin lüzumsuz ve hattâ zararlı kabul edilmesi dönemin iktisadî savaşında yenilgiye uğramaya sebep olacaktır. İçinde bulunulan şartlara irade ile dahil olunmamıştır bu sebeple yeniden üzerine düşünerek zihniyet tekrardan yorumlanmalıdır. “*Gitmen icab eyliyor ta menzil-i aksâsına. Düşmemek madem elinden gelmemiş evvel senin, ölmeden olsun mu ey miskin, bu çöllere medfenin*”⁷⁷ diyen Âkif, seyl-i hurûşan karşısında ayakta kalmak için mücadele etmeyi, sa'y ü gayret

75 a.g.e. s.277

76 a.g.e. s.25

77 Safahat. s.25

göstermeyi tavsiye eder. İnsanların fevc fevc müstakbele aktığı bu hurûşan velvelede boğulmamak için gayret gösterilmelidir. Her şeyi önüne katıp sürükleyen, “geriye dönüp bakma imkânı bırakmayan bu taşkın Avrupa seli” müslüman aydınların, İslamcılarının düşüncelerinin “istikametini” belirlemiştir.⁷⁸ Durmayalım, bu bağlamda Sa'dî'nin yeni zamanların ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tam anlamıyla bir yeniden okunma denemesidir. Âkif, şiirdeki kelimelerin karşılıklarını kârbân=akvâm; çöl=mâzî atâlet= sedd-i rah şeklinde ortaya koyarken Sâ'dî veya o dönemin diğer eserleri için de aslında bir yeniden okuma yorumlama teklifi sunmuş olur. İsmail Kara'nın İslamcılarının Siyasi Görüşleri isimli çalışmasında vurguladığı üzere dönem pek çok kavramın üzerine yeniden düşünüldüğü, İslam tarihi'nin muhtelif kaynaklarının tekraren yorumlandığı bir dönemdir. “Devrin şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olarak bazı kelime ve kavramlar, nasların içinden ve bağlamından çekilip çıkarılarak büyük bir irtifa kaydetmişlerdir. Meşveret, şura, i'dad-i kuvvet, fitne, uhuvvet, ittihat vb. kavramlar Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde kazandıkları ve bir ölçüde bugünlere kadar taşınan anlam genişliğine ve irtifasına İslam tarihinin belki de hiçbir döneminde sahip olmamışlardır.”⁷⁹ tespiti yapan İsmail Kara çözüm arayışları hususunda ise ilerleme ve yükselişi yeniden sağlamak (terakkî, teâli) için cihad, say, gayret gibi kavramları öne çıkararak; tevekkül, fakr, dünya, zühd gibi kavramları da muhtevalarını değiştirecek şekilde yeniden yorumlayarak aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmanın amaçlandığını, İslam tarihi ve kültürünün İslam'ı bozucu ve değiştirici geleneksel kalıplarından, zihniyet ve müesseselerinden uzaklaştırılarak asr-ı saadete yönelmenin tavsiye edildiği yeni bir ahlak anlayışına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda geleneksel yaşama ve algılama tarzına sahip olanın halkın indinde Sa'dî'nin hikâyeleri üzerinden yeni bir ahlak ve zihniyet teşekkül ettirilme gayretine girişildiği de söylenebilir. Bir diğer anametinsellik ilişkisinin kurulduğu şiir olan Azim de Durmayalım

78 a.g.e.s. 17

79 a.g.e.s. 39

şiiirindeki Sa'di teviliyle benzer bir niteliğe haizdir. *Bostan*'ın İhsana Dair ikinci bölümündeki hikâye şöyle başlar:

*“Velilere rast gelmek istiyorsan, bir zaman hizmetten gaflet gösterme, Serçeye, kekliğe, güüvercine yem ver. Belki bir gün de tuzağına bir hüma kuşu düşer. Her tarafa doğru durmadan niyaz okunu at. Umulur ki, oklardan birisi bir ava rastgele. Bir çok sedeften ancak bir inci elde edilir. Bir çok oklardan da yalnız birisi hedefe dokunur.”*⁸⁰

Bu nasihatın ardından çocuğu bulmak azmiyle onu herkese soran babanın hikâyesi anlatılır ve ardından hikâye yine “İşte bundan dolaydır ki, velilere rast gelmek isteyen gönül sahipleri, belki bir gün menzile varırız, diye herkesin arkasından koşarlar.” nasihatiyle bitirilir. Âkif Azim şiiirinde Sa'dî'nin velilere ulaşmak için gösterilmesi gerektiğini söylediği say ü gayret-i böylesi bir gayeden bahsetmeden genel bir mânâya tevil ederek kullanacak ve şöyle diyecektir:

*“Bir gaye-i maksûda şitâb eyleyen âdem,
Tutmuşsa bidayette eğer azmini muhkem,
Er geç bulacak sa'y ile dil-hâhını elbet.”*⁸¹

Sa'dî'nin *Bostan*'ın İhsana Dair bölümünde anlattığı bir diğer hikâye olan Tilki ile Derviş de Mehmet Âkif'in tercüme ettiği hikâyeler arasındadır. *Safahat*'ın Fatih Kürsüsünde adlı bölümünde İslam âleminin içinde bulunduğu halin sebebi olarak yanlış tevekkül anlayışı eleştirilir, tevekkülün bu şekilde anlaşılmasının sebebi olarak “beyni örümcekli bir yığın cahilin” dine rezil bir oyun oynayarak tevekkülü o dönemki anlayışa dönüştürdükleri söylenir. Sa'dî'nin Tilki ile Derviş hikâyesi, rızkını temin için arslanın artıklarıyla geçinen total bir tilkiyi kendine örnek alan dervişin hikâyesini anlatır ve hikâyenin sonunda Sa'dî “*Aklı başında insan, daima cömert olmak için çalışır. Çünkü himmeti az olanların beyni yoktur ve kafaları kuru bir deriden ibarettir.*”⁸² nasihatini verir. Rızkını temin için çalışmanın övüldüğü, gayretin neticesinde

80 Bostan ve Gülistan. s.122

81 Safahat. s.59

82 Bostan ve Gülistan s.112

himmət bekleyen değil himmet eden olmanın tavsiye edildiği Sa'dî'nin bu hikâyesindeki ferdin rızkını temin için göstermesi gereken gayret, ilerleyen Batı'ya yetişmek için gösterilmesi gereken gayrete uyarlanır.

Bakın mücâhid olan Garb'a şimdi bir kere:

Havâya hükmediyor kâni olmuyor da yere.

Dönün de âtil olan şark'ı seyredin: Ne geri!

*Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri!*⁸³

Âkif, Sa'dî'nin hikâyesine geçmeden önce “ *Dilenci mevki'i, milletlerin içinde yerin! Ne zevki var, bana anlat bu ömr-i derbederin?* ”⁸⁴ ifadesiyle bahse konu hikâye arasında anışturma üzerinden metinlerarası ilişki kurar. “Açık seçik göndermede bulunmadan bir kişi ya da nesne konusunda düşünceyi uyarma biçimi olan anıştırmada söylenmesi gereken şey açıkça, doğrudan belirtilmek yerine yalnızca telkin edilir.”⁸⁵ Hikâyedeki rızk temin için gayretsiz bekleyen tilki ile çalışmayan toplumu özdeşleştirir. Şiirin genel atmosferine bakıldığında fertten topluma, toplumdaki ferde akseden bir atalet hali eleştirilir. Anametinsellik ilişkisinin kurulduğu bu üç şiirin her birisinde Sa'dî'nin yeniden okunarak tavsiyelerinin çağın şartlarına uyarlandığı açıktır.

Yanmetinsellik

İlk bakışta aynı metnin dışında kalan, ikinci dereceden metinsel unsurlarla yani başlıklar, alt-başlıklar, ara-başlıklar, önsözler, sonsözler, uyarılar, notlar, tanımlıklar, yer verilen resimler, kapağı ve metin-öncesi unsurlar (yani karalamalar, taslaklar) ile olan ilişkilerini kapsar. Yan-metinsellikte okur ve metin arasındaki ilişkilerin kurulmasına katkıda bulunan, asıl metne göre ikinci planda kalan metinsel unsurlar söz konusudur. Yan-metin, okurun ilgisini çektiği gibi okumasını da bir ölçüde yönlendirir; çoğu zaman okurun tanıdığı varsayılan öteki yapıtlara göndererek, onlarla ilgili kökensel, biçimsel

83 Safahat. S. 225

84 a.g.e s.229

85 Aktulum, a.g.e. s. 109

ve izleksel ipuçları verir.⁸⁶ *Safahat*'ta Acem Şahı ve Geçinme Belası şiirleri yan metinsellik ilişkisinin kurulduğu şiirlerdir. Acem Şahı'nda "Be- merdî ki mülk-i serâser zemîn/ Neyerzed-ki hûnî ceked ber zemin (baştanbaşa bütün dünya bir damla kan dökmeye değmez) beyti ve " Riyaset be dest-i kesânî hatast/ Ki ez destişân-ı deshâ ber Hudâst" (Zalimliğinden halkın Allah'a sığındığı kimselerin devletin başında kalmaları doğru değildir." beyti epigraf olarak kullanılır ve yan metinsellik ilişkisi kurulur. Bu epigrafların da daha önce göndergeler kısmında açıklandığı amaca matuf oldukları söylenebilir. Geçinme Belası isimli şiirde ise " Ömr-i giranmâye der in saf şüd/ Tâ çihorem sayf, çipûşem şitâ" beyti (yazın ne yiyeyim, kışın ne giyeyim derken ömrüm tükendi) epigraf olarak kullanılmıştır. Şiir şu mısralarla başlamaktadır:

*"Sa'dî gibi bir asr-ı faziletten işitmek.
Sa'dî o kadar felsefesiyle, hüneriyle,
Fikrindeki hürriyyet-i fevka'l-beşeriyle
Esbab-ı maişet denilen kayda girerse,
Yâd etmesin âzâdeliğin namını kimse."*⁸⁷

Beytin içinde geçtiği hikâye *Gülüstan*'daki Padişahların Güzel Adetleri isimli bölümde anlatılmaktadır. "İki kardeş vardı, birisi padişah hizmetinde idi, diğeri elinin emeğiyle ekmek yerdî. Bir kere zengin fakire dedi ki: Niçin padişah hizmetine girmezsin ki bu eziyetten kurtulasın? Fakir, zengine cevap verdi: Sen niçin iş güç tutmuyorsun ki, padişah hizmetinde bulunmak zilletinden kurtulasın?"⁸⁸ Hikâyenin sonunda Sa'dî "Ey alçak karın, bir ekmek ile kanaat et ki hizmetkâr olup başkalarının önünde yerlere kadar eğilmeyesin." diye nasihat etmektedir. Bu nasihat tam da mal biriktirmenin kınandığı dönemin zihniyetine tekâbül eder ki Sa'dî'nin bir başka hikâyesinde de ne miktar azıkla geçinmek lazım geldiği sorulan bir Arap hâkimi yüz dirhem taş ağırlığı yemek kifayet eder, bu kadarı seni taşır daha fazlasını sen taşırsın! diye cevap

86 Aktulum, a.g.e s. 84-85

87 Safahat. s.29

88 Bostan ve Gülüstan s.362

vermiştir. Âkif'in Geçinme Belası şiirinde de benzer şekilde hayattaki gayenin anlaşılması için ruhun yüceltilmesi gerektiğine vurgu yapılır.

Yorumsal Üst Metin

Bu tür ilişki, bir metni sözünü ettiği bir başka metne zorunlu olarak alıntı yapmadan, hatta adını anmadan bağlayan bir yorum ilişkisidir. Üst-metni ana-metne bağlayan bir eleştiri ilişkisi söz konusudur burada. Özellikle roman ve özyaşam öyküsel anlatılarda karşımıza çıkar. Yazarlar roman üzerine ileri sürdükleri kuramlara, ya da düşüncelere anlatılarının içerisinde yer verirler. Az çok kurgusal özyaşam öyküsel anlatılarda ise anlatılan öyküde eleştirel tepkilere yer verilir.⁸⁹ Metinlerarası aktarımda izlekler önemlidir. Göndergeler, alıntılar, anıştırmalar, şairin dünyasını nerelere bağlayarak bugünde durduğu noktasında bize ipuçları verir. Ancak bu ipuçları kimi zaman kendilerini net birer gösterge olarak belli etmeden de şiirin atmosferine yayılabilirler.⁹⁰ Yorumsal üst metinde daha önceki okumaların izlerini görebiliriz. Sa'dî tesiri "Zayıfların gözetilmesi" bağlamında Safahat'a önemli derecede yansır. Sad'î İhsan ve Cömertlik bahsinde öksüzler yetimler ve fakirlerle ilgili şu öğütleri vermektedir:

*"Fakir olan kimselerin sırrını sakla! Onların kusurlarını setretmeye çalış ki, Cenabı Hak da senin kusurlarını setir buyursun.../ Babası ölmüş çocuğu himaye et, tozunu silkele, bir yerine diken batmış ise çıkar. Öksüzün ne derece aciz olduğunu bilir misin? Hiç öksüz ağaç neşv ü nema bulabilir mi? Bir yetimi başını eğmiş, düşünceli, meyus, gördüğüm zaman, sen kendi çocuğunun yüzünü öpme. Yetim ağlarsa nazını, kim çeker? Öfkelenirse öfkesini kim hoş görür? Amanın yetim ağlamasın, çünkü o ağlarken arşı âlâ titrer... Yetime merhamet göster gözünün yaşını sil. Yüzünde toz toprak varsa şefkatle temizle."*⁹¹

Bu ifadelerden yansıyan bakış açısı Safahat'ın genelinde ama özellikle Küfe, Kocakarı ile Ömer, Hasta, Seyfi Baba, Bayram şiirlerinde karşımıza çıkmıştır.

89 Aktulum, a.g.e s.88

90 Şereföğlü, Z. K. "Atlansoy'un "Su Burcu"nda Metinlerarasılık II». FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 0 (2013): s.

91 Bostan ve Gülistan. s.94

Sonuç:

Osmanlı'nın 20. yy'da içinde bulunduğu duruma dair okumalarda sıklıkla atıf yapılan bir kavram olan seyl-i hurûşan, Osmanlı mütefekkeri ve toplumu karşısında Batı medeniyetinin hareketliliğini ve hatta bu hareketin yıkıcı bir sel haline geldiğini ifade etmek için kullanılır. Bu yıkıcı selde boğulmak için “ bu cûşun, bu hurûşun ahengine uymak” gerektiği vurgulanmıştır.⁹² Bu bağlamda hayatın aslı kaidesi terakkî olduğu ve İslam terakkîye mâni' olmadığı halde, toplum olması gerektiği yerde değildir, bu yüzden terakkînin önündeki engeller kaldırılmalıdır düşüncesi hâkim olmuştur. Terakkînin önündeki engeller prekapitalist dönemin ahlak ve zihniyet dünyasını teşekkül ettiren anlam dünyası olarak belirlenmiş, bu anlamın değişmesiyle tedrici de olsa anlamlandırmanın da farklılaşacağı tahmin edilmiştir. Böylesi bir anlam değişimi için bir benzetmeyle ifade edersek 20.yy'a kadar anlatılan hikâyenin yeniden anlatılması zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Hikâyedeki kavramlar yeniden yorumlanarak 20.yy'ın terakkî fikrine uyarlanmıştır. Daha önce de bahsedildiği üzere cihad, say, gayret gibi kavramlar öne çıkarılarak “tevekkül”, “fakr”, “zühd”, gibi kavramlar muhtevaları değiştirilerek aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmak⁹³ hedeflenmiştir. Mehmet Âkif'in Safahat'ın genelinde de bu siyasetin izleri rahatlıkla görülebilmektedir. Sa'dî'ler, Hâfız'lar, Firdevsîler, Râzî'ler, Gazâlî'ler, yetiştirmiş İslam düşünce geleneğinin inkıtaa uğramış olmasına, bu isimlerin dönemin şartları gereğince yeniden okunamaması sebep gösterilmiştir. Her ne kadar çocukluğundan beri etkisinde kalmış olsa da Sâ'dî'nin Âkif'in en iyi bildiği isim olarak bu bağlamda Safahat'ta yeniden okunduğu söylenebilir. Bu yeniden okuma neticesinde, Sa'dî'nin hikâyelerinin özü olan dünya ötesi nimetlere ulaşmak için gösterilmesi gereken gayret, dönemin terakkî fikrine, Bostan ve Gülistan'da kınanan dünya nimetlerini biriktirmek için gece gündüz çalışma fikri de cihad niyetiyle gösterilmesi gereken gayrete uyarlanmıştır. Bu

92 İsmail Kara; a.g.e s. 17

93 a.g.e. s. 18

açından bakıldığında toplumun önem atfettiği, toplumda kurucu etkisi olan kavramlara yeni bir anlam katmak için, Bostan Gülistan ve benzeri eserlere toplumda yeni bir ahlak ve zihniyet dünyası teşekkül ettirmek için başvurulmuştur. Meselenin özüne taalluk eden bazı hikâyeler Âkif tarafından hususen seçilmiştir. Safahat'taki dünyanın gölgesi bu hikâyelerin üzerine düşürülerek hikâyeler yeni bir bağlamla okura sunulmuştur. Sonuç olarak Safahat'a Bostan ve Gülistan'dan aksedenlerin, Safahat'ın geneline yayılan anlam dünyasıyla yeniden yorumlandığı söylenebilir.

Kaynakça:

- Akay, H. Şiiri Yeniden Okumak (Bir Yapıçözümleme Girişimi) İstanbul. Akademik Kitaplar. (2009)
- Aktulum, K. Metinlerarası İlişkiler. Ankara. Öteki Yayınevi. (2000)
- Aktulum, K. “Metinlerarasılık Görüngüsünde Gerçeklik ya da Metnin Göndergeselliği”. Bilig (2018)
- Çantay, H.B. Âkifname, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul. (1966)
- Ersoy, M.A. Safahat. Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara. (2008)
- Ersoy, M.A. Sebülürreşâd. Haz. Ertuğrul Düzdağ. Cild 9 - Aded 209- Sayfa 7. İstanbul. Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları. (2017)
- Kara. İ. İslamcıların Siyasi Görüşleri. İz Yayıncılık. İstanbul. (1994)
- Karakoç, S. Mehmet Akif, Diriliş Yayınları, İstanbul. (1974)
- Kortantamer, T. Mehmet Âkif ile Sa’dî Arasında Muhteva ve Anlatım Tekniği Açısından Bir Karşılaştırma Denemesi. Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif Ersoy, Marmara Üniversitesi Yayınları. İstanbul. (1986)
- Tansel, F.A. Mehmed Âkif Ersoy, Hayatı ve Eserleri, Ötüken Yayınları. İstanbul. (2021)
- Topçu, N. Mehmet Akif, Hareket Yayınları. İstanbul. (2013)
- Özsaray, Y. E. “Sezai Karakoç’un Eğitim-Öğretimle İlgili Görüşleri: Eserlerinden Hareketle Fert ve Toplum İdeali». FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (2018)
- Sa’dî. Bostan ve Gülistan, Terc. Kilisli Rıfat Bilge. Zafer Matbaası. İstanbul. (1980)
- Sayar. A.G. Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. İstanbul. Ötüken Yayınları. (2000)
- Sayar. A.G Bir İktisatçının Entelektüel Portresi. İstanbul. Eren Yayınları. (1998)
- Sevindik, H. Türk Edebiyatında Bostan Ve Abdi’nin Manzum Bostan Tercümesi (İnceleme-Metin) Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı Anabilim Dalı, Konya, (2014)
- Şerefoglu, Z. K. “Atlansoy’un “Su Burcu”nda Metinlerarasılık II». FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (2013)
- Ülgener, S. İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. Ankara. Der Yayınları. (1981)