

Ocak-Haziran 2024
Yıl: 5 • Sayı: 9



KARABÜK TÜRKOLOJİ DERGİSİ

JOURNAL OF
KARABUK
TURCOLOGY

E-ISSN: 2687-3885



Dergide yer alan yazı ve fikirlerden yazarları sorumludur.
Papers and the opinions in the journal are the responsibility of the authors.

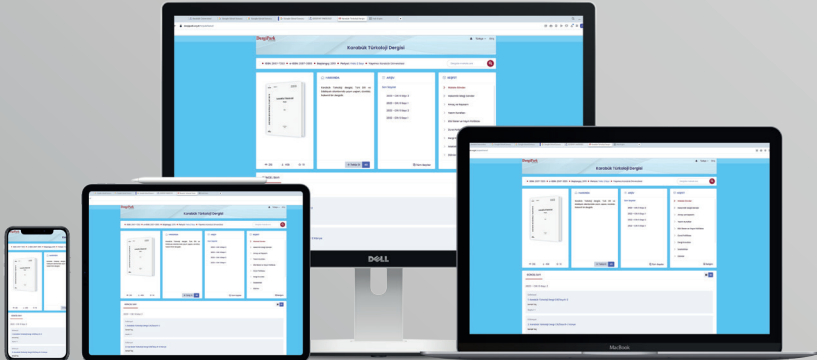
Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, açık erişimli ve uluslararası bilimsel bir dergidir.
This is an international, scholarly, peer-reviewed, open-access journal published biannually, in June and December.

İmtiyaz Sahibi / License Owner
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Yazışma Adresi / Correspondence Address
Kılavuzlar Mahallesi, Kastamonu Yolu, Demirçelik Kampüsü
Merkez / KARABÜK
Telefon: 444 0 478

e-mail: selcukatay@karabuk.edu.tr

Karabük Türkoloji Dergisi / Karabuk Journal of Turcology
Acarindex, ASOS Index, Index Copernicus, Directory of Research Journals
Indexing, Eurasian Scientific Journal Index, International Innovative Journal
Impact Factor, EBSCO, Scientific Indexing Services, Scholars Impact, SOBIAD
tarafından dizinlenmektedir / indexed by.





Editör • Editor

Doç. Dr. Selçuk ATAY

Editör Yardımcısı



Doç. Dr. Şerife AĞARI



Yayın ve Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Abdulkadir Emeksiz (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Beyhan Kanter (Firat Üniversitesi)
- Prof. Dr. Cıldız İsmailova (Karabük Üniversitesi)
- Prof. Dr. Fatih Sakallı (Ankara Hacı Bayram Üniversitesi)
- Prof. Dr. İbrahim Şahin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
- Prof. Dr. İhsan Kalenderoğlu (Gazi Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mehmet Turgut Berbercan (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
- Prof. Dr. Metin Özarslan (Hacettepe Üniversitesi)
- Prof. Dr. Muhammet Yelten (İstanbul Arel Üniversitesi)
- Prof. Dr. Orhan Yavuz (Selçuk Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yunus Kaplan (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
- Doç. Dr. İsmail Taş (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
- Doç. Dr. Muhammed Hüküm (Sakarya Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nimet Kara Kütükçü (Karabük Üniversitesi)
- Doç. Dr. Şerife Ağarı (Karabük Üniversitesi)
- Doç. Dr. Saidbek Boltabayev (Karabük Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Deva Özder (Karabük Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Elif Gizem Karaoğlu Kirelli (Karabük Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Zafer Topak (Karabük Üniversitesi)

Sekreteryä



Araş. Gör. Abdullah Tahir Özdemir



Yurt Dışı Temsilcilikleri

- Dr. Sami Ahmet (Ezher Üniversitesi)
- Dr. Majed Zouba (King Saud Üniversitesi)
- Prof. Dr. Elfine Sibgatullina (Rusya Bilimler Akademisi)
- Prof. Dr. İldar Yunusov (Tataristan Devlet Üniversitesi)
- Doç. Dr. Osman Cüme (Northwest Minzu Üniversitesi)
- Prof. Dr. Bakhtiyor Abdushukurov (Taşkent Devlet Üniversitesi)
- Prof. Dr. Kasımcan Sadıkov (Taşkent Devlet Şarkşinaslık Üniversitesi)
- Prof. Dr. Almaz Ulvi (Azerbaycan İlimler Akademisi)
- Doç. Dr. Toralı Kıdır (Farabi Milli Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ebrahim Khodayar (Tarbiyat-e Modarres Üniversitesi)



Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Barış SARIKÖSE
Prof. Dr. Özkan KIRMIZI
Doç. Dr. Erdem DÖNMEZ
Doç. Dr. Mehmet GEDİZLİ
Doç. Dr. Saidbeg BOLTABAYEV
Doç. Dr. Sema NOYAN
Dr. Öğr. Üyesi Deva ÖZDER
Dr. Öğr. Üyesi Elif Gizem KİRENLİ
Dr. Öğr. Üyesi Mihriye ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Zafer TOPAK



Araştırma Makaleleri

Murat AGARI

CONCEPT OF SPACE: WHAT IS IT-HOW IS IT PERCEIVED? **1-30**

İsmail TAŞ

YAZICIOĞLU ALİ'NİN TEVÂRİH-İ ÂL-İ SELÇUK ESERİNDE
YER ALAN MANZUM OĞUZNÂME HAKKINDA **31-56**

Cemile GÖRHAN

EMİLE ZOLA'NIN MEYHANE ROMANI İLE MEHMET
AKİF ERSOY'UN "MEYHANE" MANZUMESİ ÜZERİNE
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME **57-76**

Rabianur ÖNAL

SOSYAL MEDYA DİLİNDE OLUŞAN FİİLLER **77-86**

Ali TAHTALI

BEYÂNÎ DİVANI'NDA GEÇEN ŞEHNÂME KAHRAMANLARI **87-106**



Kitap Tanıtımı

Fatma ATAY

"HİKÂYE'DEN ROMAN'A: ANLATMA ESASINA BAĞLI METİNLER
ÜZERİNE İNCELEMELER" ADLI ESER ÜZERİNE **107-109**

CONCEPT OF SPACE: WHAT IS IT-HOW IS IT PERCEIVED?

Mekân Kavramı: Nedir - Nasıl Algılanır?

Sorumlu Yazar /
Corresponding Author

Murat AĞARI

Prof. Dr., Karabük
Üniversitesi, Tarih Bölümü,
Karabük, Türkiye.

ORCID

0000-0003-1720-4598

E-mail

muratagari@karabuk.edu.tr

Geliş Tarihi / Submitted:

06.05.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

08.06.2024

Kaynak Gösterim / Citation:

Ağarı, Murat (2024). "Concept of Space: What is it - How is it Perceive", *Karabük Türkoloji Dergisi*, 5/9, 001-030.

Abstract

There is no doubt that space is one of the important elements of language construction. So much so that it has such an effect that the basic element we call verb can be transitive or intransitive. In this respect, we believe that it is important to know the place the space element occupies both in the eyes of Western thought and in the axis of Islamic thought because the concept of space is not just about the place where the action takes place in the sentence. Apart from the position it occupies in existence, the place it occupies in space and its dialogue with the void must also be taken into consideration. The concept of space is one of the elements of the synthesis of multiple thinking in both Western thought and Islamic thought. When looking at the works of Muslim philosophers, it is possible to see the place they occupy. Aristotle was decisive about space. We come across Aristotle's dominant thoughts in Western thought and Peripatetic philosophy, both during his time and after him. In Islamic thought, time presents a functional integrity in both its concrete and abstract form. For this reason, Aristotle constituted our main area of investigation within the framework of Western thought in our study. Apart from Aristotle, Plato is another Greek thinker whose thoughts we have examined. When we came to the Islamic world, we started giving ideas about space as a natural reflex with al-Kindi. Then, we included the views of Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes), Fakhr al-Din al-Razi, al-Farabi and Ibn Arabi in our study. While making this determination, we tried to take into account the importance that philosophers attach to space in their works.

Keywords: Space, Place, Aristotle, al-Kindi, Avicenna.

Öz

Hiç şüphe yok ki, dil inşasının önemli unsurlarından biri mekândır. Öyle ki fiil dediğimiz temel unsurun geçişli veya geçişsiz olabilmesine neden olacak bir etkiye sahiptir. Bu bakımdan mekân unsurunun hem Batı düşüncesinin gözünde hem de İslam düşüncesi ekseninde işgal ettiği yeri bilmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü mekân kavramı sadece cümle içinde eylemin gerçekleştiği yerle ilgili değildir. Varlık içinde işgal ettiği konumun dışında, mekânda işgal ettiği yer ve boşlukla diyalogu da dikkate alınmalıdır. Mekân kavramı hem Batı düşüncesinde hem de İslam düşüncesinde çoklu düşüncenin sentezinin unsurlarından biridir. Müslüman filozofların eserlerine bakıldığında işgal ettikleri yeri görmek mümkündür. Aristoteles mekân konusunda belirleyici olmuştur. Aristoteles'in baskın düşüncelerine hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra Batı düşüncesinde ve Peripatetik felsefede rastlarız. İslam düşüncesinde mekân hem somut hem soyut haliyle işlevsel bir bütünlük sunar. Bu nedenle çalışmamızda Batı düşüncesi çerçevesinde asıl inceleme alanımızı Aristoteles oluşturdu. Aristoteles dışında düşüncelerini incelediğimiz bir diğer Yunan düşünürü ise Platon'dur. İslam dünyasına geldiğimizde ise mekân hakkında Kindi ile birlikte doğal bir refleks olarak fikirler vermeye başladık. Daha sonra İbn Sina, İbn Rüşd, Fahreddin Râzi, Fârâbi ve İbn Arabî'nin görüşlerini çalışmamıza dâhil ettik. Bu tespiti yaparken filozofların eserlerinde mekâna verdikleri önemi göz önünde bulundurmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Mekân, Yer, Aristoteles, Kindi, İbn Sina.

1. INTRODUCTION

In our previous two studies, we focused on the concept of time and the relationship between movement and time (Ağarı, Zaman Kavramı, 123-148; Ağarı, Zamanın Anlaşılabilirliği, 1-29). This study, in which we investigated what time is and what it is not, showed that the motif in question has a colorful diversity with different meaning constructs. Similarly, we want to address the *concept of space*, another element of language. As can be seen below, different elements of space appear in the concept of time. This term, which means *place* or *mansion* in the Arabic dictionary, is derived from the infinitive *kevn*, which means *to be*.¹ It means the vast magnitude that includes all limited magnitudes that exist within itself. We can also define it as a three-dimensional volume, that is, a volume with width, length and depth (Ekşinar, 7). Another plural of the word whose plural is *emkine* or *emâkin*. It is possible that the root of the word is related to the infinitive *mekâne*, meaning to have a respectable place because *temekun*, which means taking up space in classical intellectual works and is derived from this infinitive, has a conceptual relationship with the term space, which does not come from the same root (Kutluer, 28/550).

The fact that the word space comes from the Arabic root *kevn* supports this ontological approach. *Kevn*, in Devellioğlu's dictionary, refers to being, existence, existence, as well as embodiment. Derived from the same root, *kevneyn* means the corporeal and spiritual realm, *kevni*, cosmic, cosmic, cosmos, the universe, the whole of existing things, creatures, creatures, existing, being (being, to on), and *tekevvin* means coming into existence, coming into being, becoming (Devellioğlu, 590). In terms of word origin, the derivation of the word space from the root *kevn* shows that the word contains an ontological discourse within its current structure (Sekman, 16). The word space in the Qoran² refers to the place where people or objects are located in everyday language (Kutluer, 28/550).

The terms space and place are used in different ways in dictionaries. For example, in the *Dictionary of the Turkish Language Association*, space is explained as follows: "*Place, location, home, dormitory, space, outer space*" (Turkish Dictionary, 2/1526). There are references to four different meanings within the three articles: Land, location, address and space. These meanings, which are emphasized by three articles about place in the dictionary, are also valid for the term place. The concept of place is explained in 13 articles in the dictionary and is used in similar meanings to the explanations of the term place and space:

- The space, place, space that is or can be occupied by something or someone,

¹ The author must have mistakenly used the word "take" in the text. This is because the infinitive *kawn* has no meaningful connection with taking.

² See: Yunus, 10/22; Maryam, 19/22; Hajj, 22/26, Saba, 34/51.

- Location, living area, environment,
- (Geographically speaking) Earth,
- Situation, location, position.

As can be seen, both concepts can be used interchangeably and different items can be explained in interconnected meanings (Bozdoğan-Benek, 179).

Space shows the dimensions of the understanding, which dates back to ancient times, but is not always used with this concept, but instead used as place, earth, soil, region, world, and even more recently, space, extension, and expansion (Kılıç, 1). For this reason, space can be defined as the place where existing things are located, and the area of relationship established with other beings (Dündar, 16). Space, which literally means place, environment, home, dormitory, is the place that allows or restricts the movement of humans and other living things. In terms of both allowing and restricting movement, it is a factor that shapes first the individual and then the society that develops and matures within the space. In modern times in which the city and society are mechanized, space is explained by volume, size, and light (Taşçı, 207).

There are three basic approaches to space: The first of these is the approach of those who interpret space as a container or reservoir. According to this approach, space exists as an empty container until something is placed inside it. It is an element that exists whether or not something is placed in the space. In this context, some intellectuals say that space, as a container or reservoir, is infinite, that is, there are no external boundaries. Some other scholars argue that there is an end to space. The second view is the so-called relational space view. According to this view, space says that there is an external connection between things, among which there is unity. Accordingly, space is something between things that can exist even when there is nothing between them. When things exist, space exists among them. However, when things do not exist, there is no space between them. The third approach is one that highlights space. By creating a synthesis of the container-shaped view of space and the related view of space, he advocates a versatile view of space that suggests that space and things complement each other. There is a conceptual relationship with the term *hayyiz*, which means the volume in which the object is thought to occupy space, and the *halala*, which is called absolute space. Discussions about space mostly occur within the framework of the terms emptiness (*halâ*) and fullness (*mela*) (Ekşinar, 7-8).

Space is one of the most important elements of the universe. It is impossible to think of the universe independently of space. Matter exists in space and continues its existence in space. Space, which can be defined as the place where human existence is located, has become a subject of interest for disciplines such as ontological, cos-

mological and epistemological. Although these disciplines express different views, they seem to agree that space is one of these three basic dimensions of existence (Sekman, 15). The basic premise in treating the concept of space as a container as well as a basis is linked to the motto that in order to recognize and perceive an object, it is necessary to know its space (Koç, 13). We cannot understand the essence of an object, i.e. its origin and interiority, by considering only the object itself. Each object has come into being subject to the conditions and possibilities of the space to which it belongs. Therefore, the question of what is the essence of any object is closely linked to the question of what is the scope of its space (Kılıç, 1).

The concept of space dates back to ancient Greek philosophy. In ancient philosophical texts, the terms *khora*, *topos* and *pou* were used in place of space (Kutluer, 28/550-1), and it seems that in time, the subject was approached from the perspective of different schools of thought in the fields of cosmology, ontology and epistemology with conceptions. While the concept of space appears in fictional form in narrative genres, it has been shaped and constantly re-introduced as a result of the way of looking, perceptions and sensory developments of the people living in it. Within the ontological framework, space has become the place of human existence's in the universe, the world of occurrences, the product of human achievement and a convenient application area that affects it (Korkmaz, 78-9).

When we evaluate the subject within the framework of Islamic thought, we can see that it was the subject of the two most important currents of theoretical thought before al-Rāzī. These were the theologians on the one hand and the Peripatetic philosophers on the other. The definition of space that Peripatetic philosophers inherited from Aristotle is the inner surface of the encompassing body that touches the outer surface (*satih*) of the encompassed body. Therefore, in their view, space is a three-dimensional entity because it encompasses the body, but it is a two-dimensional entity because it is also defined as a surface. When we look at the terminology of Kalām, we see that space is defined as a *mavhūm* (*mutavahham*) void (*farāg*) that is occupied by the body and into which its dimensions (*abād*) penetrate. In this respect, space is considered to be three-dimensional in that the volume of the object permeates it. The terms *bu'd* (*dimension, dimension, interval*) and *farāg* (*void*), which the theologians use in the definition of space, also need explanation. While *bu'd* is generally defined as the shortest distance between two things, volume is formed from the combination of three *bu'ds*: length (*tūl*), width (*arz*), and depth (*umk*) (Günaydın, 7-8).

It is possible to gather all the ideas within the framework of the concept of space under two main headings:

- Existence of space,

- The nature of the place.

Even if the existence and nature of something is unknown (*machul*), some of its symptoms and effects are known (*malum*). In this case, both, that is, body and essence, become demandable (*matlub*). The concept of space is also such a concept because, according to the majority, its meaning is as follows: “(Space) is something that is possible for the object to remain calm within itself by moving and moving from itself and towards itself” (Günaydın, 80).

However, whatever the nature of the place, its four basic features determined the framework of this intellectual evolution:

- Space is what the object is in itself.

- Space does not accept any other object along with this object. The condition that only one object can be found (or can be) in any space means denying that objects can be intertwined (*tedahul-i ecsâm*).

- Space is what the object is separated from by movement.

- Space is what the object moves to through movement (Günaydın, 88).

When the term space is examined from a terminological perspective, it is noted that it overlaps (or is overlapped) with various concepts. According to Rasmussen, this concept should be the equivalent of the German word Raum given that the word does not have the same content as the word room, which is one of its English equivalents, and it means the comprehension of a space with defined boundaries with the term Raum-Gefühl (Usta, 26-7). While it is noteworthy that there is no such conceptual distinction in Turkish in the context of the concepts of space and place, it does not go unnoticed that there is a clear distinction between space and place in English. On the other hand, when research on the concepts of space and place is reviewed, it is seen that sometimes the concept of space and sometimes the concept of place comes to the fore or is excluded. In today’s thought, when it comes to space, it is understood as an absolute space with perceptible boundaries and a geometric structure (Usta, 27). In this respect, the branch of science that particularly focuses on space is geography. Geography does not focus on space alone; it essentially evaluates the space by establishing its relationship with people. Thus, based on space, the earth branches into various components including the earth, continent geography, country, region, locality and locality. The point that needs to be considered here is that, when examining the concept of space, philosophical thought goes beyond physical space and is more interested in the theoretical dimension of the concept. However, it is still a fact that philosophers and geographers have exchanged information when it comes to space from past to present (Kılıç, 1).

2. PERCEPTION OF SPACE IN WESTERN THOUGHT

The first discussions about space, one of the basic concepts of cosmology, began in Ancient Greece and three different understandings emerged:

- The idea of infinite emptiness, which the ancient atomists claimed to be absolute absence,
- The perception of space, which is considered in the form of a three-dimensional and finite container, which is compared to magenta and completely covered by objects,
- The view advocated by Peripatetics, who do not accept the existence of a space independent of objects, and space consists of the inner surface (two-dimensional) of the surrounding body (Günaydın, 166).

The attempt to examine the universe in the context of classical thought has brought the concepts of space and place into its agenda since, throughout history, the importance of space and place has been constantly emphasized in understanding the relationships between nature, humans and nature, and society and nature (Bozdoğan-Benek, 179). As stated by Hesiod, space is what must come first. However, Hesiod's understanding of space is not clear and unambiguous. Pythagoreans considered numbers, which they saw as the basis of existence, as spatial entities; But they are mainly based on numbers and the space separating the numbers in question. Arkütas, one of the Pythagoreans, examined space in detail and brought important criticism to the understanding of the finite universe. In the following period, space emerged as a concept to refer to emptiness. While the members of the Eleatic school saw existence as a whole and denied the void, the Atomists basically defended the atoms and the void in which these atoms move. Aristotle criticized the coincidence of atoms coming together to form objects, and instead proposed a universe system based on the principle of purposefulness. Again, when we consider that before the Aristotelian understanding, Plato thought of space as a container, sometimes in the form of a bed to support everything, and sometimes as a scented ointment and being able to take any shape, Aristotle was influenced by his teacher's views on space, but he had a very different understanding of space. On the one hand, he states that his teacher Plato equated space and matter, on the other hand, he explains that space is different from matter (Kılıç, 27).

The first explanations about space in ancient Greek thought appear in the ontology of the great metaphysician Parmenides. While his master Xenophanes put forward a pantheistic doctrine defending the unity of God and the universe, Parmenides, who developed this understanding, put forward a monistic doctrine by reducing all beings

to a single being. According to this doctrine, there is only one being and the multiplicity we see in the universe with our senses is merely an appearance. If we expand this doctrine a bit, it could be seen that non-existence stands in opposition to existence; in other words, there is only existence. Non-existence does not exist and is unthinkable in any way. Existence has no beginning, nor does it have an end. Likewise, existence does not arise from another existence, nor does it arise from non-existence. Existence is an indivisible and motionless entity is idiosyncratic. Thought and existence are not different from each other; rather, they are the same thing (Haklı, 42-3).

Plato's views on space appear in the *Timaios* dialogue. In this dialogue, Plato tried to explain how the universe was formed, its basic principles, and also questioned what space is (Kılıç, 19). Plato tried to make space understandable through various metaphors and stated that it is actually eternal, just like existence, and is separate from being because space embodies creation. However, space is not something that can be grasped as easily as other things. In accordance with Plato's explanations, on the one hand, space is understood as a container and encompasses all, while on the other, it is actually thought to be independent of all its features, emphasizing its non-agentive role. Thus, space appears in an abstract way, and it is understood that it is separate from all kinds of objects.³

We find the earliest examples of the exponential use of space in terms of location, territory, or surface in the records of Herodotus throughout history. Herodotus in his *History* not only describes wars, relations between states, characteristics of societies, customs and Decencies, but also tries to give the names, characteristics and even quantitative measurements of the places he visited.⁴ In Herodotus, space is closely related to distance. Another interesting point is the connection of dominating space with measuring space. A person who knows the art of measuring space is also a person who knows how to master it. Thus, it indicates that the place is also important from the point of view of politics. Subsequently, the prevailing view was that the term space would be more convenient provided that it is more aligned with nature. (Kılıç, 3-4).

In Greek philosophy, discussions about the nature of space were mostly carried out within the framework of fullness and emptiness (Kılıç, 3-4). Aristotle thought of nature as a form, and therefore considered motion as the realization of this form in matter. In other words, motion is the actualization, that is, the setting in motion of the potentiality present in matter. According to Aristotle, we should also keep in mind that this potential (kuvva) state does not completely lose its potential state when it becomes actualized. As long as the movement does not end, the change of form is

³ See: Plato, *Timaios*, trans.: F. Akderin, İstanbul: Say Yay., 2015; *The Timaeus of Plato*, Edited by R.D. Archer-Hind, London, 1888.

⁴ See: Herodotos, *Tarih*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Cultural Publications, 2012.

incomplete. From this perspective, it is possible to call a movement an incomplete act and an act an incomplete movement. For example, although going is incomplete, going is a completed act (Bolay, 71).

Aristotle suggests that there are as many forms of change as there are types of beings. Only if the categories are divided in the ore as attribute, place, relative, time, quantity, verb and passivity, can we say that there are three kinds of movements as attribute, quantity and space. The movement that affects quality is the movement of metamorphosis, while the movement that affects quantity is the movement of multiplication, decrease, growth and contraction. Movement according to space should be considered as a displacement movement (Ekşinar, 12). By defining space as the first non-moving boundary of the surrounding body (Aristoteles, *Fizik*, 155), Aristotle reduced the definition of space to the concept of the surface between the surrounding and the surrounded (Kaya, *Aristoteles*, 137-8). For this purpose, the three concepts that are considered as prerequisites for movement are discussed in the fourth book of Physics. These include location (*topos/place*, 1.-5. section), space (*kenon/void*, 6.-9. chapter) and time (*kronos/time*, 10.-14. section) The questioning style on these concepts is determined by a limited number of propositions as properties that any theory of space should explain:

- Space is what embodies the object in which it is a space,
- Space is not a part of the body,
- Space can be neither larger nor smaller than the object,
- Space is what the object can be separated from itself,
- Space should carry the upper and lower difference within itself. Of course, this is the assumption that forms the metaphysical basis for the theory of motion (Günaydın, 37).

Aristotle claims that no philosopher before him, except his master Plato, had a well-crafted question about place and a well-formulated answer, although it is accepted that there is such a thing as a place, according to him, what is a place? His master, who tried to ask and answer his question, was Plato (Kılıç, 19). He himself uses the concept of space (*topos*) in his work Physics in particular and does not develop a space theory. His is just a theory of space (*place*) or the theory of positions in space. However, since the Platonist and Democritoist views of space are not accepted by the thoughts of the Aristotelian system and the idea of empty space is not compatible with Aristotle's physics, Aristotle develops a theory of space only in space, excluding the unacceptable general understanding of space. The word *topos* refers to the presence of an object in a place in Aristotle, and *topos* has three meanings:

- Topos is something that is dynamic, vast, and difficult to comprehend,
- It's something that fills up like a container,
- And a place (Greek: stadion), to create, to mechanize.

Although comments can be made on space distinctions in this way, in short, space is the place that any object naturally holds and covers while moving, and its outer surface is in contact with the outer surface of another thing. According to this proposition, the place where something is located embraces and surrounds that thing (object) (Nalbantoğlu, 90). According to Aristotle, it is partly true that Hesiod thinks of chaos as the first object and that soil comes into being after chaos emerges as this view is based on the understanding that everything is in a place or space. Aristotle introduced various categories to define and classify existence, which played a critical role in both his philosophy of existence and his view of logic. The categories in question are ten: Substance, quantity, quality, relativity, space, time, location, situation, activity, passivity. Among these, *what* refers to the ore, *how many* refers to great quantities, *what kind of existence* refers to quality, *what is related* refers to relativity, *where* refers place, *when* refers to time, *how it is located* refers to its position, *in which environment* refers to what it is doing, what is being done, what is being done, and what is being done refers to passivity (Duralı, 43).

These categories were later reconsidered and re-evaluated by various philosophers such as Descartes and Kant. In his book *Categories*, where Aristotle deals with the subject of categories, he first discusses space while examining the other nine categories and highlights space as a continuous quantity: “Some of the quantities are discontinuous, some are continuous, and some are composed of parts that have positions within themselves relative to each other. Some of them are composed of parts that do not have a position. Discontinuous ones appear as numbers and words, and continuous ones appear as lines, planes and objects, as well as time and place (Greek topos) (Aristoteles, *Kategoriler*, 44-5). When examining quantities, Aristotle puts place in the first group by stating that some of them consist of parts that have a certain position relative to each other, while others are not determined in this way (Aristoteles, *Kategoriler*, 32). Determined quantities are essential quantities and have no opposites. Others are incidental. However, according to Aristotle, contrast for place is determined based on its distance: “However, especially in the case of place, the opposite of quantity arises, because since the center is at the furthest distance from the boundaries of the universe, the place towards the center is considered as below, while the above is considered as opposed to below. The definition of all the other opposites seems to follow from these; As a matter of fact, among the people of the same sex, those who are furthest from each other are called opposites” (Kılıç, 25-29). In Aristotle's *Physics*, every object - which must be a moving object - (Aristoteles,

Metafizik, 478) is in a space. Movement and space are two basic elements that must exist together. If there is movement, space must exist; if space exists, movement must exist (Haklı, 47).

There are two main reasons that reveal the importance of the place: First of all, everyone accepts that those who exist exist anywhere. The second is that the most general and foremost movement is relative to the ground (Kılıç, 29). Together with these, as a result of the criticisms made to the Aristotelian definition of space in the same period, the Stoic school adopted a different understanding of space and defined the space in which the body is located as the three-dimensional space covered by it. Similarly, as Aristotle pointed out, the definition of space as a three-dimensional entity necessitates the existence of an infinite void outside the realm. For this reason, the Stoics tried to prove the infinity of the void outside the realm by using original proofs as well as Archytas' argument (Günaydın, 48). Newton suggested that space should not be confused with objects found in it. According to him, there is an absolute space and space regardless of its content. His contemporary, Leibniz, on the other hand, put forward an opposite view and evaluated space not as any state of objects, but as a series of states that allow them to follow each other and the order of their possible coexistence. Dec. According to him, space is not an entity, but rather a relation. The whole of the relationships formed by the positions of objects and beings to each other are formed, and beings disappear (Usta, 26).

The famous German philosopher Immanuel Kant defines space as an a priori image of external objects that is formed in the mind and does not arise directly from sensation in the imagination. Kant tries to prove this claim in two stages: First, are time and space really not the result of experience, but necessary conditions applied by the mind to the senses? By asking the question, secondly, how is mathematics based on time and space possible? By asking the question. Kant bases his philosophy on time and space by answering these two questions (Ekşinar, 72). Bedia Akarsu expresses the process as follows in her article "Concepts of Space and Time in Kant": "Now, what are space and time? Are Democritus and his later descendants real beings, as Newton claimed? Or are they merely determinations of objects, as thought by Descartes, who proposed space as the essential attribute of matter and objects? Or, as Leibniz said, are the accidents inherent in objects even when they are not seen? Or are space and time things that are only related to the form of perception and therefore to the subjective structure of our soul (subjective here means having the same validity for all subjects) and without this structure we cannot attach these predicates to any object?" (Akarsu, 117).

Sigfried Giedion, considered the true historian of modern architecture (Tanju, 117), has defined space as an ideological space that contains the traces and signs of the dominant ideology. Another German philosopher, Martin Heidegger, conceived of

space as a place of interaction and experience. The one-sided interaction that occurs in the first turns into a two-way interaction in the second. In this way, space sometimes highlights the first, while in general it is the area where the interaction in Heidegger's definition takes place (Taşçı, 209). Heidegger, who proceeds by questioning the relationship between space and being, expresses that the answer to the question of what space is has not yet been asked to one side. "What does the language mean by the word space (space)?" Heidegger, who seeks an answer to this by asking the question, actually draws the framework of space. He answers this question as follows: "In this word, compilation and aggregation come into the language. This means cleansing, saving from the wild. Compiling and collecting reveals what is free, what is open for human habitation and residence." It is known that wherever there is compilation and collection, there will be a restriction. According to this description, the fact that a place can be defined as a space makes it necessary to have defined boundaries, that is, a framework. According to Nalbantoğlu, Heidegger's conception of space is as follows: "Space is an abstract category / concept, a hollow conceptual pattern unique to modern times. In the pre-modern and especially the earliest periods of human history, the existence of this abstraction was hardly needed. In summary, when we say space, we are talking about a category that is the product of recent periods, when things (die dinge) began to be objectified and represented mainly by the language of pictures and numbers in a new language world that began to appear roughly at the end of the Middle Ages" (Nalbantoğlu, 89) Finally, we can say the following: space does not mean anything on its own, so there is no such thing as absolute space. As Aristotle stated, space is an element that exists only with the objects and energies within it (Nalbantoğlu, 93; Taşçı, 208).

3. SPACE IN ISLAMIC THOUGHT

Translation movements, which have gained momentum since the third century of Hijri, were initially carried out with an eye on practical benefits such as medicine, astronomy and chemistry, but over time they continued as a wide-scale activity, including the fields of metaphysics, physics, psychology and ethics. Thus, a comprehensive translation movement took place and ultimately a significant part of the knowledge of the ancient world was transferred to the Islamic world (Günaydın, 49).

In Islamic thought, the concept of space forms an important part of the cosmological debates between the theological and philosophical traditions. The theologians who embraced an atomistic cosmology adopted the concept of space and expressed their views in this direction, except for some tendencies like the Mutazilite school originating in Baghdad. The discussions they engaged in on the subject of space, feeling the need to struggle with the Democritus-Ephltonist (*such as Abū Bakr Zakariyya*

al-Rāzī) and Aristotelian (such as *al-Fārābī* and *Ibn Sina*) ideas, made the theologians' views on the concept of void more detailed and specific. When we exclude partial exceptions, we see that Muslim philosophers were mostly Aristotelian in their views on space. Abū Bakr al-Rāzī, one of these exceptions, defended an atomist-Ephlatonic understanding of space. According to him, as an ontological principle, space is absolute because it is independent of the existence of the bodies that occupy it, infinite because it is eternal, and empty space (*halā*) because it provides space for mechanical relations between atoms. On the other hand, the space occupied by objects and conceivable only with the existence of the object should be called relative space (Kutluer, 28/551).

Since ancient times, there have been two basic theories that promised to explain the structure of the natural body, and which have also found their counterparts in Islamic thought. The first of these is the atomist theory, put forward by Democritus and his followers, which explains the object as the combination of particles moving in a vacuum in various forms. In the Muslim world, this theory was accepted by many theologians, especially the philosopher Abū Bakr Zakariyya al-Rāzī. The second theory is Aristotle's theory called hylomorphism. In this theory, the natural body is explained as a continuous structure consisting of two inseparable elements, namely the hue and the form. This theory, which was adopted by Peripatetic philosophers such as al-Fārābī and Ibn Sina, continued to be the dominant theory used to explain the structure of the natural body in the Islamic world for many years (Baga, 77-8).

Muslim philosophers, in general, focused on the concepts of space and motion before evaluating the term time. On the one hand, Peripatetic philosophers tried to explain motion by categorizing it, and on the other hand, almost all of them agreed that motion is the change of location of a body. In addition, they defined space as an encompassing entity. There are also those who argue that space is not as clear as motion and time (Ekşinar, 64-5). These discussions on space and emptiness mainly revolve around two issues: Firstly, the question of the existence or non-existence of emptiness, and secondly, the question of whether space is two- or three-dimensional, that is, its definition (Günaydın, 67). These philosophers thought that space gains meaning as long as it is occupied. According to this view, space is a mental volume that an object occupies and reveals its own dimensions but has no physical existence. On the other hand, time, as a concept that is constantly renewed and has no physical existence, is used to determine an intellectual fact. For example, when we say, "Let's meet at sunset", sunset is a spatial event that occurs at every moment and at different points on the spherical planet and is continuous. For example, when we say, let's meet at sunset, sunset is a spatial event that occurs at every moment and at different points on the spherical planet and is continuous. But from the point of view of our location, the sunset will occur at a time interval determined for us, and this will be a

temporal and mental comprehension of a spatial and physical event. From this point of view, it is understood that time and space are united in the realization of events, and that they do not exist separately from each other (Dündar, 60). All of these views found their counterparts and representatives in the Islamic world. The Peripatetic tradition of thought, which produced ideas by accepting the Aristotelian definition of space, tried to find a solution to the problem of the non-spatiality of the universe, one of the most important problems in this theory, with Ibn Sina. The atomist view, which represented a weak vein in classical Greek thought, was strongly defended by theologians in the Islamic world. Except for Mutazilite thought, the theologian atomists accepted emptiness and claimed that emptiness has no ontic existence (*ademī, mavhūm, itibarī*) as a natural consequence of their ontology consisting of substance and matter. The third view, also called Platonist in the Muslim world, actually belongs to Yahya al-Nahvī (*Philoponus*). This view was represented by some exceptional thinkers before Fakhr al-Dīn al-Rāzī, such as Abu Bakr Zakariyya al-Rāzī and Ebu'l-Berekāt al-Baghdādī. (Günaydın, 166).

al-Kindī's definition of space, accepted as the first Islamic philosopher, as the meeting of the final boundaries of the surrounding and the surrounded body, seems to have predetermined the Aristotelian line followed. According to al-Kindī, the ability of an object to leave its space or the same place to be occupied by someone else is an indication that the space has a reality that is not identical to the object that occupies space (Kutluer, 28/551). Since he considered that the concepts of space and *mutamakkin* (*object in space*) cannot be considered separately from each other, he found it impossible to have a space or an absolute void in which the object does not take up space. For this reason, al-Kindī denies the existence of an infinite void beyond the universe (Günaydın, 50-1). His views on the nature and definition of space are almost the same as Aristotle's views on this subject. In his treatise called *Fi Hudūd al-Eşya va Rusumiha*, there are two small definitions about space, one of which is understood to be his own definition, and the other, which begins with the phrase "*it is said*" and which he accepts. The first of these is that space is the boundaries of objects, and the other one is that space is the meeting of the final boundaries of what surrounds and what is wrapped (Kaya, *Kindi*, 180). It is quite obvious that both of these definitions are identical to Aristotle's definition of the boundary of the surrounding body and the surrounding body (Haklı, 50).

al-Kindī expresses the descriptions of space by some philosophers as follows: "According to some, space never exists. Some, like magenta, have said that it is an object. Some philosophers have said that he exists and is not an object. Aristotle, on the other hand, said that there is space and it is obvious." al-Kindī, who gives place to these views, tries to make a description of the place. According to him, the existence of the place is obvious and obvious. When there is a change in the body

in the form of increase, decrease or movement, they have to take place in something larger than the body and surrounding the body. This thing that surrounds the object is called space because sometimes it is possible to see air where the gap is located, and sometimes it is possible to see water where the air is located. In other words, when water enters a container, the air comes out, there is space left. But the place is not disrupted owing to any disruption in these. (Ekşinar, 23). Movement is divided into two forms of being in space, that is, in the form of displacement, and not being in space. While movement in space is a matter for every object, movement that is not in space consists of increasing, decreasing, becoming, deterioration and transformation movements (Ekşinar, 24).

According to al-Kindī, the infinite time before the desired point to be reached is equal to the infinite time after it. If the time from infinity to a certain point is known, it is imperative that the time extending from this known time to infinity is also known. However, this means that the infinite is finite and constitutes an impossible contradiction. If we cannot reach a certain time, we cannot reach the one before it, the one before it, and none of them forever. Since an infinite distance cannot be exceeded and is endless, in other words, there is no possibility of reaching a certain point because infinite time cannot be traveled. However, we can talk about the fact that a certain time actually exists. Therefore, we have to defend time not as a slice of infinity, but on the contrary, necessarily as a slice of finality. Depending on this, al-Kindī argued for the first time in our history of thought that time, space and movement, which are physical phenomena and measurements of the body on the one hand, and the body on the other, are connected and relative (Bayrakdar, 225-6).

In his treatise “*On the Finitude of the Body of the World*”, al-Kindī mentions four theorems about the existence of finitude and lists them as follows:

- Lengths of the same kind are called equal if one of them is not greater than the other,
- If a length of the same kind is added to one of two lengths of the same kind, their equality is broken,
- Two lengths of the same kind cannot be infinite if one of them is smaller than the other, for the smaller measures the larger or a part of it,
- The sum of two lengths of the same genus, each finite, must also be finite.

The conclusion we draw from these theorems is summarized as follows: Everybody that consists of a dual structure of matter and form, is limited in space and moves in time is finite, even if it is the body of this world itself. Since it is finite, it cannot be considered as eternal. Allah is the only one who is eternal and everlasting (Şerif,

2/245).

In Islamic philosophy, Ibn Sina is the only philosopher well-known for this original approaches to space and emptiness and whose views cover a wide range that can be directly compared with the views of other philosophers. Ibn Sina made satisfactory explanations about space and space in his works called *Simā al-Tabī'ī*, which is among the physics collections of *Shifa* along with *Kitab al-Nacat* (Haklı, 52). In these works, he drew attention to the phenomena of displacement and the replacement of one object by another, especially in order to reveal the ontological reality of space. According to this idea, the phenomenon of displacement indicates that there is a place that has been changed, while the phenomenon of one object being replaced by another indicates that there is a place left behind. These places, called spaces, exist independently of the substance of the object and its own qualities and quantities. Ibn Sina, who defines space as a surface that is the boundary of the surrounding body, not someone else's, criticized the alternative views excluded by this definition. Accordingly, space cannot consist only of matter and form as while the body leaves its place, matter and form do not separate from itself. According to him, views that describe space in terms of the three dimensions of the object or the dimensions of the void are wrong on the grounds that the dimension does not have the characteristic of being encompassing. For this reason, a surface that has width and depth but no depth can only surround an object as its space. According to Ibn Sina, all views that see the void as consisting of nothingness or absolute dimensions start from an erroneous view of corporeal existence because, due to many rational reasons, it is not possible to think of a space where there is no object. The relativity of space is not to the constitutive principles of the object called matter and form, but to the object consisting of these two principles. Due to the logical relationship between the object taking up space and the idea of space, an object that does not take up space cannot be considered, nor can a place without a body be considered. Therefore, vacuum is impossible in the universe. In addition to their space-occupying nature, objects are finite and their dimensions do not intertwine with the dimensions of another object (*tedahul*). The reason for this is that it is not possible for an object with infinite dimensions to neither move nor complete its rotation around its own fixed axis (Kutluer, 28/551).

In the context of examining the nature of space, it is possible to say that Ibn Sina tried to solve two basic drawbacks of the Aristotelian definition of space. The first problem is the recognition that the universe as a whole does not exist in space but has cyclical motion. Themistius tried to find a different solution by expanding the definition of space as the contact surface of the surrounding or surrounded object. Ibn Sina strongly rejects this definition, implying that a single object could have two spaces. According to him, the first problem is actually a manifestation of a more fundamental issue found in Aristotelian physics. Although the space does not change in circu-

lar motion, the question of how the motion occurs has never been explained within the framework of Aristotelian physics. It is possible to say that Ibn Sina solved this problem by defining linear and circular motion (*vaz'i*) not as two separate types of spatial motion, but as two separate types of motion that are independent of each other. The second fundamental problem of Aristotelian space is that some objects that are actually motionless are considered to be mobile in some cases. The reason for this is that movement is defined as moving from one place to another under normal conditions. When other objects covering a motionless object move, the space of the object, which consists of a surface, will constantly change and the object will be considered moving. In order to avoid this contradiction, Ibn Sina brings different records to the surfaces that can be spaces and states that the space can be a single surface or it can be composed of more than one surface. In other words, parts of the geometric surface surrounding the space may belong to more than one object. To give an example, the space of a stone lying on the ground is the sum of the upper surface of the soil contacting it from the lower side and the inner surfaces of the air contacting it from the other sides. Sometimes it is possible for some of these surfaces to be active and some to be calm. It is also possible for all surfaces to perform cyclic movements around the object even when it is at rest (Günaydın, 53-54).

Apart from his views above, Ibn Sina also expresses the following thoughts: If any surface does not surround an object, we cannot talk about a space situation. If the surface surrounds the object, it is the end of space and the entity covered. Arguing that the surface that covers space may not always be static, but sometimes it is mobile, Ibn Sina states that if the thing covered is mobile, the space that covers it may also be mobile to adapt to it (Dündar, 66).

Stating that there are two common definitions of space: the thing that the object determines and the thing that surrounds the object, Ibn Sina states that the second definition is especially preferred by philosophers and that they look for four conditions for something to be a place:

- The object must be in the space,
- The object must be able to leave that place,
- While there is an object in a place, another object should not be there at the same time,
- When an object leaves a space, the space should not leave with that object and other objects should be able to be there (Haklı, 54). The greatest evidence of those who claim that “space has a reality separate from the object” is the observation that after something in a place leaves that place, another object arrives there; This situation shows the existence of movement (Haklı, 55).

According to Ibn Sina, if a surface does not surround any object, then it is impossible to talk about space. If the surface surrounds the object, space is also the end of the embodied entity. In this case, Ibn Sina argued that the covering surface as a space cannot always be stationary, sometimes it can be mobile, and claimed that if the covered thing is mobile, the space covering it can also be mobile by adapting to it (Dündar, 66).

The Andalusian Muslim philosopher Ibn Rushd begins to study the space problem by emphasizing the ontological reality of space. If we can speak of space as the personal predicate of an object -which it is- it is inconceivable that the object in question is spaceless. Although the earth is not larger or smaller than the covering object, space is in a state of reality that is different from the object, but surrounds it. What is meant by space is not the place that an object shares jointly with other objects, but on the contrary, its real place. Since the embodying-embodied relationship in this way is in question up to the limits of the corporeal realm, it cannot be argued that space is a dimension or an empty space in which the surfaces are separated from itself. According to Ibn Rushd, relative to the concept of movement, it is possible to define space as the encircling boundary where movement takes place and ends (Kutluer, 28/552).

Ibn Rushd divides existence into two in the form of what is and is not movement within its structure. Thus, the entity that has movement within it is associated with time. On the other hand, the being that does not have movement in its body has divine characteristics. There can be no temporal before or afterness for this being because it is without before and without after. In this context, the reason for an entity that has movement in its structure is actually an entity that does not have movement in its structure. Time cannot interfere in any way with an entity that does not contain movement in its body. In this way, an entity that does not accept movement in terms of its ability to exist rather than a temporal priority comes before an entity that has movement within it. Time is a concept that consciousness comprehends with reference to movement. However, Just as the motionless beings defy any relation with time, time and motion could not be thought as distinct from each other. Ibn Rushd defines the concept of moment as the beginning of the future and the end of the past, making it the common denominator of both concepts of time. According to him, the present, that is, the time we are in, exists invariably between the future and the past and must exist. Therefore, it is impossible to conceive the present without a past (Dündar, 68-9).

Aristotelian thought had a significant influence on Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Günaydın, 34). Razi thought that time could only be known through reason and embodied all that is known and unknown given that it could not be associated with any sense and does not have any material structure, an approach that is reminiscent of of the statements in Timaios. (Günaydın, 60). In Mabāḥis al-Mashrikiyya, al-Rāzī lists

three short proofs, or more accurately, warnings (tanbih), which he cites from Ibn Sina and whose origin is also found in Aristotle's *Physics*. Although Aristotle had defined four different types of motion, he had considered the change between places (*ayn*), which is called transmigration, as motion in the real and general sense. The same idea, later expressed in more systematic language by Ibn Sina, is summarized by al-Rāzī. According to him, the change in the category of place is a necessary and sufficient reason for the existence of motion without any change in substance or other categories such as quantity and quality. In this regard, the first argument is that the category of place, which consists of the relation of substance to space, directly necessitates the existence of space. The second evidence is that the phenomenon of displacement is fixed by experience so that if it is observed that after an object leaves its place, another object can be found in its place, the intellect judges that objects come and settle in succession and that there must be an existence separate from their essences. This common position shared by the bodies (*mushtaraq mavda intiqal*) is the place itself. The third argument is based on the fact that up and down are necessary knowledge. Following Aristotle, Avicenna stated that natural motion reveals that these directions are absolute, whereas al-Rāzī made no reference to the theory of natural motion. The reason for this is that the existence of space is clear and comprehensible (*badihī*), which Avicenna tries to show with evidence and al-Rāzī clearly states. If a knowledge is clear and comprehensible; there is no point in putting forward theoretical proofs for it. The best that could be done is to remind the reality to those who reject it. As al-Rāzī states, if one accepts that the existence of space is a theoretical knowledge, it would be possible to raise different doubts against these evidences, so "the premise means that the knowledge of the existence of space should be understandable" (Günaydın, 85). Al-Rāzī, who analyzed all the arguments put forward in the debates that took place around the two views of *satih* (Aristotle) and *bu'd* (Plato) throughout the history of the concept of space, eliminated the weak arguments of both sides, and also showed that some strong criticisms could be constructed and put forward against both views and thus were not decisive in the debate (Günaydın, 167).

Al-Fārābī, called Muallim al-Sānī, did not deviate from the Peripatetic line of thinking in matters such as motion, the concepts of time and space, and the structure of the universe (Kaya, *Farabi*, 12/ 150-1). He counts space among the types of categories and describes it as "the presence of something surrounding it on the surface of the thing signified. (*Some of the categories*) construct what the thing signified is (*essence*), some construct where it is (*place*), some construct when it is in the past or future (*time*), and some construct that there is something surrounding it on its surface (*space*)" (Kılıç, 48).

Al-Fārābī makes the definition of space more specific. According to him, the inner

surface of the enclosing body and the outer surface of the enclosed body are called space. Since there is nothing beyond the universe that surrounds it from the outside, it is impossible to talk about the universe having a space. Referring to Aristotle's concept of natural space, al-Fārābī emphasizes that there is no fullness or emptiness beyond the universe (al-Fārābī, *Uyūn*, 65). Nevertheless, according to al-Fārābī, the real concept that completes the essence of space is the encompassing boundary. When the concept is viewed from the perspective of category logic, the answer to the question of where it is, for example, at home, may not always be in accordance with the definition of space as an encompassing surface. As a matter of fact, one who is at home is not surrounded by the house. This is because the relation between the encompassing and the encompassed, which is meaningful in terms of natural philosophy, is not always the same as the relation between the place and the occupant of the place as a category of logic (Kutluer, 28/ 551).

When we consider al-Fārābī's definition of space as the inner surface of the enclosing body and the outer surface of the enclosed body (Dündar, 64), we see that his understanding of space differs from Aristotle's understanding of space with minor differences. While Aristotle defined the boundary between the encompassing body and the encompassed body as space, al-Fārābī, despite knowing the term boundary in Aristotle's definition of space in his *Physics* (*Simā al-Tabī'ī*), defined space as encompassing the thing. Accordingly, space encompasses the thing and therefore the thing is encompassed by space (Fārābī, *Harfler*, 29). In al-Farabi's *Uyūn al-Mesāil*, after defining space as the surface of the encompassing body and the surface of the encompassed body, he argued that there is no absolute emptiness, that the simple bodies in the realm have only one space, and that there is no emptiness and fullness beyond the spherical realm composed of simple bodies (Fārābī, *Felsefe*, 210). It is clear from these explanations that since there is no absolute void and there is no body encompassing the universe, the universe is both limited and there is no void or fullness beyond it (Haklı, 52).

Al-Fārābī emphasizes that the universe was created as a whole in a space in which the concept of time cannot be mentioned, in a state of continuous formation and decay. He states that celestial bodies, like the sphere we live in, are formed in a time that is the result of the movement in the created universal whole, and from this point of view, it is understood that conscious beings living in space feel time and that space itself is outside of time (Dündar, 63). From this point of view, al-Fārābī's ontological perspective on space is very similar to al-Kindī's (Dündar, 64). According to him, the category of space is the attribution of an object to its own space. This category is not space itself, nor is it a combination of object and space. In short, this category is the category that answers the question "where is it?". For example, when it is said that it is in the school, the category of space is not the school itself, but what is un-

derstood from the answer “it is in the school” as here, too, it expresses the relation to the school (Ekşinar, 31).

Al-Fārābī states that space is divided into two:

- The actual space. As an example of this, expressions such as at home, at school, etc. can be said.
- Relative space. Expressions such as above, below, at the top, in the middle, behind, to the left can be given as examples.

Any object is either in relative space or in actual space (Çapak, 129).

In connection with space, al-Fārābī defines motion as the displacement of a body. The movements of celestial bodies are non-moving (vad’i) and circular. The movement of beings subject to creation and dissolution, on the other hand, depends on space (Fārābī, *Uyûn*, 67; Fārābī, *Felsefe*, 210; Aydın, *Metafizik*, 191). Circular movements are not like other movements; therefore, time occurs only in the movements of these celestial bodies. From this sentence, we understand that he argues that time depends on motion. If there is motion, time begins with the beginning of motion; therefore, time ends with the end of motion (Ekşinar, 30). Al-Fārābī forms his ideas on motion under the influence of Aristotle and considers motion in two different categories: celestial and terrestrial (Dağ, 31).

According to Ibn Arabī, another Muslim philosopher, time and space are an infinitely vast container for all phenomena. (Yusuf, 55). In his understanding, there is no physical time and space. From this perspective, it can even be concluded that time and space do not have an abstract existence, that these entities are just an illusion, and that this illusion is perceived only as a human delusion or fantasy. Although it can be concluded that the concepts in question do not have a concrete or abstract existence, it is not easy to deny this since we are constantly intertwined with these concepts in daily life. Considering that the existence in the universe consists of a single entity in the light of Ibn Arabi’s concept of unity in mystical existence, it can be concluded that time and space cannot be considered as separate entities (Dündar, 72-73). Arguing that time does not actually exist, Aristotle also thinks like Ibn Arabi. He expresses that time is a product of human thought in his work *Physics* with the following words: “Time consists of two parts, one of which came into existence. This first piece that existed has passed away, that is, it has passed. The other part does not exist yet. So it’s in the future. So how can something come into being from something that hasn’t existed yet?” He made statements supporting Ibn Arabi’s ideas (Lettinck, 348). According to Aristotle’s idea, in order for something to exist, it must exist now. However, Aristotle argued that *now* cannot be considered as a moment in the concept of time, but can only be a point on the timeline (Dündar, 73). However,

according to Ibn Arabi, although the circle consists of points, the point is not a circle. In this context, time is the sum of consecutive moments, and it can be inferred that a single moment cannot be time. According to Ibn Arabi, everything needs God not for its own essence, but for its existence. The existence of being in time and space is a momentary existence. In the concept of moment, there is no existential continuity. Ibn Arabi argued that in order for the being to experience its existence, it must first exist in a divine consciousness. For this reason, existence exists in the knowledge of the creator before it exists, that is, it continues its existence in a divine layer before existing in a temporal and spatial coordinate in the universe (Dündar, 75).

According to Ibn Arabî, space exists. Existing space is the answer to the question ‘where?’ and is defined by settlement. According to Ibn Arabî, time is counted by breaths that correspond to movement, motion and repetition. Ibn Arabî explains the settlement, that is, the spatial expression created by these breaths that return to their origin due to their circular characteristic, with the word *istiva*. Although the Turkish equivalent of *istiva* is sitting on a throne, according to Ibn Arabî’s ontology, it is perceived as settlement, and God’s *istiva* in the heavens and the earth actually means that He has the sovereignty of the heavens and the earth. In this context, the word that corresponds to concepts such as sitting on a throne, which is said to establish dominance or rule in a place, is associated with the concept of space. According to Ibn Arabî, there is a difference between place and space. The one who is settled in space is asked the question, ‘Where? According to him, while the act of settling belongs to the place, the thing in the place can be separated from the place. According to this opinion, God can be in space but not in place. It can be said that ‘consciousnesses settled in a place experience that place together with its time-space elements (Dündar, 76-7).

According to Ibn Arabî, if time is understood through movement, movement needs space to be realised. In this context, the physical space, which is known today as three-dimensional - six-dimensional according to Ibn Arabî - determines the directions of movement (Dündar, 77-8). Ibn Arabî shapes the ontology of time-space with the principle of ever-renewing creation and states that successive events and movements should be compared with the concept of time. According to him, for a being to have a physical reality, movement must be observed in its existence. In this framework, Ibn Arabî states that time and space do not exist in reality at the same time: ‘Time and space are the result of physical objects. But time is an imaginary thing that cannot exist on its own. When we ask the question ‘When?’ it is shown to us by the movement of the celestial spheres and the inhabited things. Therefore, time and space do not exist in reality. According to these explanations, there is no physical time and space in Ibn Arabî’s understanding. One can even conclude that time and space do not even have an abstract existence, that these entities are only an illusion,

and that this illusion is perceived only as a human delusion or fantasy. Although it can be concluded that these concepts do not have a concrete or abstract existence, it is not easy to deny this, according to Ibn Arabī, since we are constantly pre-occupied with these concepts in daily life (Dündar, 72-3). In the light of these definitions, Ibn Arabī shaped his ontology of time-space with the principle of ever-renewing creation. However, daily habits cannot comprehend the aforementioned ever-renewing creation. According to him, the concept of distance in space is not a created concept and is impossible. Physical objects do not travel distance; they can only be in one place at one moment of existence and in another place at another moment of existence. According to Ibn Arabī, it is understood that there can be no distance between the starting and ending points of the movement of the object in the moment, which is the smallest unit of time (Dündar, 78-9).

In Ibn Arabī's philosophy, the concepts of time and space are mutually reciprocal and both are described as non-existent entities that have no external existence. The following words belong to him: 'Time and space are appendages of the natural body. Time is a non-existent thing that has no external existence. It is revealed by the movements of the celestial spheres and the movements of the spatialised when the question of when is attached to it. Therefore, space and time have no external existence (Özkan, 76).

Finally, we would like to mention two important authors. The first of these is Ikhwān-Safā. Although he seems to have an Aristotelian understanding of space, his analyses of space and time are not clear enough.⁵ Al-Ghazālī, on the other hand, states that the spatial dimension depends on the body itself and the temporal dimension is subject to motion. In other words, the extension of the dimensions of matter constitutes space and the continuation of its motion constitutes time. Although the universe we live in has certain dimensions and an end, there is no separate space outside the universe. Moreover, since the concept of time is created together with the universe, there can be no concept of time before the universe (Gazzâlî, 35).

CONCLUSION

As can be understood from the above lines, the concept of space was discussed in a wide range of dimensions both in the pre-Islamic period and by Muslim philosophers. In fact, it is possible to see this discussion as one of the elements of a multi-dimensional discussion platform. It is possible to see this discussion as one of the elements of the multidimensional discussion platform. The concept of space, which refers to place, home, dormitory, space, and space, finds expression around three main views: the approach of those who interpret it as a container or reservoir,

⁵ See: İhvân-ı Safâ Risâleleri I-IV, Edit: A. Kahraman, (Trans.: The Board), İstanbul: Ayrıntı Publications, 2012.

the relational view of space, and the multidimensional view of space, which suggests that space and things complement each other. Space is one of the important elements of the universe and it is impossible to think of the universe independently of it. In traditional thought, any attempt to analyse the universe is invariably accompanied by speculation on space . While Plato was trying to explain how the universe was formed and its basic principles, he also questioned what space was. In his History, Herodotus not only described the wars fought, state relations, characteristics of societies, traditions and customs, but also attempted to give the names, characteristics and even quantitative measurements of the places he visited. In his work on categories, Aristotle deals with space while analysing the other nine categories and views it on a continuum . In Islamic thought, al-Kindī's definition of space as the meeting of the final boundaries of the encompassing and the encompassed body seems to have had a particular impact on Aristotelian thinking. According to al-Kindī, the fact that an object can leave its space or the same space can be occupied by another object shows that space has a reality that is not identical with the object occupying space. Avicenna, who defined space as the surface that is the boundary of the encompassing body and not of another, criticised the alternative views that this definition excluded. Averroes, on the other hand, began to examine the problem by emphasising the ontological reality of space. If we can speak of space as the essential predicate of the body, which it is, then the body cannot be thought without space. Although it is not larger or smaller than the body that occupies space, space is a reality that is different from the body and encompasses it. Al-Fārābī's definition of space is more specific. According to him, the inner surface of the encompassing body and the outer surface of the encompassed body are called space. According to Ibn Arabī, time and space are concepts that exist beyond being the basic elements of nature. Existing space is the answer to the question 'where?' and is defined by settlement. Today, we are obliged to examine space not only as a metaphysical concept, but also as the earth and the world, and even to feel responsible for it. Because forgetting the earth is actually forgetting time and space (Kılıç, 5).

REFERENCES

- Ağarı, Murat, “Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?”, *Karabük Journal of Turkology*, Volume/Issue: 6-1 (2023), p. 123-148.
- Ağarı, Murat, “Zamanın Anlaşılabilirliği: Hareket-Zaman İlişkisi”, *Karabük Journal of Turkology*, Volume/Issue: 6-2 (2023), p. 1-29.
- Akarsu, Bedia, “Kant’da Mekân ve Zaman Kavramları”, *Felsefe Arkivi*, Issue: 14 (August 2014) p. 108-122.
- Aristoteles, *Fizik*, trans.: P. Mughal, YKY Publications, 2019.
- Aristoteles, *Kategoriler-Önergeler*, trans.: F. Akderin, İstanbul: Say Publications, 2017.
- Aristoteles, *Metafizik*, trans.: A. Arslan, İstanbul: Social Publications, 1996.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul, 2003.
- Baga, Mehmet Sami, “The Existence and Minerality of the Species Image: An Evaluation Centered on the Tradition of Wisdom”, *International 14. And 15. Proceedings of the Symposium on Philosophy, Kalam and Sufism in the Islamic Thought of the Century-I*, AYBU Publications, Ankara 2020, pp. 76-90.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Publications, 2016.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, 2005.
- Bozdoğan, Selim-Sedat Benek, “An Evaluation on the Theoretical Foundations of the Concepts of Space and Place in Modern Geographical Thought”, *Journal of Geography*, Issu: 43, (January 2022), pp: 177-195.
- Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, Ankara, 2006.
- Dağ, Mehmet, “Two Works of Farabi”, *19 Mayıs University Journal of the Faculty of Theology*, 14/14-15 (June 2003), pp. 17-87.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Bookstore, 2010.
- Dündar, Zeynel, *Doğu Kültüründe Zaman Algısının Mekân Biçimlenişine Etkisi*, Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Ankara 2017.
- Ekşinar, Havva, *Meşşai Filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması*, Fırat University, Institute of Social Sciences, Elazığ, 2008.

Fârâbî, *Harfler Kitabı-Kitâbu'l-Hurûf-*, trans.: Ö. Türker, İstanbul: Litera Publications, 2008

Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil-Felsefî Meselelerin Kaynağı-*, trans.: Ş. Gürel, İstanbul: İnsan Publications, 2020.

Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, trans.: M. Kaya, Felsefe Arkivi, Issue: 25, Y: 1984, pp: 203-212.

Günaydın, Salih, *Fahredden er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul, 2013.

Haklı, Şaban, “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Journal of the Faculty of Theology of Hittite University*, 2007/2, 6/12, pp. 41-58.

Heredotos, *Tarih*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Cultural Publications, 2012.

İhvân-ı Safâ Risâleleri I-IV, Edit: A. Kahraman, (Trans.: The Board), İstanbul: Ayrıntı Publications, 2012.

İmam Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, trans.: B. Karlığa, İstanbul: Çağrı Publications, 1981

Kaya, Mahmut, “Farabi”, *The Encyclopedia of Islam of the Religious Foundation of Türkiye*, 12/150-1.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.

Kaya, Mahmut, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Kalsik Publications, 2013.

Kılıç, Elife, *Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi*, İstanbul University, Institute of Social Sciences, İstanbul, 2011.

Koç, Yalçın, “Mekan ve Nesne”, *Felsefe Arkivi*, Issue: 29 (July 2013), pp: 13-20.

Korkmaz, Ramazan, *Yazınsal Okumalar*, İstanbul: Kesit Publications, 2015.

Kutluer, İlhan, “Mekân”, *The Encyclopedia of Islam of the Religious Foundation of Türkiye*, 28/550-552.

Lettinck, P., *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World- With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics-*, Leiden, 1994.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, “Nedir Mekân Dedikleri?”, *Zaman-Mekân*, Preparing for Publication A. Şentürer-Ş. Ural-Ö. Berber-F. Uz Sönmez, pp. 88-107.

Özkan, Hatice, *Muhyiddin İbni Arabî’de Zaman Kavramı*, Kırklareli University, Institute of Social Sciences, Kırklareli, 2019

Platon, *Timaios*, trans.: F. Akderin, İstanbul: Say Publications, 2015.

Sekman, Ayşegül, *Mustafa Kutlu’nun Mekân Algısı*, YTU, Social Sciences Institute, İstanbul 2013.

Şerif, Mian Muhammad, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1-4, İstanbul, 1990.

Tanju, Bulent, “Modern Mimarlığın “Gerçek” Tarihçisi: Sigfried Giedion”, *Arredamento Mimarlık*, January 2001, pp. 41-47.

Taşçı, Hasan, “Gazâlî’nin Hareket Felsefesinin Mekâna Yansıması: Sınırlandırılmamış Doğa”, *EKEV Academy Journal*, Y: 25, I: 87 (Summer 2021), pp: 205-216.

The Timaeus of Plato, Edited by R. D. Archer-Hind, London 1888.

Türkçe Sözlük 1-2, Ankara: Publications of the Turkish Language Association, 1998.

Usta, Gülay, “Mekân ve Yer Kavramlarının Anlamsal Açından İrdelenmesi”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication (TOJDAC)*, January 2020, 10/1, pp. 25-30.

Yusuf, Muhammad Hacı, *İbnü’l Arabî Zaman ve Kozmoloji*, trans.: K. Filiz, İstanbul: Nefes Publications, 2024.

EXTENDED SUMMARY

Mekânın dil kurgusunun önemli unsurlarından birisi olduğu konusunda şüphe yoktur. Öyle ki, fiil dediğimiz temel unsurun geçişli ya da geçişsiz olmasına tesir edebilecek derecede etkisi bulunmaktadır. Bu açıdan mekân unsurunun gerek Batı düşüncesi nazarında ve gerekse İslâm düşüncesi ekseninde işgal ettiği yeri bilmenin önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira mekân kavramı sadece *cümlede eylemin gerçekleştiği yerden* ibaret değildir. Varlıkta işgal ettiği pozisyonun dışında uzayda kapladığı yer ve boşluk ile olan diyalogu da dikkate alınmak durumundadır. Gerek Batı düşüncesinde ve gerekse İslâm düşüncesinde mekân kavramı çoklu düşünme sentezinin unsurlarından birisidir. Müslüman filozofların eserlerine bakıldığında mekânın işgal ettiği yeri görmek imkân dahilindedir. Aristo mekân konusunda belirleyici olmuştur. Gerek kendi döneminde gerek kendisinden sonra Batı düşüncesinde ve gerekse Meşşâî felsefede Aristo'nun baskın düşüncelerine rastlamaktayız. İslâm düşüncesinde zaman hem somut hem de soyut haliyle işlevsel bir bütünlük arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızın Batı düşüncesi çerçevesinde Aristo temel inceleme alanımızı oluşturmuştur. Aristo dışında Platon da düşüncelerini mercek altına aldığımız bir diğer Yunan düşünürdür. İslâm dünyasına geldiğimizde, doğal bir refleks olarak mekân konusundaki düşünceleri vermeye Kindî ile başladık. Ardından İbn Sînâ, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî, Fârâbî ve İbn Arabî'nin görüşlerine çalışmamızda yer verdik. Bu belirlemeyi yaparken filozofların eserlerinde mekâna verdikleri önemi dikkate almaya çalıştık.

Mekân sözcüğünün Arapça *kevn* kökünden gelmesi, bu ontolojik yaklaşımı desteklemektedir. Kevn, Ferit Devellioğlu'nun sözlüğünde *olma, var olma, varlık, vücut bulma* anlamlarına gelir. Aynı kökten türemiş *kevineyn, cismani ve ruhani alem, kevnî, acunsal, kozmik, kâinat, var olan şeylerin cümlesi, yaratıklar, mevcut olan, varlık (being, to on), tekevün* ise *var olma, meydana geliş, oluş* anlamları taşır. Etimolojik açıdan *mekân*'ın *kevn*'den türemesi, kelimenin mevcut yapısı içerisinde ontolojik bir söylem taşıdığını göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde geçen mekân kelimesi gündelik dildeki manasıyla nesnelere veya kişilerin bulunduğu yeri ifade etmektedir. Sözlüklerde mekân ve yer kavramlarının kullanılma biçimleri farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde mekân şu şekilde açıklanmaktadır: *Yer, bulunulan yer, ev, yurt, uzay, fezâ*. Üç madde dört farklı anlama göndermede bulunmaktadır: *Toprak, konum, adres ve boşluk*. Sözlükte mekâna dair üç maddenin vurgu yaptığı anlamalar (toprak, konum, adres ve boşluk) yer kavramı için de geçerlidir.

Mekân tarihini hatırlayamadığımız kadar geçmişe dayanan ancak her zaman bu kavramla değil de yer, yeryüzü, toprak, bölge, dünya, hatta günümüze daha yakın zamanlarda uzay, uzam, yayılım olarak kullanılan anlayışın boyutlarını göstermektedir. Bu sebeple mekân, var olanın bulunduğu yer ile diğer varlıklarla kurulan ilişki

alanı olarak tanımlanabilir. Sözlük anlamı olarak, yer, bulunulan yer, ev, yurt anlamlarında kullanılmakta olan mekân insan ve diğer canlıların hareketine izin veren veya kısıtlayan yerdir. Gerek harekete izin verme gerekse kısıtlama önce bireyi, sonra da mekânın içinde gelişip olgunlaşan toplumu, biçimlendiren birer etkidir. Kent ve toplumun makineleştirildiği modernizmde mekân, hacim, boyut ve ışık ile açıklanmaktadır. Mekân konusunda üç temel yaklaşım vardır. Birincisi, mekânı kap ya da hazne olarak yorumlayanların yaklaşımıdır. Bu görüşe göre, mekân, içine bir şeyler yerleştirilinceye kadar boş bir kap olarak var olur. Mekânın içine bir şey konulsun veya konulmasın, var olan bir şeydir. Bu çerçevede bazı düşünürler, kap ya da hazne olarak mekânın sonsuz olduğunu yani dış sınırlarının bulunmadığını söylerler. Bazı düşünürler ise mekânın sonlu olduğunu savunurlar. İkinci yaklaşım, bağıntısal mekân görüşüdür. Bu görüş, mekânın yalnızca birlik var olan şeyler arasındaki dışsal bir bağıntı olduğunu söyler. Buna göre, mekân, aralarında hiçbir şey olmadığına var olanlar arasındaki şeydir. Şeyler var olduğunda mekân da onlar arasında var olur. Ancak şeyler var olmadığı zaman, aralarındaki mekândan da söz edilemez. Üçüncü yaklaşım ise, mekânı ön plana çıkarır. Kap olarak mekân görüşüyle, bağıntısal mekân görüşünün bir sentezini yaparak, mekân ve şeylerin birbirlerini tamamladığını öne süren *çok yönlü mekân* görüşünü savunur. Mekân, mutlak boşluk denilen halâ ve cismin işgal ettiği farz edilen hacim anlamında kullanılan *heyyiz* kavramıyla kavramsal bir ilişki içindedir. Mekân hakkındaki tartışmalar daha çok *boşluk (halâ)* ve *doluluk (mela)* kavramları etrafında olmuştur.

Geleneksel düşüncede evrene yönelik her inceleme girişimi mekân ve yeri gündeme getirmiştir. Çünkü tarihsel süreçte doğa, insan ile doğa ve toplum ile doğa arasındaki ilişkilerin anlaşılmasında, mekân ve yerin önemine her daim vurgular yapılmıştır. Mekân Hesiodos'un da belirttiği gibi her şeyden önce gelmesi gereken şeydir. Fakat yine de Hesiodos'ta mekân anlayışı çok açık ve net değildir. Pitagorasçılar ise varlığın temeli olarak gördükleri sayıları mekânlı düşünmüşler, ancak asıl olarak sayılar ve bu sayıları ayıran boşluğu temele almışlardır. Pitagorasçılardan Arkütas, mekânı etrafıca ele almış ve sonlu evren anlayışına da önemli eleştirilerde bulunmuştur. Sonrasında mekân boşluk ile ilgili olarak gündeme gelmiş ve Elea Okulu varlığı bütün olarak görüp boşluğu yadsırken, Atomcular ise asıl olarak atomları ve bu atomların içinde hareket ettiği boşluğu savunmuşlardır. Aristoteles ise bu şekilde rastlantısal olarak atomların bir araya gelip cisimleri oluşturmasını eleştirip yerine amaçlılık ilkesine dayalı bir evren sistemi önermiştir. Yine Aristotelesçi anlayıştan önce Platon'un mekânı kap gibi düşünmesi ve bunu bazen bir yatak gibi her şeye dayanak olmasını bazen de bir kokulu merhem gibi her şekli almaya müsait olmasını hatırladığımızda, Aristoteles hocasının mekânla ilgili bu görüşlerinden etkilenmiş olmakla beraber kendisi oldukça farklı bir mekân anlayışı ortaya koymaktadır. O hocası Platon'un mekânı ve maddeyi bir tuttuğunu bildirmekte, oysa mekânın maddeden farklı olduğunu açıklamaktadır

Antik Grek düşüncesinde mekânla ilgili ilk açıklamalara, büyük bir metafizikçi sayabileceğimiz Parmenides'in ontolojisinde rastlamaktayız. Hocası Xenophanes, Tanrı ile alemin bütünlüğünü savunan panteist bir öğreti ileri sürerken bunu daha da geliştiren Parmenides, bütün varlıkları tek bir varlığa indirgeyen monist bir öğreti ileri sürmüştür. Bu öğretiye göre sadece tek bir varlık vardır; duyularımızla evrende gördüğümüz çokluk sadece bir görünüşten ibarettir. Bu öğretiyi biraz daha açacak olursak, varlığın karşısında yokluk bulunmaktadır; sadece varlık vardır. Yokluk, yoktur ve hiçbir şekilde düşünülemez. Varlığın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Aynı şekilde varlık ne bir başka varlıktan ne de yokluktan meydana gelir. Varlık, bölünmez, hareket etmez. O, sadece kendisiyle özdeştir. Düşünce ile varlık birbirinden farklı şeyler olmayıp aynı şeylerdir. Eski Yunan felsefesinde mekânın mahiyeti hakkındaki tartışmalar daha ziyade *doluluk-boşluk* kavramları etrafında olmuştur. Aristo, tabiatı form olarak kabul eder ve bundan dolayı hareket, bu formun maddede gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle hareket, maddede bulunan mevcut kuvvenin fiiliyata geçmesidir. Aristo'ya göre bu potansiyel halinin fiili hale gelmesiyle, potansiyel durumunu tam olarak kaybetmediği bir mahiyete sahip olduğu hususunu gözden kaçırmamalıyız. Hareket sona ermedikçe şekil değiştirme tamamlanmamış demektir. Harekete tamamlanmamış fiil, fiile ise tamamlanmamış bir hareket diyebiliriz. Mesela, gitme tamam değildir, fakat gitmiş olmak tamamlanmış bir fiildir. Aristo, varlık türleri kadar değişme çeşidi olduğunu söyler. Yalnız kategoriler cevherde, nitelik, yer, nispet, zaman, miktar, fiil ve edilgenlik olarak bölünürlerse nitelik, miktar ve mekân olmak üzere üç çeşit hareketin var olduğunu söyleyebiliriz. Niteliğe tesir eden hareket, başkalaşma hareketidir. Niceliğe tesir eden hareket, çoğalma, azalma, büyüme ve küçülme hareketidir. Mekâna göre hareket ise yer değiştirme hareketidir. Aristo, mekânı *kuşatan cismin devinimsiz ilk sınırı* şeklinde tanımlayarak mekân kavramını kuşatan ve kuşatılan arasındaki yüzey kavramına indirgemmiştir. Bu amaçla hareketin ön şartı olarak görülen üç kavram *Fizik*'in dördüncü kitabında tartışılır. Bu üçlü ve onlara ayrılan bölümler sırasıyla *mekân (topos/place, 1.-5. bölüm)*, *boşluk (kenon/void, 6.-9. bölüm)* ve *zaman (kronos/time, 10.-14. bölüm)* kavramlarıdır.

Hicri üçüncü asırdan itibaren ivme kazanan tercüme hareketleri, başlangıçta daha çok tıp, astronomi ve kimya gibi pratik faydaları gözeterek yapılmakla birlikte, zamanla metafizik, fizik, psikoloji ve ahlak alanları da dâhil olmak üzere geniş çaplı bir faaliyet olarak devam etmiş ve nihayetinde Antik dünyanın birikiminin önemli bir kısmını İslâm dünyasına aktarmayı başarmıştır. İslâm düşüncesinde mekân kavramı kelâm ve felsefe geleneği arasındaki kozmolojik tartışmalarda önemli yer tutar. Atomcu bir kozmolojiyi benimseyen kelamcılar, Bağdat Mu'tezile okulu gibi bazı eğilimler dışında boşluk kavramını benimsemişlerdir. Mekân konusunda Demokritosçu-Eflatuncu (*Ebû Bekir Zekerîyya er-Râzî*) ve Aristocu (*Fârâbî, İbn Sînâ*) fikirlerle mücadele etme gereği duyarak giriştikleri tartışmalar, kelamcılarının boşluk kavramıyla ilgili düşüncelerini giderek daha ayrıntılı ve belirgin hale getirmiştir.

Bazı istisnalar dışında İslâm filozoflarının çoğunluğu mekân konusunda Aristocu çizgiyi takip etmiştir. Bu istisnaların erken dönemdeki örneklerinden olan Ebû Bekir er-Râzî atomcu-Eflatuncu bir mekân anlayışına sahiptir. Filozofa göre ontolojik bir ilke olarak mekân içinde yer kaplayan cisimlerin varlığından bağımsız olduğu için mutlak; ezeli olduğu için sonsuz, atomlar arası mekanik ilişkilere yer sağladığı için de boş bir uzaydır (*halâ*). Buna karşılık cisimlerin kapladığı ve ancak cismin varlığıyla birlikte düşünülebilen yere *izâfi mekân* denmelidir.

Genel olarak İslâm filozoflarının zaman kavramını ele almadan önce onunla ilişkili olan mekân ve hareket kavramlarına uzunca yer verdiklerini görmekteyiz. Meşşâî filozoflar, bir taraftan hareketi kategorilere ayırarak açıklamaya çalışırlarken, hemen hepsinin hem fikir oldukları şey, hareketin, bir cismin yer değişikliği olduğudur. Diğer taraftan mekânı ise kuşatan bir varlık olarak tanımlarlar. Mekân konusunun, hareket ve zaman kadar açık olmadığını savunanlar da vardır. Boşluk ve mekân bağlamında yapılan bu tartışmalar genel hatlarıyla iki mesele etrafında cereyan etmiştir: Birincisi boşluğun varlığı veya yokluğu sorusu; ikincisi ise mekânın iki veya üç boyutlu olması meselesi, yani tanımı hakkındadır. Mekânın işgal edildiği sürece anlam kazandığını düşünmüşlerdir. Bu düşüncede mekân, bir cismin kaplayıp kendi boyutlarını açığa çıkardığı, fiziksel bir varlığı olmayan zihinsel bir hacimdir. Zaman ise sürekli yenilenen ve fiziksel bir varlığı olmayan bir kavram olarak, düşünsel bir olayı belirlemede kullanılmaktadır. Örneğin *gün batımında buluşalım* dendiğinde, gün batımı küre şeklindeki gezegenin her an farklı bir noktada gerçekleşen devamlı bir mekânsal olaydır. Fakat bizim konumumuza göre gerçekleşecek olan gün batımı bizim açımızdan, belirlenmiş bir zaman aralığında meydana gelecektir. Bu durum mekânsal ve fiziksel bir olayın zamansal ve zihinsel bir şekilde kavranmasıdır. Buradan, zaman ve mekânın olayların gerçekleşmesinde birleştiği ve birbirinden ayrı varlıklarının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu görüşlerin tamamı İslâm dünyasında temsilcilerini bulmuştur. Aristocu mekân tanımını kabul eden Meşşâî gelenek, İbn Sînâ'yla birlikte bu teorideki en önemli problemlerden biri olan *âlemin mekânsızlığı* meselesine çözüm üretmeye çalışmıştır. Antik Yunan'da zayıf bir damarı temsil eden atomculuk, İslâm dünyasında kelamcılar tarafından güçlü bir şekilde savunulmuştur. Kelâm atomcuları, Bağdat Mu'tezilesi istisna edilirse, boşluğu kabul etmiş ve cevher-arazdan ibaret olan ontolojilerinin doğal bir sonucu olarak boşluğun ontik bir varlığı olmadığını (*ademî, mevhûm, itibarî*) iddia etmişlerdir. İslâm dünyasında *Eflatuncu* olarak isimlendirilen, fakat aslında Philoponus'e (*Yahya en-Nahvî*) ait olan üçüncü görüş, Fahreddîn er-Râzî öncesinde, Ebû Bekir Zekerriyya er-Râzî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî gibi bazı istisnaî düşünürler tarafından temsil edilmiştir.

YAZICIOĞLU ALİ'NİN TEVÂRİH-İ ÂL-İ SELÇUK ESERİNDE YER ALAN MANZUM OĞUZNÂME HAKKINDA

About The Oguzname in Verse in Yazıcıoğlu Ali's Work Tevârih-i Âl-i Selçuk

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

İsmail TAŞ

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet
Baysal Üniversitesi, Türk Dili
ve Edebiyatı Bölümü, Bolu,
Türkiye.

ORCID

0000-0002-9309-6990

E-mail

ismailtas@gmail.com

Geliş Tarihi / Submitted:

11.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

29.06.2024

Kaynak Gösterim / Citation:

Taş, İsmail (2024). "Yazıcıoğlu
Ali'nin Tevârih-i Âl-i Selçuk
Eserinde Yer Alan Manzum
Oğuznâme Hakkında",
Karabük Türkoloji Dergisi,
5/9, 031-056.

Öz

II. Murad devrinin önemli âlimelerinden olan Yazıcıoğlu Ali, padişahın emriyle XIII. Yüzyıl İranlı tarihçilerinden İbn-i Bibi olarak tanınan Nuru'd-din bin Hüseyin bin Muhammed bin 'Ali El-Ca'feri er-Rudegi'nin El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umurei'l-Al'iyye adlı eserini Tarih-i 'Âl-i Selçuk adıyla dört bölüm halinde Türkçeye çevirmiştir başına da bir Oğuz-name ilave etmiştir. Yazıcıoğlu'nun kaleme aldığı mensur Oğuznâme bölümü devrin dil yapısını, kelime hazinesini, anlam dünyasını ve düşünce yapısını çok ince bir çizgiyle bizlere sunmaktadır. Bu eser, Türkçenin cümle yapısının gelişimini görmemiz açısından da oldukça önemlidir. Çalışmada, Yazıcıoğlu Ali'nin Tevârih-i Âl-i Selçuk adlı eserinin Oğuznâme kısmı hakkında değerlendirmede bulunarak, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi nekty09291 numaralı nüshanın 1b-3a arasında yer alan manzum kısım incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oğuznâme, manzum Oğuznâme, Yazıcıoğlu Ali, Eski Anadolu Türkçesi, Tevârih-i Âl-i Selçuk.

Abstract

Yazıcıoğlu Ali, one of the important scholars of the reign of Murad II, translated İbn-i Bibi's El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umurei'l-Al'iyye into Turkish in four parts under the name Tarih-i 'Âl-i Selçuk by the order of sultan. Nuru'd-din bin Hüseyin bin Muhammed bin Ali El-Ca'feri er-Rudegi, known as İbn-i Bibi, one of the thirteenth century Iranian historians, wrote El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umurei'l. Yazıcıoğlu Ali added a section called oğuznâme to the beginning of his work Tevârih-i Âl-i Selçuk. The prose Oğuznâme section written by Yazıcıoğlu presents us with a very fine line the language structure, vocabulary, world of meaning and thought structure of the period. This work is also very important in terms of seeing the development of the sentence structure of Turkish. In this study, evaluated the Oğuznâme section of Yazıcıoğlu Ali's work titled Tevârih-i Âl-i Selçuk and examined the verse section between 1b-3a of the copy numbered nekty09291 of the Istanbul University Rare Works Library.

Keywords: Oguzname, Oguzname in verse, Yazıcıoğlu Ali, Old Anatolian Turkish, Tevârih-i Al-i Selçuk.

GİRİŞ

İslamiyet'le birlikte yeni bir kültür ve medeniyet dairesi içine giren Türkler, yeni bir ruha ve bedene kavuştular, böylece İslamiyet'in ateşli müdafii olmuşlardır. Türklerin İslâmiyet'e samimi ve kuvvetlice bağlanmaları Türk-İslâm sentezine dayanan yeni bir kültürün doğmasına imkân sağlamıştır. Bunun neticesi olarak kültürümüz gibi edebiyatımız da İslâmî bir hüviyet kazanmıştır. Bunun en bâriz örneği, Oğuz Kağan Destanı'nın İslâmî varyantlarıdır. Şüphesiz bu kaynaşmada tek Tanrı inancı ile İslâmiyet'in ilâhî anlayışının etkisi büyüktür. Yeni dini sevdirmek, esaslarını öğretmek için Türk dervişleri edebî geleneğimizde yer alan Oğuznâme anlatılarına yeni bir ruh ve anlayış katmışlardır. Bu Oğuznâmelerin en önemlilerinden birisi de Yazıcıoğlu Ali'nin Tevârih-i Selçuk eserinin başına eklediği Oğuznâmesidir.

Yazıcıoğlu, Oğuznâmesinin giriş kısmında, Oğuz boyları ve Oğuz töresi ile ilgili kısımlarda büyük ölçüde Camiü't-tevarih'ten faydalandığını belirtmiştir. Oğuzlara ait bu bilgilerin Uygur harfli Oğuznâme'de mevcut olduğunu, Moğollara ait bilgilerin Gâzân Hân tarihinde yer aldığını kaydetmiştir. Yazıcı-oğlu'nun Uygurca Oğuznâme'den bahsetmesi, Devâdiri'den nakl olabileceği gibi, bizzat eseri görmüş de olabilir.¹

Yazıcıoğlu Oğuznâme'si iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Moğol kabileleri, Oğuz'un hayatı ve seferleri, Oğuz boyları, ikinci bölümde ise Oğuz töresi belirtilmiştir. Yazıcıoğlu'nun Oğuznâme eserini tasnif edecek olursak şu şekilde sıralamamız mümkündür:

İlk olarak, Oğuznâme şu sözlerle başlar :

[D/1b] [A/1b] [B/1b] [P/1b] Bismi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥim.

(1) 'Aded-i [C/1b] ḥamd-i bi-'aded ve vüfûr -ı sipâs bi-kıyâs ol Mâlikü'l-mülk , celle celâluh ve 'amme (2) nevâlehu, ḥazretine ki ketm-i 'ademden şahrâ-yı vüçûda bunca hezârân hezâr âdemî bedid(3)âr idüp eṭrâf-ı 'âlemden her birinüñ zürriyâtı yayılmağ-ıçun bir iklimi menşe' ve maḳâm (4) kıldı. Âdem, şalavâtu'llâhi 'aleyhiye Ḥavvâ'yı [D/1b-4] çift virüp ءَاسَنَو اَرِيْثِكَ الْاَجْر اَمْنُْم تَشَبَو (5) mücebince [bu] ikisinüñ neslini yir yüzine yaydı. Ve Nüh 'aleyhi's-selâm oğlanlarından Yâfes (6) zürriyâtına Türkistân iklimini yir ve yurt virdi ki anda çoğaluğ, andan çıkup (7) kalan iklimlere daḫı pâdişâh olup gaza ve cihâd kılalalar. Ve dürüd-ı bi-şümâr peygamberümüz (8) Muḥammed-i Muştafa 'aleyhi's-şalavâtu ve's-selâm üzerine ki cihân halkını hâviye-i gâvâyet ve (9) dâlâletden kırtardı ve baṭâlet ve cehâlet tihinden [C/2a] menâhil-i ma'rifete irişdürdi (10) ve anuñ âli ve aşḫâbı üzerine olsun.

¹ İsmail Taş, Oğuznâme, Yazıcıoğlu Ali'nin Tevârih-i Âl-i Selçuk'undan, Neyzen Kitap Yayınları, İstanbul 2024, s. 13. Oğuznâme ile ilgili bilgiler söz konusu çalışmadan faydalanılmış, makalede özellikle kitapta yer almayan manzum kısmın incelemesi gerçekleştirilmiştir.

2. Yazıcıoğlu giriş kısmından sonra; Çin'den İran'a kadar olan bölgenin coğrafi yapısıyla bu bölgede "Türkman" denilen Oğuzların yaşadığı ve bir zaman sonra onlardan Kıpçak, Karluk ve Kalaç kabilelerinin ayrılması,

3. Daha sonra Moğol adı verilen Cilayir, Tatar, Oyurüt, Merkit kabileleriyle Kereyit, Nayman, Öngüt ve diğer Moğol kabileleri,

4. Daha sonra; Türklerle Moğolların şekil, lugat ve lehçelerinin birbirine benzemesi ve Oğuz kavminin Türkistanda iken çeşrelerinin Moğol'a benzediği, lehçelerinin Moğolcaya yakın olduğu, ancak İran ve Rum ve Şam'a geldikten sonra çeşrelerinin Tacik'e benzemesi ve dillerinin yumuşak ve revan olması anlatılır.

5. Sahrada yaşayan Türk kavimlerinin, Dib Yakoy'un², Kara Hân, Ur Hân, Kür Hân ve Küz Hân adlı dört oğlundan türemeleri anlatıldıktan sonra, Kara Hân'ın oğlu Oğuz'un muvahhid olduğu için babası ve amcalarıyla savaştığı, onlara üstün gelip büyük bir devlet kurduğu, altı oğlundan yirmi dört Oğuz boyunun türediği,

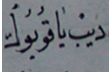
6. Daha sonra; Oğuz'un müttefiki olan kardeşleri ve amca çocuklarından Uygur, Kıpçak, Karluk, Kalaç ve Ağaç-eri kavimlerinin türediği,

7. Moğol kabilelerinin tasnifi, aslı Moğollar ile ismen Moğol olarak adlandırılan kabileler anlatılmaktadır. Yazıcıoğlu'nun Câmî'ü't-tevârih'ten aldığı anlaşılan bu sınıflandırma yer yer karışıklık içerir, ayrıca nüshalar arasında da farklılıklar bulunmaktadır.

8. Oğuz'un Allah'ın varlığına ve birliğine inanarak doğması, yaradılış itibariyle bir olan Tanrı'yı bilicilerden olması, anasını hak dine davet edişi, anasının südünü Tanrı'yı kabul ettikten sonra emmesi, büyümesi, amcasının kızları ile evlenmesi, yüce Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul eden amcasının kızıyla evlenip ona rağbet etmesi, babasının hak dini kabul etmediği için Oğuz'un babası ve amcaları ile savaşması, üstün gelmesi, babasının tahtına oturup büyük bir devlet kurması, çeşitli seferlerle ülkesini genişletmesi,

9. Daha sonra; Oğuz'un Uygur, Kanklı, Kıpçak, Karluk, Kalaç ve Ağaç-eri kabilelerine ad vermesi,

10. Oğuz'un altı oğlunun Bozok ve Uçok³ diye iki kısımda toplanması, daha sonra ülkesini bu altı oğlu arasında pay etmesi,

² A'da Dib-Tākoy'un şeklinde imlâ edilmiş. B'de Dib-Yākoy'un, B'de  Dib-Yākoy. Dib: Taht ve makam, Yaqu ise halkın önderi anlamında olduğu Zeki Velidi Togan tarafından aktarılmaktadır; Kemal Eraslan, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Volume 28, Issue 0, 1998, 263 – 274. s. 265. Çalışmada, metin içerisinde yer alan özel isim okumaları için "Kemal Eraslan, Oğuz-nâme'de Geçen Bazı İsimler Hakkında, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt/Sayı:28, İstanbul 1998, s. 263-274." makalesindeki görüşlerden faydalandık.

³ Bu adlandırmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Kemal Eraslan, Bozok ve Uçok Oğuz Kolu Adları Hakkında, TDAY Belleten 1986, Ankara 1989, s. 5-8.

11. Oğuz'un altı oğlundan yirmidört Oğuz boyunun türediği ve bunların sünüğü, etten hissesi ve uykununun Arkıl Hâce⁴ tarafından belirlenmesi,
12. Oğuz'dan sonra tahta büyük oğlu Gün Hân'ın oturması ve nihayet Kayı soyundan Osman Gâzi'ye ulaşması.
13. Daha sonra; Oğuz'un vasiyeti,
14. Oğuz töresi,
15. Lokman Hân'ın Türk illerine hân oluşu, vefatından sonra yerine oğlu Selçuk'un, onun vefatı ile de İsrâfil'in Oğuz tahtına oturduğu, şeklinde sıralamamız mümkündür.⁵

Nüshaların Tavsifi

Tevârih-i Âl-i Selçuk eserinin içerisinde yer alan Oğuznâme metninin nüshaları incelendiğinde kimi zaman eski şekillerin de devam ettiği görülmekle birlikte büyük oranda Eski Anadolu Türkçesi dönemi dil özellikleri yer almaktadır.

Yazıcıoğlu Ali'nin Oğuznâme metninin nüshaları içerisinde Topkapı Revan 1390 numaralı nüsha (A nüshası) öncelikli olarak zikredilmektedir. Bunun yanında, Topkapı nüshalarını şu şekilde ifade edebiliriz; Topkapı_R_1390_17: A nüshası, Topkapı_R_1391: B nüshası, Topkapı_R_1392: C nüshası. Ayrıca; Tevârih-i Âl-i Selçuk'un Paris (Supplément turc 737) (P nüshası olarak adlandırıldı) ve Almanya Milli Kütüphanesindeki Ms. or. quart 1823 (PPN74633155X) (D nüshası olarak adlandırıldı) numaralı yazmalar önemle üzerinde durulması gereken nüshalardır. Topkapı Sarayı, Demirbaş No: R. 1393 (Revan 1393) numaralı nüsha (R nüshası), sonraki bölümleri aktarmakta, İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi nekty09291 (N nüshası) numaralı nüsha ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi nekty00892 (İ nüshası) numaralı nüsha da incelenen yazmalardır.

D nüshası büyük oranda A nüshasına benzemektedir. D nüshasının başlangıcında, sonradan eklenen ve Kilisli Rıfat tarafından 1936 yılında yazıldığı anlaşılan Topkapı nüshalarının tanıtımı ve D nüshası ile A nüshasıyla benzerliğinin ifade edilen kısım bulunmaktadır. D nüshası bütünüyle harekeli olarak yazılmıştır. Ayrıca, D nüshası, A nüshasından farklı olarak minyatürlerle süslenmiştir. P nüshası çok küçük farklar haricinde B nüshası ile benzerlik göstermektedir. Gerek satır numarası gerekse varak sıralaması B nüshası ile benzerdir. Çalışmada yer verdiğimiz N nüshası, daha sonradan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesine nakledildiği anlaşılan ve nekty09291 numarada kayıtlı olan nüshadır. N nüshasında iç kapakta bir kağıda eski

⁴ Arkıl Hâce isimlendirmesi için bkz.: Kemal Eraslan, Oğuz-nâme'de Geçen Bazı İsimler Hakkında, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt/Sayı:28, İstanbul 1998, s. 263-274.

⁵ Yazıcıoğlu'nun Oğuznâme eserinin tasnifi hakkında bkz.: Kemal Eraslan, Yazıcı-zâde'nin Oğuz-nâmesi, TDAY Belleten 1992, Ankara 1995, s. 29-35.

yazıyla: “1114 numaralı kitap, TY. 9291. İsmi: Tarih-i Āl-i Selçuk. Müellifi, Murad-ı şāni ‘aşrı ricālinden Yazıcı-zāde ‘Ali Efendi merhūm. Bu nüsha nokşandır, Topkapı Sarayı Kütüphanesindeki nüsha-i aşliyyesinden itmām eylemek lâzım gelir.” ifadesi yazılıdır.

Söz konusu yazmalarda imlâ birlikteliği görülmediği gibi aynı nüsha da bile istikrar görülmemektedir. B ve C nüshaları tamamen, A nüshası ise kısmen harekeli, A nüshasında ünlüler bazen harf ile yazılmış, bazen de harekeyle gösterilmiştir. B ile C nüshaları, yazılış ve dil özellikleri bakımından birbirine daha yakındır.

B nüshasının ön kapağında; Moğol-nāme, Şahzāde Sultān Bāyezid, Revān 1391 ifadesi yer almaktadır. Topkapı_R_1392: C nüshası, C’de 1a Sancağdan Gelen, Tevārih-i Āl-i Selçuk. Tarih-i Āl-i Selçuk, satır 17, 1293, Revan. § D nüshası (Almanya nüshası; Ms. or. quart 1823, PPN74633155X) 1a’da (iç kapakta) Oğuznā(me), (me hecesi yırtılmış), şāhib-i mālīk, Muhammed Ağa bin Kāsım Paşa bin Gāzi Beg bin Mūsin Beg. Şāhibi ve mālīki tarih veziri müşir rāyi’ş-şā’ib bi’l-fikri’s-şākıb uşvetu’z-zamān el-gāzi bi’l-mestān Muhammed Ağa İbn-i Kāsım Paşa İbn-i Gāzi Beg İbn-i Mūsin Beg, sene 1207, Zülkā’de, 26, m (Cuma): D’de, Miladi: 5 Temmuz 1793, Rumi: 24 Haziran 1207. D nüshası büyük oranda A nüshasına benzemektedir. D nüshasına başlamadan önce Kilisli Rifat tarafından 1936 yılında yazıldığı anlaşılan Topkapı nüshalarının tanıtımı ve D nüshası ile A nüshasıyla benzerliğinin ifade edilen kısım bulunmaktadır. D nüshası bütünüyle harekeli olarak yazılmıştır. Ayrıca, D nüshası, A nüshasından farklı olarak minyatürlerle süslenmiştir. P nüshası 1a’da (iç kapakta) (derkenarda yazan) Tevārih-i ‘Āl-i Selçuk, (derkenarda yazan) Odalık ‘Afife Kadın’ındır, Supplément turc 737, (sayfa başlığında yazanlar.) Kışsa-i Tevārih-i Oğuznāme. (1) Şevketlü şecā’atlu merhūm ve mağfūr, el-muhtācu ilā (2) rahmeti rabbi’l-gāfūr. El-Gāzi Sultān Muştafa Hān (3) İbni’l-gāzi Sultān Muhammed Hān. Tābe serāhumā (4) ve gāfera’llāhu lehumā ve li-ecdādihimā hāzretlerinūñ harem-i (5) humāyūn sa’ādet-makrūnlarından, otalık ‘Afife (6) Hātun, ‘afa’llāhu ‘anhā hāzretlerinden mehābetlü (7) hāzretlerinūñ sarāy-u ‘ālilerinde teberrūken tuhfē ve hediyyemiz (8) olmak için, ihdā olunmuşdır, tezarru’ ve ricā olunur ki (9) evkāt u kırā’atda du’ā-yu hayr ile yād ve dilşād (10) ideler, mūcib u rahmet ve bā’is-i (11) mağfīret ola, sene 1139 (Milādî 1726-1727). P’de her bir sayfada 17 satır yer almaktadır, çok az kısmı hariç tamamı harekeli yazılıdır, nesih hattı kullanılmıştır. Ayrıca, P nüshası çok küçük farklar haricinde B nüshası ile benzerlik göstermektedir. Gerek satır numarası gerekse varak sıralaması B nüshası ile benzerdir.

Topkapı Sarayı R1390 (Revan 1390) numaralı yazmanın başında Yazıcıoğlu’nun eserine başlamadan manzum Oğuznāme kısmı bulunmaktadır, N nüshasında da eksik olmasına rağmen, baş kısmında manzum bir bölüm bulunmaktadır. A’da yer alan ve Yazıcıoğlu’ndan bağımsız olarak yazılması da mümkün olan manzum kısım için Semih Tezcan, Topkapı Sarayı Oğuznāmesi eserinde şu bilgilere yer vermektedir:

“...Topkapı Sarayı Kütüphanesi’nde bulunan bir nüshanın ön sayfalarına bu 65 satırlık metnin eklenmiş olması bir rastlantı değildir. Herhâlde bu metni oraya yazan ya da yazdıran kişi, Yazıcıoğlu’nun Oğuzlar’a ve onlara ait destanlara karşı ilgisini, Selçuk-nâme’sinde sözlü gelenekten de yararlandığını bilmekteydi.

A’da müsvedde sayfalarına yazılmış metin, her birinde ortalama 16-17 kelime bulunan 65 uzun satırdan oluşur. Bu 65 satır, 3 sayfa üzerinde yer alır. Birinci sayfada 25, ikinci sayfada 24, üçüncü sayfada 16 satır bulunur.⁶ Satırlar sağ tarafta, cilt dikişiyle satır başlangıcı arasındaki boşlukta, her sayfanın beşinci satırında yenden 5’ten başlamak üzere beş satırda bir Arap rakamlarıyla numaralandırılmıştır. Söz konusu numaralama, 20. yüzyılda bu yazmayı kayıt altına almak isteyen biri tarafından yazılmış olabilir.”⁷ Esasında, Semih Tezcan’ın da ifade ettiği üzere bu kısım Yazıcıoğlu’nun Oğuznâme bölümünden ayrı düşünülmelidir. Tezcan; “Herhâlde bu metni oraya yazan ya da yazdıran kişi, Yazıcıoğlu’nun Oğuzlar’a ve onlara ait destanlara karşı ilgisini, Selçuk-nâme’sinde sözlü gelenekten de yararlandığını bilmekteydi.”⁸

N 1b’de (iç kapakta) “Türk ü Selçukîlere ‘âid târih oldığı” ibaresi yazılıdır. Manzum kısım 2a’dan itibaren başlamaktadır. Her bir satırda dört mısra yer almakta ve 2a’da 19 satır bulunmaktadır. 2b’de 21 satır ve her bir satırda dört mısra yer alır. 3a’da 20 satır ve manzum kısım 16 satır olarak her bir satırda dört mısra yazılıdır. Yazıcıoğlu’nun Tevârih-i Âl-i Selçuk eserinin N nüshasında, mensur Oğuznâme kısmı, 3a’da 17. satırda başlar ve 13a beşinci satıra kadar devam eder. N nüshası manzum kısım hariç değerlendirildiğinde küçük farklar dışında C nüshası ile benzerlik göstermektedir.

MANZUM METİN

[1a] (1) Türk ü Selçukîlere ‘âid târih oldığı

1114⁹

[1b]

(1)

⁶ Osman Fikri Sertkaya, “TEZCAN, S.; Topkapı Sarayı Oğuznâmesi, İnceleme, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 308, ISBN: 978-975-08-4699-1”, JOTS, 4/2, 2020: 750-763., s. 751.

⁷ Semih Tezcan, Topkapı Sarayı Oğuznamesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.

⁸ Semih Tezcan, Topkapı Sarayı Oğuznamesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 18-19.

⁹ Bu kısımda 1114 tarihi yazılıdır, hicrî tarih olarak düşünüldüğünde miladi olarak 1702 veya 1703 tarihlerine karşılık gelmektedir. Söz konusu tarih rumi olarak düşünüldüğünde 1703 ila 1704 tarihlerine denk gelmektedir, ancak tarihin hicri olması daha muhtemeldir.

‘Aşk-ıla söze idicek bünyād¹⁰

Cān u dilden Hüdāyı etdüm¹¹ yād

Evvelinde dedim ki bismi’llāh

Bendesine mu’in¹² ola Allāh

(2)

Zirā ki dilerim¹³ kādīm-i hayy-i vedūd

K’āndan¹⁴ aldı vücūd-ı cümle vücūd

Halk-ı ‘arş u ferş ü kevn ü mekân

Rezzāk¹⁵ u huş¹⁶ u tayr u insle cān

(3)

Zāhir ü bāṭın ve ‘ayān ü nihān

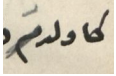
Cümlesinüñ vücūdı ve ecri ān¹⁷

Zır¹⁸ ü bālā¹⁹ yir āsmān²⁰ u zemīn

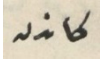
10 bünyād: f. Temel, esas. Yapı, binâ

11 etdüm//itdüm

12 mu’in: Yardımcı. Muâvin. İane eden.



13



14 Burada “ki andan”ın kısaltması olarak yer aldığı düşünülmektedir. Metin içerisinde kelimelerin farklı okunuşlarına yöneltenbilecek şekilleri ve anlamlarını da vererek asıl ifade edilmek istenen kelimeyle kıyaslanılması amaçlanmaktadır. Böylece yanlış okumaların gösterilmesi amaçlanmıştır. Tavsiye ve yönlendirmeleri için değerli dostum ve meslektaşım Doç. Dr. Saidbek Boltabayev’e teşekkür ederim.

kān: (f.i) 1. mâden ocağı, mâden kuyusu. 2. bir şeyin menbaı, kaynağı.

kān-ı kerem: kerem, bağış kaynağı.

15 rezzāk: Bütün mahlukatın rızkını veren ve ihtiyaçları karşılayan. (Allah)

rızk: Yiyecek içecek şey. Maddî mânevî ihtiyaca lâzım nimet. Allah’ın herkese lütuf ve kısmet ettiği ve bekaya sebep olan nimet.

16 hūş: Vahşi hayvanlar.

haş: f. Süprüntü, kırıntı, döküntü. hass: (a.s) 1. alçak, âdi. 2. i. marul.

17 ān: f. Uzağı gösteren işaret ismi. Şu. Bu. O.

18 zır: f. Alt, aşağı.

19 bālā: f. Yüksek. Yukarı. Yüce. Yüksek kat.

20 āsmān//asmān: (f.i) gök, semâ, âsümân.

'Ālem ü adem ü mekân ü mekîn²¹

(4)

'Ālim ü cāhil ü emír ü faķır

Fāzıl u kāmıl ve şaġır ü kebír

Mü' min ü kāfir ve yehūd u mecūs

Her kim var ĥarenc²² rūmla rūs²³

(5)

Mecd²⁴ ü ĥān-ķāh ü ka'be gūn-eşt²⁵


Cümle envā'-ı cins-i cūy-le zeşt²⁶

Mürġ²⁷ u māhî ĥūş²⁸ u tayrladur

Her birinin murādın anladur²⁹

(6)

Mü'münün ĥáll ü ķālını bilen ol

21  ü mekîn. mekîn: Yüksek rütbe sâhibi. Vakarlı. Temkinli. Nüfuz ve iktidar sahibi. * Yerleşmiş. Oturmuş. Sâkin, Muhkem.

22  ĥarenc u rūmla rūs

23  ĥarenc: Harenc, Suriyenin Harim kentine verilen ve o böygedeki halka verilen isim (?).

24 necd: Büyüklük. Azamet. * şeref, itibar.

25  ve ka'be guneşt

26 

27 mürġ//murġ: f. Merg. Kuş.

28 ĥūş: Vahşi hayvanlar.

29 

Cümlenüñ hācetin revā kılan ol³⁰

Ḥalq-ı ‘ālem ne var anuñ qulıdur

Raḥmeti birle dü-cihān tūlıdur

(7)

Ol demen birle oldı iki cihān

Olma dērse yine yoğ ola hemān

Ḥālınıñ ḥafidür ki işler iş³¹

Cümle şey oldı biri birine eş

(8)

Kendüsi oldı arada³² pinhān

Sebeğ oldı cihāna bu insān³³

Ademiye virildi ḥüsn ü cemāl

Ademide bulundu cümle kemāl

(9)

‘Aşq-ıla oldı ademe mi ‘rāc

Hem burāq u kemer u ḥale ü tāc

Ademiden ğaraž Muḥammeddür

Al-i ‘ālem-i günāş Muḥammeddür

(10)

‘Aşkına yaradıldı hem dü-cihān

30

واقعه اوله

31

صافك صغى در كه استنابيه

32

اره ده بنهانه

33

بوفانه

Ne ki var cümle eşkâr u zamân
 Adem ve Şit ve Nûh ve İbrâhîm
 'Aşkla dōst edine evlād-ı kerîm
 (11)

Dāvud anuñ-ıçun oқurdı söz
 'Aşkıla Hâk zebûrını şeb³⁴ u rûz
 Yir yüzine olur Süleymân şâh
 Tâ kâniñ³⁵ şekerinde ola siyâh
 (12)

Oldı Mūsâ anuñ-ıçun çobân
 Oldı 'İsâ³⁶ dağı aña der-bân³⁷
 'Aşkına düşdi oda İbrâhîm
 Aña bostân³⁸ eder ol odı kerîm
 (13)

Eşiginde ölem diyü mihân³⁹
 Etdi İsmâ'îl eger cân kırbân
 Bende olmağa Yūsuf-ı Kenân

34

35 kân: f. Bir şeyin menbaı. * Kuyu. Kaynak. * Mâden ocağı. * Bir keyfiyetin. (niteliğın) bol olarak bulunduğı kimse.

36 'İsâ: 'İsî

37 der-bân: f. Kapıcı, kapıya bakan.

38 bistân/bostân

betân: (C.: Bitnân) Çukur yer.

bitâne: (C.: Betâyin) Çarşaf. * Kaftan astarı. * Dostluk. * Hâlis olmak. * Kuvvetli olmak.

39

mihân: (نام) (f.s. Mih'in cemii C.) Ulular, büyükler.

mihmân: f. Misafir.

‘Aşk-ıla çāhe⁴⁰ şala özini revān

(14)

‘Aşk-ıla geldi cümle peygamber

‘Aşk-ı Aḥmed ola reh⁴¹ etdi eser

Çün Ebübekr’e Ḥaḫ verir tevfiḫ

Oldı ol şāha şāhib-i şıddıḫ

(15)

Çün ‘Ömer ‘aşk-ıla olur ma‘şūḫ

Ḥaḫ u bātıl seçip olur fārūḫ

Çünkü ‘Osmān resüle olur ‘ayniye

Nūrına görgil ḫoldı zinnūriye

(16)

Keşf oldı ‘Aliye ‘ilm-i ḫafi

Oldı ol şāh murtaza-yı daḫi

‘Aşk-ıla anları seven ola şād

Ḥaşr olıncaḫ olardan olmaya bād⁴²

(17)

Dinle bir kışsa ‘aşk-ıla iy cān

Nice gelir gir bu devr-i zamān

Ḥazre-i Mūsā ol kelimu’llāh

Dün ü gün dirdi ki yā Allāh

(18)

Her ne ḫācet dilersem eyle ḫabūl

Sensin aḫir-i kerim ve raḫmeti bol

40 çāh: (Çeh) f. Kuyu. Çukur.

41 reh//rāh: f. Yol, kaide, tarz, usul.

42 bād: f. Yel. Rüzgâr. Soluk. Nefes.

Nice müşkiller eylediñ asân

Bendeye eyle luţfile ihsân

(19)

Dünye yaradılı ne deyi vir

Bu benüm müşkilümi ĥall idivir

Ne kıader ki beñzemez eflāk

Ne zamāndır kıarār ur bu ĥāk

[2a]

(1)

Ne kıadardur⁴³ yürür⁴⁴ bu Şemsle māh

Eger yılduzlar olurlar hem-rāh⁴⁵

Cānları devirdāl⁴⁶ kıaç yıl ola

İŐbu⁴⁷ adem-i necās geldi yola

(2)

İŞbu yirler necās tıtdı kıarār

Yā mu 'allaķ⁴⁸ tırrur zemīn her bār

Keremiñden baña da bildür anı

Müşkilüm ĥall éd ey kerīm ve ğanı

(3)

Dedi Ĥaķ Mūsā'ya ki añla 'ayān

قد-د

43

44 yürür//yürür

45 hem-rāh: (C.: Hem-rāhân) f. Yol arkadaşı, yoldaş.

دور دالی

46

47 işbu//uşbu

معلمه

48

Benüm işledüğim ola mı beyān
Emr idem kıllaruma cem‘ olalar
Her biri eline kalem alalar

(4)

Cümle toprağı suyla üzeler
Tā kıyāmet olunca ger yüzeler
Dökine cümle toprağ u şu ‘ayān
Olmaya yüz biñinde biri beyān

(5)

Saña nice beyān idem anı
Kavildürür cümle ‘āleme bāni
Diyem işit nedir bu şimdiki nās
Kāline bu ki göre eyle kıyās

(6)

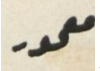
Yüz kezin yüz yigirmi yedi kez
Geldi maḥlūk ve gitdi çoğ eger az⁴⁹
Yedi kezin yine eyledim ma‘mūr⁵⁰
Tatlu êtdüm şuları olmadı şūr⁵¹

(7)

Şark u qarba varınca şehristān

Sıhhat⁵² ü hacele⁵³ ni‘ met ü erzān⁵⁴

49 Kelime “eger az” olmalıdır, kelime ikrāz şeklinde okunmamalıdır, ikrāz: Ödünç vermek. Borç vermek. * Kesip ayırmak.



50 ma‘mūr

51 şūr: f. Tuzlu, kekremesi.

52 sıhhat: 1. sâhihlik, doğruluk, gerçeklik. 2. Sağlamlık. Doğruluk. Sağlık. 3. ed. sözün yanlış ve eksik olmaması, hakikat.

53 hacel: (Hacl) Utanma, sıkılma, hayâlilik. Utanma, utanıp şaşırma.

54 erzān: f. Ucuz, değeri düşük, pahalı olmayan. * Lâyık, münâsib, muvafık, elyâk, şâyân, müstehak, uygun, yerinde.

Yoğıdı halk içinde hiç zağmet
Şan'-ı selâmet yir yirler ni'met

(8)

İlah şükrünü bilmediler olar
Ben ne didimse kılmadılar olar
Cânların âlin⁵⁵ helâk itdüm
Her ne var cümlesini hâk itdüm

(9)

Soñra bir t̄âyife vücūda gelür
İşid anları dağı nice olur
Ademi bigi likin başı şafer⁵⁶

Gözi görür velî kulağı şağır

(10)

Dişlerilen direr⁵⁷ olar otlar⁵⁸
Gice gündüz hâ⁵⁹ tırmadın otlar
Koyuban beni gayre tapdı olar⁶⁰
Tapardı bular payân cısır olar⁶¹

(11)

55 âl: Sülâle, soy, hânedan. Akrabâ ve taallukat.

56 şafer: C.: Esfâr) Boş ve hâli olmak. * Arabi aylardan ikincisi. * Karın içinde durabilen bir yılının adı.

esfâr: (Sefer. C.) Seferler, yolculuklar, yola gidişler. * Düşmana karşı gidişler, akınlar. * (Sifr. C.) Büyük kitaplar, ciltler.

şafer: (a.i.c.: eşfâr) sefer

57 virür ? direr ?

دیردیلر دیر اولر اولر

58

59 hâ: Kelime-i tenbihtir.

قوبه بنی غیره طبری اولر

60

طفر و بولدم بانه حیدر اولر

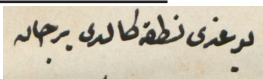
61

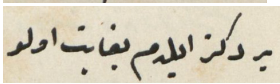
ahrımile cemî 'i oldu helâk
 Anları bir dem içre êtdim hâk
 Nice biñ yıl ıssız yatıp bu cihân
 Bir azı nuka kaldı bir cihân⁶²
 (12)

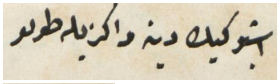
Bir deñiz eyledim be-gâyet olur⁶³
 İşbu giñ din deñiz bile tıyur⁶⁴
 Rengi a ser gibi ve ta 'amı şeker
 Cümle taşları dürrden güher
 (13)

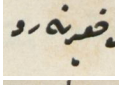
Her tacı mevc uruban ki taa
 Emr iderdüm içinde cümle taa
 ar şu yir yüzine gelürlerdi
 Yir zamân cüş idüp alurlardı
 (14)

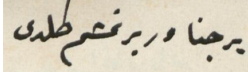
Bir daı mevc urıca ol şu
 Cümle taşlar taşardı ayrına rû⁶⁵
 Yir canâvar yir neşme geldi⁶⁶

62 

63 

64 

65 

66 

merfûl: (Fetl. den) Bükülmüş, kıvrılmış. Fital hâline getirilmiş.

Gözlerin açanı düş⁶⁷ geldi⁶⁸

(15)

Ḥaylü bağaya⁶⁹ beñzer yiri hemân

Gördügi dem o şuyı içdi revân

Yirleri nefâde⁷⁰ êtdi heves

Ḳomadım⁷¹ anı daḥı ura taşyi⁷²

(16) Ḳasem itme bûd idi ne ki vār⁷³

Diñlegil sözümi añlagıl esrâr

Bir daḥı cānavar yaratdum tiz

Yir nenûñ ucı şöyle ki ben-tiz⁷⁴

(17)

Uruce yoḳ sengiden azdı ol

Şıḳuḫ elinde eyledi meftûl⁷⁵

Ol dem içre anuñ çıkar cānı

Zerrece çıḳmaz anuñ ḳanı

67 düş: f. Omuz. Ketif.

68 کوز لرده ايجده غني دسه طلدی

68

69 bağa: boğa ?

69 قفا ده

70

70 قومه م

71

72 taşy: Sütü ve suyu çok içmekten dolayı vücudun ağırlaşması. * Süst olmak, zayıflamak.

72 قومه م انی دخی اورده نفسی

73 قوسم انی بید ایدونه کم وار

73

74 یر ننگه اوجی سینه کم بنسیند

74

75 صوب النده ایلدی مقول

75

(18)

Ḳānı öte cihān deñiz oldı

Gövdesi ƙanla ƙamu Ʃoldı

Ol senüñ daħı burdı ol dem cān

Ol canāvar ƩaluƩ yatar dü-cihān

(19)

Ol dem içre yaratmışım yaratmışım ƙuř

Anuñ endāmı şanasın bı-ƙuř

Yi dedim yidi ol canāvarı tız

Bir nefes daħı etmeti bir híz⁷⁶

(20)

Va 'de irüƩ añlada derd-i cān

Elli biñ yıl ıssız yatar bu cihān

Diñlegil řoñra neyledüm netdüm

Bir birin bu cihānı řehr étdüm

(21)

Elli biñ şehri ħām gümüşden ben

Düzmiřem añlağıl bu 'ālemi ben

Köřklerin göklere yaƩın étdüm

Sayle ħardalile devr étdüm⁷⁷

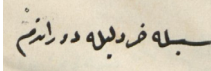
[2b]

(1)

řoñra bir ƙuřağız yaratdum ben

Cümle bir olmışdı cānla ten

76 híz: f. Yükselme. * Hislenerek coşma. * Dalga.

77 

Birleyüben beni şadâ ider ol

Adımı bigi hōş şenâ ider ol

(2)

Dedim ol dem aña iy murğ-ı za 'ıf

Elim cânıñ olmayınca necif

Birliğüme çün eyledüñ ikrâr

Sâ ki işbu şehrleri ne ki vār⁷⁸

(3)

Yi bu hârdalları cemî' i saña

'Ömrüñ oldukça hamd eyle baña

Günde birisini evin idesin

Bu dükendükde mevt idüp gidesin

(4)

Çorğuben ide birisini yudar

Cümle ol dâneler dükendi gider

Çaldı bir dâne ağır añlar pes

Biñ yıl anı tutup turur zî-heves

(5)

Yudup ol dâneyi de çalır ma'n⁷⁹

Çıtdı dünyâmı dahı biñ yıl at

Atlar içdi bu çamu yolları

Cümle iklimlere de çolları

(6)

Şarğa garba varınca şehristân

ساکه بنوشهرلری نه کم وار

78

79 ma'n: Az miktar. * Kolay.

Cümlersi bâğ u bahçe ve bistân

Bitti ağaçlarında dürlü yemiş

Bir yazı taldı altunile gümüş

(7)

Dürlü kuşlar artuban eyledi sâz

Ĥâl diliyle cümle söyledi râz

Nice biñ yıl cihân bu resme kalu

Her ne halk itiyse vâye⁸⁰ nür

(8)

Kaçan ola ki cümle ola beyân

Ĥullaruma yaratdugum ihsân

Ademe soñra irişem bünyâd

Kâdle⁸¹ anuñla yir yüzi iyâd⁸²

(9)

‘Aşkla düzem Adem-i şâfi

Baña tevĥid oқыya ol şâfi

Getürem andan Aĥmed-i muĥtâr

Yaradılmışda ol ola baña yâr

(10)

Hem ĥabibim ola resûlum hem

Anı sev anı cümle bende sevem⁸³

Aña ümmet oluban olan yâr

Cennetüme girüp göre didâr

80 vâye: Nasib, kısmet, behre.

81 kâd: f.i. Hirs

82 iyâd: Kuvvetlendirme, takviye etme.

83 انى سلوانى محمد بنده سوم

(11)

Bildirem bigi tüz şırâtı geçe
 Uçmağda kapusını ümmet aç
 Anlar gider cemi ' hūr⁸⁴ u kuşūr
 İçeler sebîl-i şarâb-ı tuhūr

(12)

Tâ kıyâmet kopunca ola din
 Urdum 'aşk u şıdk-ıla açıla din
 Hâşr oluncağ ne dirse tıram ben
 Añlağıl işbu geriki sen

(13)

Çünkü Mūsâ işitdi işbu sözi
 Secdeye vardı hâke serdi yüzi
 Didi hikmet senüñdürür yâ rab
 Cümle mañlûka luğf oldı bab

(14)

Bendeñe dağı luğfuñ et hem-râh
 Eksigim çokdurur bağışla günâh
 Beni de ümmet eyle Añmed'e sen
 Tâ ki hâşr olcağız olam esen

(15)

Meskenet birle secde itdi revân
 Bildi ne hürmetiyle geldi insân
 Her ki 'âfildür⁸⁵ añlaya hâl

84 hūr: Noksan, eksik.

85 'âfil: Uful eden. Gurub eden. Batan. * Görünmez olan. Kaybolan. * Fâni, geçici.

Terk ide cümle kıl-ile⁸⁶ kâli

(16)

Çünkü aşl oldu Adem-i şâfi

Koya elden göz ide inşâfi

Rûz u şeb şükr ide hüdâya müdâm

Uş bu dünyâyı kılmaya özine dâm

(17) ⁸⁷Hamd-i bî-hadd ve šenâ-yi bî-‘ad ol pâdişâhlar pâdişâhi kerîm Tañrıya kim bu ‘âlemleri yokdan var eyleyüp gökleri ılduzlar-ıla bezemiş idüp (18) bezedi ve şemsle yulduzlardan evlâ idüp gice ve gündüzde bunlaruñ şu‘lesiyile ‘âlemi münevver idüp cümle nesneler (19) âşikâre olup göründi ve yiryüzinde dürlü dürlü çiçekler ve envâ‘ nebâtât ve elvân meyveler hâşıl olup ve âb-ı revânlar akdı. (20) Ve bu cümle muhlûkât anuñla vâyelendi . Ve luñfi birle kudretin izhâr itmek-içün bir avuç hâkdan Ādem’i yaratdı ve anuñ zürriyetin [3a] (1) vücûda getürmek+içün ve yiryüzine yayılmağ-ıçun Ādem-i şâfiyâ ‘aleyhi’s-selâm’a Havvâ’yı çift virüp **الْأَجْرَ امُّنَّم تَشَبَوُ** bu ikisinüñ neslini yiryüzine yaydı.

SONUÇ

Akıcı ve düzenli bir üslupla kaleme alınan Yazıcıoğlu’nun Oğuznâmesi ilim dünyasında tanınmış ve takdir görmüştür. Ayrıca, kendi devrini aydınlattığı kadar bugünün insanlarına da ışık saçmakta, yeni bir ülküyle, süs ve gösterişten itina edencesine bizleri selamlamaktadır. Oğuznâme’nin manzum kısmı İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi nekty09291 numarada kayıtlı olan yazmanın baş kısmında yer almaktadır. Manzum kısım 2a’dan itibaren başlamakta, her bir satırda dört mısra ve 2a’da 19 satır bulunmaktadır. Devamında ise 2b’de 21 satır ve her bir satırda dört mısra yer alır. 3a’da 20 satır ve manzum kısım 16 satır olarak her bir satırda dört mısra yazılıdır. Yazıcıoğlu’nun Tevârih-i Âl-i Selçuk eserinin N nüshasında, mensur Oğuznâme kısmı, 3a’da 17. satırda başlar ve 13a beşinci satıra kadar devam eder. N nüshası manzum kısım hariç değerlendirildiğinde küçük farklar dışında C nüshası ile benzerlik göstermektedir. Manzum kısım yaratılıştan, peygamberlerin yaratılışından ve Oğuz Kağan’a gelinceye kadar süreci farklı bir üslupla bizlere sunmaktadır. Bir [bakıma giriş](#) mahiyetinde kaleme alınmıştır.

86 kıl: Söz, kelâm, denilen.

87 N nüshası, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi y09291 numarada yer almaktadır. N nüshası bu kısımdan sonra daha çok C nüshası ile benzerlik göstermekte ve diğer nüshalarda da bulunan mensur kısım başlamaktadır. 2b/17’ye gelinceye kadar her bir satırda bir dörtlük olacak şekilde manzum kısım yer almaktadır. Bu nüshada sayfalar arasında satır sayıları değişmekte, sabit devam etmemektedir.

Kaynakça

ABUŞKA SÖZLÜĞÜ, Lugatü'n-Nevaiyye ve'l-istişha datü'l-Cağataiyye, Sincan Halk Neşriyatı, Sincan (Doğu Türkistan) 2002.

CLAUSON, Sir Gerard, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, At The Clarendon Press, Oxford 1972.

DERLEME SÖZLÜĞÜ, (A-Z) I-XII, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1963-1982

DERLEME SÖZLÜĞÜ, Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay. (I-II-III. ciltler), Ankara 1965-1968.

DEVELİOĞLU, Ferit, Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 8. Baskı, Ankara 1988

EBUZZİYÂ TEVFİK, Lugat-i Ebuzyiyâ, , Matbaa-i Ebuzyiyâ, (Konstantiniye) İstanbul 1888.

ERASLAN, Kemal, Bozok ve Üçok Oğuz Kolu Adları Hakkında, TDAY Belleten 1986, Ankara 1989.

ERASLAN, Kemal, Oğuz-nâme'de Geçen Bazı İsimler Hakkında, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt/Sayı:28, İstanbul 1998, s. 263-274.

ERASLAN, Kemal, Yazıcı-zâde'nin Oğuz-nâmesi, TDAY Belleten 1992, Ankara 1995, s. 29-35.

ERZİ, Adnan Sadık, "İbn-i Bibi" maddesi, İA, c. 5 / 2, s. 712-718.

ERZİ, Adnan, İbn-i Bibi, El-Evamirü'l-Ala'iyye fi'l-Umuri'l-Ala'iyye, I, Tıpkıbasım, İstanbul, 1956. (Söz konusu çalışma doktora tezinin basımıdır: Adnan Erzi, İbn Bibi'nin Tarih-i Âl-i Selçuku, İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü Doktora Tezi, Tz 1886 numara/İstanbul 1951.)

İBN BÎBÎ, el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye (tıpkıbasım), s. 10-11, 442-443, 472, 485, 666, 742-744; a.e. (nşr. Necati Lugal – Adnan Sadık Erzi), neşredenlerin girişi, s. 7-12; a.e. (trc. Mürsel ÖzTürk), Ankara 1996, çevirenin girişi, I, 1-11.

MEHMED SALÂHÎ, Kâmûs-ı Osmânî, I-IV, İstanbul 1313-1322.

MUALLİM NÂCÎ, Lûgat-i Nâci, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "İbn Bibi" maddesi, TDVİA, c.,19, İstanbul, 1999, s. 379-382.

REDHOUSE, (Sir) James William, *Lugat-i ‘Osmâniye*, (Osmanlı Türkçesi-İngilizce), İstanbul 1863 (Library University of Toronto, May 11 1971).

REDHOUSE, (Sir) James William, *Redhouse’s Turkish Dictionary*, In Two Parts, English And Turkish, Turkish And English, (Asıl baskı Londra’da da basılmıştır.) İstanbul 1882.

REDHOUSE, Sir James W., *A Turkish and English Lexion*, İstanbul 1978.

SERTKAYA, Osman Fikri, “TEZCAN, S.; Topkapı Sarayı Oğuznâmesi, İnceleme, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 308, ISBN: 978-975-08-4699-1”, *JOTS*, 4/2, 2020: 750-763.

STEINGASS, Ph. D. F., *A Comprehensive Persian- English Dictionary*, New Reprint, Beyrut 1975.

SÜLEYMAN EFENDİ LÜGATİ, *Çağatayca-Osmanlıca Lügat*, Budapeşte/Macaristan 1902.

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yay. (10. Baskı)(Tıpkıbasım), İstanbul 2001.

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kâmûs-ı Türkî*, Tercüman Gazetesi Yay., (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Basımı),(Mertol Tulum, Mustafa Özkan, Metin Akar, Yaşar Akdoğan, Necati Birinci, Kâzım Yetiş, Azmi Bilgin, Muhammet Nur Doğan, Halil Açıkgöz, Mehmet Ali Bulut, Mehmet Sarı, Atilla Şentürk, Hatice Uzunal, Muhammet Yelten), İstanbul 1991.

ŞEYH SÜLEYMAN EFENDİ, *Lugat-ı Çağatay ve Türki-i Osmanî*, İstanbul 1298 (Rûmî).

TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ (A-Z) I-VIII, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1963-1977.

TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ, Ankara 1957, Cilt IV

TARAMA SÖZLÜĞÜ, XII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, (1 ila 8. cilt) Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay., (3. Baskı) Ankara 1995-1996.

TAŞ, İsmail, *Oğuznâme*, Yazıcıoğlu Ali’nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk*’undan, Neyzen Kitap Yayınları, İstanbul 2024.

TEZCAN, Semih, *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.

Tıpkı Basım

عتقده سوزه ابرجد بنیاد جاده دلدرد خیزی انتم یاد اولده دوسم که بسیم انچه بنده سینه معینه اولایم
 زینا کمالیم قییم صی دودو کاندله الی وجودی علم وجود خالعه عوسه وقرسه وکوله وکلله لکنه وحصه وطره وانه جاده
 ظاهرو باطنه وعباده وزیاده جهلینیک ره جودی واجدی انه زیر وبالا یاساده ورتجه عالم وادم وکلله وکلیمه
 عالم وجاهل وایبر وفضی فاضل وکمال وحقیر وکبیر مؤصده وکافر وپسود ورجوس کهز نیکم وارضیغ وروم وری
 مسود وخانقاه وکعبه کشتت جهل انویج جنسی جوبله نشت مرغ وخالق وحمسه وطره در کهز بنیک مراده افنه در
 خاندنک حال وقاتنی بلیمه اول جهلندک حاجته رواظلمه اول خالعه عالم نه وار انک فتوی در رحمتی برله دوجانه طری در
 اول وملك بگله اولدی ایکنی بلیمه اولم در سینه بوغ اولم کهمانه صانک ضعیف در که انکنا سیه جهلنی اولدی بیک برینه سیه
 کفوسی اولدی اده وبنیمانه سبب اولدی جراته بیوانسه ادمی ویرلک حصه وجمال ادمی ده بولدی جمله کمال
 عتقده اولدی ادم معراج لکم بریمه وکر وحمه ونباع ادمی ده غصه محمد در ایکنی کناش احمد در
 عتقده یار اولدی هر دو جراته نه کم وارجله اشکاره زیاده ادم رشیت ونبوع وایهکم عتقده دوست اذنه اولدی کیم
 دارد انوکونه افر دلسوز عتقده حمه نبونی نسی وروز بریدینه اولور سلیمان شاه قالمکنک شکر نه ادب سیه
 اولدی موی انوکونه جیربانه اولدی عیس وحقی اکادربانه عتقده دوستی اوده ایلهکم اکوبستانه اولدی اولدی کیم
 ایکنه اولم دیور سیه ایدی اسیر ایکنه جابه قربانه بنده اولماغه کویس کشفانه عتقده جاده صله انینی روانه
 عتقده کلدی جمله بیخامیه عتقه احمد اولاره انی اثر جیره ایدبلکه حمه در فرضیه اولدی اول شاهه صاحبیه
 جیره عتقده اولور معنونه حمه وباطنی سبب اولور فاروسه جیره که عثمانه سلیم اولر عیبیه فدرسه کولکل طرله دی قویونه
 کشف اولدی علی به علم خفی اولدی اول شاه مرتضاد رقی عتقده اولدی سوره اولشاد حشر وبقعه اولر دوا لیم با د
 دکلله بقیه عتقده ایجهانه نیکه الکیب در دور زمانه حضرت موسی اول کلم انچه ده وکله ویردی که یا اشه
 کهز حاجت در رسم ایله قبول نسه انوکونیم ورحمتی لول نجه مشکله ایکنه اسانه بنده به ایله لطفله احسانه
 دینه بار اولدی نه دی ویر بر بنیم مشکله اولدی ویر نه قدر که جکزه نرا افلاک نه زمانه قرار اولدی در خالعه

نه قدر در برور بوشده اما بگذرد اولدو ره گناه جانده دور دالی قیج بل اولدو سبوا دم نجاس طردی بدلا
استور بر نجاس طردی قرار به معلوم طور زنده هوبار کورکده بکاده بددرانی مشکلم حل ادا ای کیریم و غنی
دوی حوه موسیماکه اهل عیانه نیم اشلا دکم اولدو بیانه امدام قولدومه عیالده هوبری انده قلم اله لمر
جه طیراخی صوبله ازه لر قایقما اربنجه کیزه لر دوکمه جه طیراچ و صوعیانه اولیا بوز بکنده بیری بیانه
ساکه بیجه بیانه ادم انی کاولدو ره جه عالمه بانی دیم ایست ندر بوشدکن فاس خالنه بوکمه کوره ایلم نجاس
بوز کزده بوز بکیم بیک کن کله ی مخلوقه و کتدی جعوخ الکواز بیک کزینجه ایلم معور لستو اتم صولاری اولدو ندر
سزده و غنیه وارنجه شهرتانه صحت و جمله نعمت وارنانه بوغدی خلعه اچینه جهی نعمت صنعت سونمت بریده رفعت
ام شکستی بلدی اولور بیه ندیسه قلمه بد اولور جاننده الهه هکلاک اتم هکله وار جه سنی خاتک اتم
صکره بطایفه موجوده کلور ایشه اندرای دایم نیم اولور ادمی بیک لبت باشی صفر کوزی کور و ول قولوغی صیف
دیشد بیلدو بر اولور اندر کچه کتدو کتدو صطوره صیه اولدو قوسمه بیتی غنیه طبع اولور طرفه بولدم بیانه صیدک اولور
ضربله جمعی اولدی هکلاک انده بدم ایره اتم خاتک نیم بیک بل اسنه بانه بوجرانه بوغدی نطقه کلامی بوجرانه
بر کتدو ایلم بفت اولو سبوتیک دینه وارنجه طردی رنگی ادم سبکی و طعی شکله جه طردی درنده کوه
هکرتی موج اوربه کوشه امداد و اچینه جه طره قوسمه بینه کله روی بزماده جوسه ادره کلردی
بر دخی موج اورجه اولدو جه طردی خدینه رو بوجرانه در بر شتم طردی کوزلرد اچینی دسه طردی
قبیلو باغابه بکزی بیه کماله کوروی دیم او صوبی اچید روانه بیلری قفا ده اندی هکوس قوسمه انی دخی اور دخی
قوسمه انی بدو ایدینه کوار و کلام سوزومی اطفال اسرار بر دخی جانور سیتیم نیز بر ننگ اوچی سبه کم بنشیند
اروجه بوجه سکله اندی اول صوبه انده الیدی مفعول اولدم ایره انده جفر حانی دزه جه صفره انک فانی
فانی اینه جبرانه کور اولدی کورده سن خالنه قور طردی اولدو سلاک دایم و روی اولدم جبرانه اورجه و طوبی با بوجرانه
اولدم ایره بر قشیم بوقسه انکه انام صانه سبه بوقسه بی ددم بیرو اولدو جبرانه نیز بر نفس دایم اتمی جبرانه
و عده ارب المخلوده دردی عیانه الی بیک بل اسنه بانه بوجرانه اولکل صکره بیدم نتم بر بینه بوجرانی شهزادیم
الی بیک سدی ختام کتدو سبه در شتم اطفال بوجرانه کورکله کورکله بقیه اتم سبجه فردیله در اتم

حکمه بر فرستاد بر ترم به جمله بر اولشیدی جمله نه بر بعد به بنی صلا اول اول ادم یکی خوسه شنا اول
 دوم اولم الحای مرغ ضعیف الیم جانکه اولینجه نجف بر لکومه چوده ابلدک افرا سکه بنوشتر لری نه کم وار
 بی بود فلدری همین سکا عرک اولدقم حمد ایلمکا کتده برینس اوبه ابره سه بود کتده عدت ادب کده سه
 قورقه اید برینس بود جمله اوله دانه لرد کندی کدر قلدی بر دانه افر اکلرین بله بلانی طوبت طور رزی هوس
 بود اول دانه بی ده خالمران طورتی دیناسی دانی بله بیات اندا ایدی بدخام بود فلدری جمله ایلدده ده قورلاری
 شرق غربه وارنجه شهر سانه جمله سی باغ و نیجه و بستانه بنی ایلچر ننده در لوبسه بریزی طولدی ایلچر لکسه
 در لوقر شد اقلبه ایلدی ساز حاکم دیلمله جمله ایلدی راز نیجه بله بی حیات بود سه خالو هر نخله انبیه و ایه نفر
 قجه اولدک جمله اولدیانه قورلورده یاراندکم احسانه ادم حکمه اورمشم بنیاد کادول انکلاه بریزی اباد
 عتقله دوزم ادم صافی بالکه نوجده ارقیبه اول صافی کترم اننده احمد فخر یار دلمه اوله اولدی بلکه بار
 هم جیلیم اولد رسولم هم انی سلوانی جمله بنده سوم اکه امت اولوبه اولسه یار جتومه کرب کوره دیدار
 بلدرم یکی نیزه ایلدی که او جند قایوبوسنی امت اجه اندر کده جمع حور و حضور اجد سبیل شراب طهور
 تا حیات قریبجه اولدی نه اورم عتده و صدقه ایلدی به حشر اولدی نه دسه طورتیم اکلن سبک لری کیسه
 چونکه موسا اشدی ابو سوزی سجده به واری خاکه سر دی رزی روی حکمت سنگدر یاب جمله خورده لطف و زنده
 بنده که دانی لطفک ابت همراه اککم حور قدر بقلم کناه بنی ده امت ابله احمد سه ناکم حشر اوجا غز ایلیم
 مکت برله سجده اندی روانه بلدی نه حریفه کله اتنه هر که عاقل در اکلیا عالی ترک اده جمله قبیلله خالی
 چونکه اصل اولدی ادم صافی قوربه الدله کفر اده انصافی روز سبت شکر اده خدایه حرم سنیو دنیای قلبیه اوزنه لیم
 حمدی حد و تنای بی عد اول بادش همد بادش کرم تکلیبه کم بو عالمدی بو قدره وار ایدوب کولعلری اندر لره نیرینه ایدوب
 بزدی رسنه ماهی یولدر لردنه اوله ایدوب کیمی و کتدره بوندک شعله سبیله علمی نور ایدوب جمله نسنه لمر
 انکار اولوب کدرندی ویدر نینده دلدور لوی جیگلر و انواع نباتات و الوان میوه در اصل اولوب اب روانه قدری
 دیو جمله مخلوقات انوظم و ایه کنی و لطفی برله قدرته افر سار اقلیمونه بریو خاکه ادم برایتی و انک دنیایانه

EMİLE ZOLA'NIN *MEYHANE* ROMANI İLE MEHMET AKİF ERSOY'UN “MEYHANE” MANZUMESİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

A Comparative Study On Èmile Zola's Novel Named Meyhane and Mehmet Akif Ersoy's Poem
Named “Meyhane”

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Cemile GÖRHAN

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Marmara Üniversitesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü,
İstanbul, Türkiye.

ORCID

0000-0001-9371-5459

E-mail

cgorhann@gmail.com

Geliş Tarihi / Submitted:

08.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

24.06.2024

Kaynak Gösterim / Citation:

Görhan, Cemile (2024). “Èmile Zola'nın *Meyhane* Romanı ile Mehmet Âkif Ersoy'un ‘Meyhane’ Manzumesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Karabük Türkoloji Dergisi*, 5/9, 057-076.

Öz

Kaleme aldığı romanlarla savunucusu olduğu natüralizm akımı doğrultusunda toplumu tüm gerçekliği ile anlatmayı hedefleyen Èmile Zola, XIX. yüzyıl Fransız edebiyatının en büyük romancıları arasında yer alır. 1877 yılında yazdığı *Meyhane* romanında, yolu meyhane ile kesişen Gervaise Macquart ve ailesinin hayatının adım adım felakete gidişini anlatır. Türk edebiyatının II. Meşrutiyet döneminde eserler verip şöhrete kavuşan toplumcu şairi Mehmet Akif Ersoy da 1911'de “Meyhane” başlıklı bir manzum hikâye yazar. Manzumesinde, gün sonunda rastladığı meyhaneyi gözlemleyen bir anlatıcının şahit olduğu aile dramını ele almakla beraber bu mekân etrafında biriken insanların yozlaştırdığı bir toplumun panoramasını çizer. Èmile Zola ve Mehmet Akif'in meyhane başlıklı eserler kaleme almaları ve bu mekânı olumsuz bir bakış açısı ekseninde değerlendirmeleri, iki edebî metin arasında karşılaştırmalı bir çalışma yapılmasını mümkün kılar. Bu çalışmada, söz konusu iki sanatçının ortak bir mekân motifi etrafında kurgulanan biri roman diğeri manzum hikâye iki ayrı anlatısı biçim ve içerik özellikleri açısından karşılaştırılmış ve Mehmet Akif'in Èmile Zola'nın sanatlarından aldığı ilham kaynakları ortaya konmuştur.

Keywords: Èmile Zola, Mehmet Akif Ersoy, meyhane, realizm, natüralizm, toplum.

Abstract

Èmile Zola, who had wide repercussions around the world in the 19th century with his novels and aimed to describe society in all its reality in line with the naturalism movement he advocated, is among the greatest novelists of French literature. In her novel titled *The Tavern*, written in 1877, she tells the story of Gervaise Macquart and her family, whose paths intersect with the tavern, going towards disaster step by step. II. of Turkish literature. Socialist poet Mehmet Akif, who wrote works during the Constitutional Monarchy period, tells the story of the narrator witnessing a family drama while observing the tavern he came across at the end of the day, in his verse story titled “Meyhane”, which he wrote in 1911, and draws the panorama of a society corrupted by the people who accumulated around this place. In this study, two separate narratives of the two artists, one a novel and the other a verse story, built around a common place motif, were compared in terms of form and content features, and the sources of inspiration that Mehmet Akif took from Èmile Zola's art were tried to be revealed.

Keywords: Èmile Zola, Mehmet Akif Ersoy, tavern, realism, naturalism, society.

GİRİŞ

Fransız romancı Èmile Zola (1840-1902) sömürüye, toplumsal eşitsizliğe ve adalatsizliğe edebiyat aracılığıyla çözümler bulmaya çalışır. XIX. yüzyıl Fransa'sını, devrinin hükümetini ve bir ferdi olduğu toplumsal hayatı politik bir tavırla eleştirip çıplak gerçekçilik anlayışı ile romanlar yazar. Kendi cemiyetini incelerken yalnızca edebiyatla uğraşmakla kalmayıp fizyoloji ve tıp ilmine dair çalışmalar da yürütür ve edebî kurguyu bilimin yönetmesini arzular. “Bu yüzden onun romanları; karakterlerini, olaylarını ve bunlar arasındaki ilişkilerin açıklamalarını doğaüstü veya ilahi nedenlerden ziyade doğal temellere dayandıran ve sözde bilimsel dürtüden alan ve natüralizm olarak bilinen aşırı bir gerçekçiliği karşılar” (Mmabrol 1). Zola'nın bu anlayışla verdiği ürünlerin en bilinenleri 1871-1893 yılları arasında tamamlamış olduğu toplam 20 romandan oluşan Les Rougan-Macquart (Rougan ile Macquart Aileleri) serisidir. Doğalın ve toplumsal geçmişin insan genetiğiyle birleştiğinde bireyler üzerindeki etkilerinin nasıl şekillendiğinin incelendiği bu döngüde, Rougan ve Macquart ailelerinin soyundan gelen kişilerin nesiller boyu ilerleyen hayat serüveni ele alınır. Bunların yanında aile üyelerinin geçmişten devraldıkları soyaçekimin ve bunların yaşadıkları çevreyle birleşiminin önemi sorgulanır. Zola'nın bu seride kalıtım ve çevre etkileşimi arasındaki ilişkiyi derinlemesine ele aldığı üç romanı kronolojik sıra gereği de birbirini tamamlayan L'Assommoir (1877), Nana (1880) ve Germinal (1885)'dir. Çalışmanın ana kollarından biri olan L'Assommoir'da¹ meyhane batağına düşmüş bir aile odağında toplum eleştirisi yapılır.

Èmile Zola, insanı sosyal bir varlık olarak ele alır ve onu oluşturan tüm unsurlara toplum merceğinden bakar. Benimsediği roman anlayışını açıkladığı *The Experimental Novel and Other Essays* isimli eserinde kurduğu şu cümleler dikkat çeker: “İnsan yalnız değildir. Toplumda sosyal bir durumda yaşar. Sonuç olarak biz romancılar için bu toplumsal durum, olguları durmadan değiştirir. Aslında bizim büyük çalışmamız tam da burada, toplumun birey üzerinde bireyin de toplum üzerindeki karşılıklı etkisi üzerinedir” (20). Zola, romana yönelik ileri sürdüğü bu fikirleri L'Assommoir'da kurgusallaştırır. Bu anlatısında toplum ve insan etkileşiminin gölgesinde bireylerin birer birer çöküşünü geçmişten devraldıkları kötü huylu genlere ve yaşadıkları çevrenin çürümüşlüğüne bağlar.

Edebî eserlerinde toplum ile insanı bir bütün hâlinde ele alan bir diğer isim ise Türk

¹ Çoğu sözcüklerin diller arası çevrimi birebir olamayabilir. “L'Assommoir” da bu tür bir sözcüktür. Sözcüğün Türkiye Türkçesine çevrilişinde tam bir karşılığı olmasa da en yakın anlamı “Meyhane” olduğundan yapılan ilk çeviriden itibaren çevirmenler yukarıda zikredilen eseri bu başlık altında anmayı uygun bulmuştur. Sersemletme ya da bayılma anlamına gelen Fransızca “assommer” fiilinden türemiş olan *assommoir*, XIX. yüzyılın sonlarında Paris'te popüler olan ve işçi sınıflarının acılarını ucuz boğabilecekleri ve kendilerini hissizleşinceye kadar içkiye daldırabilecekleri tesislerde damıtılmış ucuz likör satan dükkâna atıfta bulunan bir konuşma terimidir (Parmeé 12).

edebiyatının önde gelen şairlerinden Mehmet Akif Ersoy'dur. O, toplum hayatının her alanına gözlem merceğini gezdirir ve eserlerine bu yolla malzeme toplar. Onun sanat anlayışının temeli, toplumu tüm öğeleriyle yansıtan bir gerçekçilik üzerinde yükselen çok katmanlı bir ideolojidir. Bunun yanı sıra onun eserlerindeki gerçekçilik, devrin teknik gelişmelerini ve çağın gerekliliklerini gözeten ve bilim önderliğinde ilerlemeye önem veren bir anlayışı kapsar. O, bilimi referans almakta geciken ve bu sebeple çağının gerisinde kalan bir milletin yaşayacağı zorlukları öngörür. Osmanlı Devleti'nin siyasi düzlemde itibar kaybettiği bir dönemde devlet bünyesindeki güç zayıflığının toplumsal çözümlere yol açtığı bilincindedir. Bu yüzden Akif, bir ferdi olduğu topraklarda hüküm süren buhranlı havayı tüm gerçekçiliği ile aktaran ve sanatını bu amaca adanmış bir sanatçıdır. O, insana karşı duyduğu derin hassasiyeti toplumsal duyarlılıkla birleştirip toplumu tüm fertleriyle kucaklayarak halktan yükselen sesleri tek ağızdan ifade etmeyi hedefler. Bu amaçta şiir türünü kullanıp ibret verici nasihatler eşliğinde bir edebî kurgu oluşturur. Özellikle manzum öykülerini şiirlik duyarlılığının yanında romancı titizliği ile yazar, kurguladığı anlatı etrafında okura çeşitli konularda öğütler vermeyi hedefler. 1911-1933 yılları arasında yazdığı yedi şiir kitabındaki şiirlerin toplamından oluşan Safahat başlıklı şiir seçkisinde benimsediği bu sanat anlayışıyla ortaya koyduğu ürünler göze çarpar. Bu eserde yer alan "Küfe", "Seyfi Baba", "Mahalle Kahvesi" ve "Meyhane" başlıklı manzumeleri onun sanatının en klâsik örnekleri arasında yer alır. Bunlar arasında "Meyhane" başlıklı manzumesinde tıpkı Èmile Zola gibi hikâyeye adını veren mekân yüzünden mahvolan bir ailenin dramını işler.

Verilen bu bilgiler doğrultusunda iki sanatçının aynı adlı edebî eserlerinin varlığı göze çarpar. Èmile Zola'nın *L'Assommoir*² ya da günümüz Türkçesi ile *Meyhane* isimli romanı ile Mehmet Akif Ersoy'un *Safahat*'ında yer alan "Meyhane"³ isimli manzum öyküsü ortak başlıklı olmakla beraber anlatım özellikleri açısından da benzerlikler gösterir.

Meyhaneler, alkollü içeceklerin yoğun olarak tüketildiği kapalı mekânlar olduğundan burada toplanan kişiler sarhoşluğun etkisiyle sorun yaratacak davranışlarda bulunur. Alkolün insanda yarattığı geçici şuuruzluk hâli meyhane ile sınırlı kalmayıp dış ortamlarda da sürer. Bu sebeple bireysel taşkınlığın toplumsal huzursuzluğa dönüşmesi noktasında topluma ve ona ait sorunlara eğilen Zola ve Akif'in odağı meyhane üzerine kurulur. Bunun sonucunda aynı başlığa sahip iki ayrı anlatı ortaya çıkar. Bunlar arasındaki birtakım ortak motifler iki sanatçının söz konusu eserleri üzerine ve kişisel sanat anlayışlarına yönelik bir karşılaştırma yapılmasını mümkün kılar.

² Èmile, Zola (1970). *Meyhane*, (çev. Hamdi Varoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.

³Mehmet Akif Ersoy. (2007a). *Birinci Kitap Safahat*, Haz. Fazıl Gökçek, İstanbul: Dergâh Yayınları.

1. Èmile Zola ile Mehmet Akif Ersoy İlişkinine Bakış

Romanları başta olmak üzere çeşitli fikir yazılarıyla Fransız edebiyatına damgasını vuran ve temsilcisi olduğu natüralizm anlayışını tüm dünya edebiyatlarına kabul ettiren Èmile Zola ile Türk edebiyatında II. Meşrutiyet yıllarında şiir vadisinde verdiği örneklerle ünlenen toplumcu şair Mehmet Akif Ersoy, “meyhane” kavramını belli başlı mekân olarak ele alıp bu doğrultuda bir toplum panoraması çizerek ortak bir sanat anlayışında birleşirler. Onları birleştiren unsurlar meyhane ekseninde bir anlatı kurgulamanın ötesindedir.

Èmile Zola'nın 1877 tarihli *Meyhane* romanı ile Akif'in 1911'de yazdığı “Meyhane” başlıklı manzum hikâyesi farklı edebî türlerde yazılmış olsa da çok sayıda ortak özellik taşır. İki eserde de ele alınan temel mesele, meyhanenin birey ve toplum üzerindeki yıkıcı etkisidir. Mehmet Akif'in toplum ve birey terkihi, toplum gerçekliğini olduğu gibi yansıtmak ile öğretici bir anlayış gereği insana ahlâkî nasihatler vermeyi harmanlayan bir anlayıştır. Akif, realist bir bakış açısıyla toplumu incelerken Zola'nın benimsediği toplumcu sanat anlayışından ve öncüsü olduğu natüralizm akımından etkiler taşır. Bununla beraber toplum ve insan yaşamının iç açıcı olmayan taraflarını yalın bir dille kamuoyuna sunma noktasında natüralizme yaklaşırsa da Akif'in natüralizmi Èmile Zola'ninkinden oldukça ayrı çizgidedir. Söz gelimi Zola'nın *Meyhane*'yi yazmaktaki amacı, hayat yolunda yürüyen bir bireyin kendi kontrolü dışında kendisine bahşedilen kalıtsal ve çevresel etkenler sebebiyle yaşadığı yoldan çıkışları anlatmaktır. “Bir natüralist olan Zola, roman karakterlerinin davranışını soya ait kökenlerle ilişkilendirir ve bu nedenle karakterlerinin psikolojisinden çok fizyolojisine odaklanır” (Al-Zubi 10). O, kişilerin güncel davranışlarının sebebinin geçmişteki köklerde arar. Burada Akif'in Zola ile aynı edebî görüşü benimsemediği anlaşılır. Çünkü Akif'in “*Meyhane*”sinde natüralist anlatıma uyan öğeler bulunmakla beraber toplumsal bozukluğun kaynağı bireylerin soyunda aranmaz. Akif, bireysel veya toplumsal sorunların kaynağı olarak insanın kendisini işaret eder. Ona göre insanın sahip olduğu miskinlik, huysuzluk veya cimrilik gibi kötü huylar toplumsal bozukluklara neden olur. Bu kötü huyların kişiye genler yoluyla geçtiğinden söz etmez. Kişilerin kendi başlarına ıslah olmalarını temenni eder ve bu amaçla öğütlerini sıralar. Fiziksel ve ruhsal açıdan sağlıklı bir birey, soyunun geçmişinde yer alan insanlardan bağımsız olarak bir toplumun inşasında rol oynar. Bu sebeple Akif, şiirlerinde insanın kalıtsal özelliklerine odaklanmak yerine onu güncel şartları dâhilinde ele alır. Ayrıca insanın metafizik karşısındaki durumu ile değil, onun mevcut hâlinin tespiti ve düzelmesi konusu ile ilgilenir. Bu farklardan anlaşılacağı üzere Akif'in Èmile Zola etkisinde kalmakla beraber onun benimsediği natüralizmi tümüyle kabullenmediği açıktır.

Mehmet Akif'in Èmile Zola'nın sanat anlayışından ve topluma yönelik fikirlerinden büyük ölçüde etkilendiğini gösteren birçok delil mevcuttur. Bu konuya eğilen

akademik araştırmaların varlığı da bu görüşü destekler. Akif'in yakın dostu Hasan Basri antay, sanatçının ölümü zerine Türk Dili gazetesinde onun sanatının farklı yönlerini ve hayat öyküsüne yönelik bilinmeyenlerini birinci ağızdan aktardığı "İstiklal Marşı Şairi Mehmet Akif Ersoy" başlıklı bir yazı serisi yayımlar. 1937 yılında yayımlanan bu yazılar 1966'da Hasan Basri'nin oğlu Mürşit antay tarafından Akifnâme başlığı ile kitap hâline getirilir. Akif'in sanatçı kişiliğini birincil kaynaktan anlatan bu yazılar bu yönüyle önem arz eder. Ayrıca eser, Akif'in Zola'dan aldığı esintileri bildiren ilk kaynak olma özelliği taşır.

mile Zola, sanat için sanat anlayışının yaygın olduğu bir devirde toplum gerçeklerinin sanat yoluyla ifade edilmesi gerektiğini savunur. Akif de artık sanat için sanat anlayışının geçerliliğini yitirdiğini belirtip sanatın daha yüce meselelere hizmet etmesi gerektiğine inanır. Çantay'ın Akifnâme'de Akif'ten aktardığı cümleler onun bu isteğini ortaya koyar niteliktedir:

Őarkta, garpta yetişmiş meşâhîrin mahalled eserleri tedkik edilince görülür ki her biri, her yazdığı eserinde mutlaka bir gaye ta'kib etmiştir. Demek ki san'at mutlaka değildir. Mâdem ki "san'at san'at içindir" düsturunun ortaya atılmasına rağmen hiçbir edib, hiçbir şâir bir maksad gözetmekten kendini kurtaramıyor; o hâlde, bu düstur artık iflâs etmiş demektir. Kezâlik, mâdem ki bu düsturların hükmüne tebeyyet edilemiyor, san'at mukayyed kalıyor, yleyse san'atı bir takım hasis emellere, sefil ve mstekreh maksadlara âlet edinmektense ulvî, pâk, asîl, necîb duygulara, düşüncelere vâsıta kılmak elbette daha ma'kul bir hareket olur (54).

Hem Doğu hem Batı edebiyatlarındaki eserlere hâkim olduğu anlaşılan Akif, sanat için sanat anlayışının ckşn bu milletlerde yazılmış eserlerin içeriğinin devrin ana temayülü ile ters düşmesine bağlar. Çünkü bu sanatçılar, edebî eserlerinde sanatı esas gaye edinmelerine rağmen belli bir maksat gözetmeksizin bir metin oluşturamayıp mutlaka bir fikir takip etmiştir. Alıntının devamında sanatın çeşitli duygu ve düşüncelere aracı olması fikrini mile Zola'nın sanatçı Őahsiyetinde birleştirir:

Meselâ: Fransızların en büyük romancılarından herkesin bildiği bir (Emil Zola) vardır ki o zâtin yazdığı hikâyelerin bir kısmını namus kaydında bulunan aileler evlerine sokmazlar. O derece serbest yazılmıştır. Aynı zâtin Meyhane adında bir romanı vardır. Bu roman intişâr ettiği zaman Fransa'da kıyametler koptu: "Bu eser, gayri ahlâkîdir." denildi. Eğer, "san'at san'at içindir" düsturu (değil başkaları tarafından, Emil Zola kadar serbest düşünen. Emil Zola kadar hayâtı hakîkiyye sahnelerini bütün çıplaklığı ile teşhirden çekinmeyen) o edib indinde bile kabul edilmiş olsaydı bu hcma karşı onun vereceği cevap ne olmak icâb ederdi? Tabî derdi ki: "Ben ahlâk ile, âdât ile mukayyed olacak kadar dar düşünenlerden değilim. Siz benim eserimde yalnız san'at arayınız. O noktadan bir kusur görüyorsanız o zaman bana hücum ediniz". Halbuki hiç de böyle demedi. (Emil Zola) eserinin gayri ahlâkî olduğu id-

diâsından son derece müteessir oldu, eserinin ikinci tab'ında bir mukaddime yazarak, onda kitabının gayet ahlâkî olduğunu, bu hükmün bilâ tedkik verildiğini, yoksa hikâye dikkatle okunacak olursa ahlâka münâfi gibi görünen sahîfelerin ahlâksızlığı terzil suretiyle ahlâka hizmet etmiş olduğunu îzah etti (54).

Çantay'ın aktardığı alıntidan anlaşılacağı üzere Akif, Èmile Zola'nın sanatçı kişiliğinden, özellikle *Meyhane* romanından oldukça etkilenmiştir. Akif'in Zola'dan Fransız romancıların en büyüğü olarak bahsetmesi de onun şahsiyetinin önemini Akif'te gösteren bir mertebedir. *Meyhane*'nin ahlâka aykırı bir anlatı olarak kamuoyunda yankı bulmasının haksızlığını savunmakla beraber eserin layığı olan ilgi ve takdiri görmesini temenni eder. Akif'in *Meyhane*'yi anması, kendi manzumesi ile söz konusu roman arasında bağlantı kurma adına önemlidir.

Yine Çantay'ın aynı eserinde Süleyman Nazif'ten aktardığı bir alıntıda Akif'in değer verdiği sanatçılar arasında Zola'nın da ismi zikredilir: "Üstâd Nazif'in kanâatına göre; Akif'in 'pek ziyâde sevdiği şâirler' şunlardı: Arablardan İbni Faarız, Türklerden Fuzulî, Acemce yazarlardan Sa'dî-i Şîrâzî, Fransızlardan Lamartin. Bunlardan başka, Fransızlardan (Alfons Dode) ile (Emil Zola) yı (...) sevdiğini söylüyor" (59).

Akif'in söylemleri dışında onun Èmile Zola ile sanatsal açıdan yakınlığını belirten ilk kişi Nurettin Topçu'dur. Topçu'nun Akif'e dair yazı ve konuşmalarının bir araya getirildiği ve 1957'de kitaplaştırılan Mehmet Akif başlıklı eserde, onu Zola ile sanat anlayışı ekseninde birleştiren şu tespit yer alır: "(...) gerçeğin mahir bir ressamı olan sanatkâr, içtimaî sefaletlere uzanan sosyalist bir ahlâkçıdır. Sanki toplumumuzun Èmile Zola'sı olmak istiyor" (78).

İsmail Özmel, Türk Edebiyatı dergisinde yayımlanan "Akif'in Dünyası" başlıklı yazısında Akif'in Èmile Zola'ya olan hayranlığını belirten bir alıntı paylaşır:

Arkadaşı Mithat Cemal Kuntay, Akif'in beden ve kültür özelliklerini şöyle anlatıyor: "Boğaziçi'nde yüzme yarışı kazanan, Çatalca'da güreşen, Dağistanlı hoca ile Kitabülkâmil'i hasbihâl eden, Musa Kazım Efendi ile Bedrettin'in Varidât'ını okuyan, sonra Èmile Zola'nın romanlarında, insan yığınlarını idaredeki kudreti seven" (63).

Orhan Şaik Gökyay, Tarih ve Toplum Dergisi'nde yazdığı "Mehmet Akif Ersoy'un Sanat Anlayışı Üzerine" başlıklı yazıda, Akif'in Zola'nın *Meyhane*'sinden aldığı etkiler konusunda bir görüş bildirir: "(...) Mehmet Akif, Zola'nın *Meyhane* adlı eserine, zamanında yapılan saldırılara karşı kendini ve eserini savunurken, ahlâka aykırı gibi görünen sayfaların ahlâksızlığı terzil suretiyle ahlâka hizmet etmiş olduğunu îzah ettiğini söyleyerek bu yoldaki düşüncelerine tanık vermektedir" (20).

Bu örneklerin yanı sıra; İnci Enginün, Orhan Okay, Ertuğrul Düzdağ, Özlem Fedai, Muhammet Gür, Mehmet Güneş, Mehmet Said Uluçay ve Baki Asiltürk de Mehmet

Akif üzerine yaptıkları çalışmalarda Akif'in Zola'dan aldığı sanat etkilerinden bahsetmişlerdir.⁴ Görüldüğü üzere Mehmet Akif'in Èmile Zola'nın sanat anlayışından ve yazdığı romanlardan etkilendiği hem kendi ağzından iletilen ifadelerden hem de eserlerinin arasına sızan fikir benzerliklerinden anlaşılır.

2. Èmile Zola'nın Meyhane Romanı ile Mehmet Akif Ersoy'un "Meyhane" Manzummesini Karşılaştırma

Èmile Zola ve Mehmet Akif, ortak bir mekânı ele alma paydasında bir araya gelse de kurgularına konu edecekleri malzemeleri seçme ve bu malzemeyi kullanım şekli açısından birbirinden ayrılır. Bu bağlamda Èmile Zola'nın Meyhane'si roman türünde yazılmış bir eserken Mehmet Akif'in "Meyhane"si manzum bir hikâyedir. Akif'in manzum öykülerini romana yaklaştırma yolunda eserdeki diyalogları sıklaştırması, betimleyici unsurları fazlalaştırması ve kişi sayısını artırıp mekân betimlemesini uzun uzadıya yapması dikkat çeker. Tür olarak farklılık arz etseler de her iki metin de tahkiye içerdiğinden ortak bir şekilde incelenmeye uygundur.

2.1. Biçim Özellikleri Açısından Karşılaştırma

Èmile Zola ile Mehmet Akif, görüşlerini iletme amaçlı tercih ettikleri edebî tür noktasında ayrılırlar. "Çünkü kabul edilen (edebiyat) nev'i, kullanılan ifade tarzı, hisler ve düşünceler üzerine etki eder, onları korur veya onlara engel olur; şu veya bu istikamete meylettirir" (Tiehgem 106). Bu sebeple her iki sanatçının da sanatlarını en iyi icra ettiklerini düşündükleri edebî şekil kapsamında anlatılarını oluşturduğu anlaşılır.

İkisinin söz konusu eserleri farklı edebî türlerle yazıldığından biçimsel farklılık ilk bakışta göze çarpar. Zola'nın Meyhane'si 480 sayfalık hacimli bir romanken Akif'in "Meyhane"si 141 dizeden oluşan orta hacimli bir manzum hikâyedir. Zola'nın eseri bölümlerden oluşur. Akif'in manzum öyküsü ise beyitler eşliğinde dizilir. Karşılıklı diyaloglar ve birbirini takip eden mısralar yoluyla anlatı tamamlanır.

⁴ Söz konusu araştırmacıların bu bağlamda kaleme aldıkları çalışmalar için bkz.: Enginün, İnci. (1997). "Safahat'ta İstanbul'un Romanı". Vefatının 60. Yılında Mehmed Âkif Sempozyumu Bildirileri. İstanbul: İSAR Yayınları, Okay, Okay ve Düzdağ, Ertuğrul. (2003). "Mehmed Âkif Ersoy". DİV İslam Ansiklopedisi, XXVIII, 432-439., Fedai, Özlem. (2008). "Eşyaya Hakikati Söyletmek yahut Mehmet Âkif Ersoy'un Şiirlerinde Tasvirin İşlevi". 1. Uluslararası Mehmet Âkif Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Burdur: Burdur Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Gür, Muhammet. (1997). "Mehmet Akif Ersoy'un Edebiyat Anlayışı", Vefatının 60. Yılında Mehmet Akif Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: İsar Yayınları. Güneş, Mehmet. (2012). Servet-i Fünun'dan Cumhuriyete Türk Edebiyatında Manzum Hikâye, İstanbul: Hece Yayınları, Uluçay, Mehmet. (2016). Mehmet Âkif: Dil Üslup ve Sanatı. Ankara: Atlas Yayınları., Asiltürk, Baki. "Mehmet Akif Ersoy'un Manzum Hikâyelerinde Anlatım Teknikleri", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2021, Güz (351) Özel Sayı, 135-151.

Manzum hikâye teknik açıdan romana göre daha kısıtlı imkânlar içerir. Romanda karakter sayısı, olayların anlatıldığı zaman dilimi ve kurgu gereği yaşananlar manzum hikâyeye nazaran daha geniş çapta ele alınmaya uygundur. Bu yüzden Zola'nın romanındaki şahsiyetlere dair bilgi edinimi Akif'in manzum öyküsündekilere kıyasla daha fazladır.

Zola'nın bu romanı yazma sürecinde doktorlarla yaptığı mektuplaşmalar, romandaki gerçekçi tasvirlerin tıbbî kaynaklarını göz önüne seren kanıtlardır. Akif ise manzumunda anlatmaya çalıştığı toplum gerçeğini yansıtabilmek için ek bulguya başvurmaz. Sanatçılığının getirdiği gözlem yeteneği ona hiç mensubu olmadığı ortamları nesnellikle anlatmasını ve gerçeklik platformu yaratmasını sağlar. Ancak romanın teknik açıdan manzum hikâyeye nazaran daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve oluşum sürecinde daha fazla beslenme kaynağına ihtiyaç duyduğunu da belirtmek gerekir. Bu sebeple Emile Zola'nın *Meyhane*'yi yazarken birçok çalışmadan yararlanması romanın kurgusundaki bağlantı araçlarının düzenli kurulması adına gerekliken Akif'in manzum öyküsünde şairaneliğine güvenerek ilhamı dışındaki kaynaklara bakmaması doğaldır.

Zola'nın romanında olayların geneline, olanlara ve olacaklara, kahramanların duygu ve düşünce dünyalarına hâkim bir anlatıcı romanın başından sonuna dek okurlardır. Bu anlatıcı yer yer sözü kahramanlarına teslim etse de kurgu genelinde hâkim ilahi bakış açısıyla olanları gözler. Akif'in "Meyhane"sinde ise üçüncü tekil şahıs anlatıcının varlığı sezilir. Bu anlatıcı uzaktan olayları izler, müdahale etmez. O da Zola gibi yer yer kurgu gereği diyaloglar yoluyla sözü kahramanlara bıraksa da büyük ölçüde gözlemci sıfatıyla anlatıda kendine yer bulur.

Dil ve anlatım özellikleri incelendiğinde iki sanatçının da belirli bir kesime hitap eden ağır ve karmaşık dil özelliklerine sahip bir üslup tercih etmek yerine sade ve anlaşılır bir dille anlatı kurguladığı dikkat çeker. Sanat anlayışları gereği toplum yaştantısını tüm çıplak gerçekliği ile aktarma amacı güttüklerinden açık ifade tarzından yararlanmaları, kısa cümleler kullanmaları ve betimleyici unsurlara sıklıkla yer vermeleri konusunda birleşirler. "Fransız edebiyatında Èmile Zola'nın Türk edebiyatında da Hüseyin Rahmi'nin roman kişilerini ait oldukları sınıfın diliyle konuşturmaları gibi Akif de manzum hikâyelerindeki kişileri yaşadıkları çevrenin telaffuzuyla konuşturur" (Güneş 179). İki de kurguda oluşturdukları toplum hayatının inandırıcılığını artırmak adına doğal konuşmalara yer verirken yerel söyleyişlere de başvurur.

2.2. İçerik Özellikleri Açısından Karşılaştırma

Her iki anlatının kurgusundaki olayların ilerleyişi benzer özellikler taşır. İlk olarak Èmile Zola'nın *Meyhane*'sinde ana karakter, sevgilisi Lantier tarafından aldatılıp iki

çocuğuyla tek başına bırakılan, daha sonra çatı ustası Coupeau ile hayatını yeniden kurmaya çalışan yoksul ve çalışkan bir çamaşırhane işçisi olan Gervaise Macquart'tır.⁵ Gervaise'in hep daha iyiye ulaşma arzusu ve kocasının sakatlığı onu aşırı harcamaya iter. Bu konuda kendini dizginleyemeyen Gervaise git gide borç batağına saplanır. Bu bataktan kurtulmak için çırpınırken yolu bir başka bataklık olan meyhaneye düşer. Émile Zola'nın bu romanı, Fransa'daki işçi sınıfları arasında son derece yaygın olan alkolizmin sosyolojik sonuçlarını konu edinir. Meyhane müdavimi bir birey alkol ve türevinden ürünleri tüketerek sadece kendi bedenini değil işini, ailesini ve sosyal hayattaki diğer ilişkilerini de mahveder. Bu bağlamda Gervaise ve kocası Coupeau, meyhane batağına düşen alkoliklerin fiziksel ve ahlâkî bozulmasını çarpıcı bir gerçekçilik örneği olarak sergilerler.

Mehmet Akif Ersoy 1911 yılında yayımladığı Safahat adlı şiir kitabında yer alan "Meyhane" başlıklı manzum hikâyesinde, Meşrutiyet Devri İstanbul'unun ahlâkî anlamda çöküşünün sebebi olarak gördüğü mekânların başında gelen meyhaneyi ve bu yapı etrafında mahvolan bireylerle yıkılan yuvaları işler. Manzumede anlatıcı şair akşam gezintisi sonrası rastladığı meyhaneye dair gözlemlerini sıralar. Bu "han kılıklı virane"yi anlatırken meyhaneye giren çocuklu bir kadın üzerinden yıkılan bir aile faciasına şahit olur.

Eserlerde işlenen konularının benzerliği iki sanatçının anlatılarının belirli izlekler etrafında ortak özellikler taşımasına yol açmıştır. Bunlar çeşitli başlıklarla sıralanabilir:

Aile: Her iki sanatçının anlatısında meyhanenin aile kurumu üzerindeki yıkıcı etkisi ön plandadır. Kocaları meyhane batağına saplandığı için otorite yoksunluğu yaşayan ailelerinin lideri hâline gelen kadın karakterler iki anlatının da sürükleyicisi konumdadır. Zola'nın romanında bu rolü üstlenen kadınının adı Gervaise iken Akif'in manzumesindeki kadının adı verilmez.

Aynı adlı iki anlatıda meyhane sadece orayı devamlı dolduran bireyleri değil, o kişilerin geride bıraktığı aileleri de yok eder. Bir ailenin çöküşünü en derinden hisseden ve bu yok oluştaki zararı en fazla yaşayan kişiler ise söz konusu ailelerin çocuklarıdır. Özellikle güçlü bir baba otoritesinin hissedilmediği ailede büyüyen veya büyümeye çalışan bir kız çocuğu olmanın zorlukları iki sanatçının anlatısında yer alan meselelerin başında gelir. Bundan ötürü ikisi de meyhane müdavimi bir babanın ardında kalan ailenin kız evladını işler. Yuva olmaktan uzak sadece dört duvar arasında takvimleri deviren bireylerin çocukları ebeveynlerinin sorumsuz davranışlarının cezasını çekmek zorundadır.

⁵ Ana karakter Gervaise Macquart, Rougon-Macquart ailesinin soyundan gelen torunlardan biridir. Bu serinin ilerleyen romanlarında ise Gervaise'in çocukları anlatılır. Germinal'de oğlu Etienne, Nana'da ise kızı Nana ana karakter olarak kurgunun başrolü üstlenirler.

Zola'nın *Meyhane*'sinde bu ceremeyi çeken kişi Gervaise ile Coupeau'nun kızı Nana'dır. Nana sarhoş bir anne ve babanın kızıdır. Onların başıboşluğu yüzünden kızları yarı aç yarı tok bir hayat sürer. Düştüğü sefil hayatın sorumlusu olarak gördüğü ebeveynlerinden ve yaşadığı evden nefret eder hâle gelir:

Nana, Asomuar'ın önünden geçerken anasını meyhanenin dip tarafında burnunu kadehe batırmış, erkeklerin sövüp saymaları ortasında kendinden geçmiş bir hâlde görünce korkunç bir öfkeye kapıldı. (...) Öyle geceler ki, baba sarhoş ana sarhoş, yiyecek ekmek bulunmayan, leş gibi kokan Allah'ın belası ev... İnsan evliya olsa bu evde oturamaz (401).

Nana, ailesini yıkan meyhanenin önünden geçerken anne ve babasını acınacak bir durumda görür ve bir süre onları izler. Hem babasını hem de annesini meyhaneye kaptırmış bir evin yoksulluk ve çaresizlikle uğraşan kızı olarak hayat karşısında yapayalnız olduğunu idrak eder. Sefaletle baş edemeyeceğini anlayan Nana anlatının sonunda bir fahişe olur.⁶

Akif'in *meyhane* merkezli anlatısında ise babasının alkolikliği yüzünden "sarhoşun kızı" damgasını alınca yazılı bulan kız çocuğu İffet'in dramına da yer verilir. Evlilik çağına gelmesine rağmen babasının kötü alışkanlığı sebebiyle kendisine görücü gelmez. Babasının yaptıklarının sonucunu haksız bir şekilde o da çekmek zorundadır. Manzumede bu durum şu dizelerle anlatılır:

Kızın yetiştii, alan yok, nasıl olur ki? Soran

"Şu sarhoşun kızı İffet değil mi? Vazgeç aman! "

Diyen kadınlara; "Pek doğru, pek" deyip gidiyor (86).

Nana içinde bulunduğu buhranlı duruma öfkelenip evden kaçarken İffet, Nana gibi davranmaz.⁷ Yaşadıklarına üzölmekle yetinir, kaderine razı gelir. Annesi de kızının talihsizliğinden yakınır:

Bu söz zavallıyı bilsen ne türlü incitiyor!

Benim güzel meleğim, hiç de tali'in yokmuş:

Anan benim gibi sersem; babansa bir sarhoş (86).

Natüralist anlatılarda yer alan kahramanların makus talihi mensubu oldukları çevre-

⁶ Nana'nın öyküsü, Zola'nın 1880 tarihli devam romanı *Nana*'da geniş çapta ele alınır.

⁷ Etimolojik olarak incelendiğinde Nana ismi Fransızcadada "genç kız, kız arkadaş, metres" gibi anlamlara gelir. İffet ise Türkçede "temiz kadın, namus, ırz" anlamlarını karşılar. İki anlatıdaki kız çocuklarının isimleri üzerinden yapılan bir sembolizasyon söz konusudur. Çünkü Zola'nın *Nana*'sı ebeveynlerini düştükleri çamurdan kurtarmak yerine refaha kavuşmanın yollarını arar ve fahişelik yapar. Akif'in İffet'inin ise kurguda çeşitli yerlerde masumiyeti vurgulanır ve kaderine razı gelen bir genç kız profiline sahip olduğu belirtilir.

de olup biten akışa ayak uyduramayacak denli silik karakter yapısına sahip olmalarıdır. Bu özellik de onları anlatının kurbanı hâline getirir. Aynı zamanda “korku, açlık ve cinsellik gibi dürtülerle hareket eden bu karakterler özgür iradeden de yoksundur” (Uçar 65). Onlar hayatın olağan akışında sürüklenmeye mahkumdur. Bu çöküş eşliğinde hayat mücadelesi vermeye çabalayan bireylerin tek bir çatı altında yuva oluşturmaması ve bir başka yapı yüzünden bu duruma düşmelerinin en acı sonuçlarını çocuklar yaşar. Bu bakımdan Nana ve İffet’in kendi iradeleri dışında gelişen olaylar yüzünden felakete sürüklenmeleri düzenli ve sağlıklı bir ailenin bireyi olamamalarındandır. Bu da onları natüralist metinlerin olmazsa olmaz kahramanlarından biri hâline getirir. Hem Zola hem de Akif toplumsal bir meseleyi ele alırken yıkılmaya yüz tutmuş bir ailenin kızlarını kaderin acımasız oyunları ile baş başa bırakır.

Kadınların Dramı: Teguh Basuki ile Hayuningsih, Zola’nın Meyhane’sini incelerken romanda yer alan kadın karakterlerin erkeklere göre daha zayıf yapıda olduğunu tespit edip bunu birkaç sebebe dayandırır: “Onlara göre kadının boyun eğmesine katkıda bulunan etmenler; güçsüzlük hissi, adaletsizlik, ayrımcılık, sınırlı benlik saygısı ve özgüven eksikliğidir (Basuki ve Hayuningsih 125). Tüm bu dezavantajlara sahip kadın ne kadar dirayetli olursa olsun onu zayıflatan dış etmenlere yenilir. Bundan ötürü Gervaise, mizaç itibarıyla çalışkan ve azimli bir kadın olmasına rağmen yukarıda sıralanan dış etmenlerden -ve genlerinden devraldığı kötü huylarından- ötürü çöküşe doğru gider. Alkol gibi kötü alışkanlığın pençesine düşer ve devamlı meyhaneye gidip gelmeye başlar. Çalışmayı sevmesine rağmen doğuştan kendisine bahsedilen birtakım zaaflarının önüne geçemez ve alkol bağımlısı olur. Bu kötü gidişatta zaaflarına karşı koyamamanın yanı sıra ailesinde alkolik bireylerin bulunması sebebiyle kendisine kalıtım yoluyla miras kalan bir zararlı alışkanlık edinir. Bu da Gervaise’i direniş gösteremediği için anlatının kurbanı hâline getirir.

Akif’in aynı adlı manzum öyküsünde kaderi Gervaise’e benzemekle beraber ondan birçok yönden ayrılan isimsiz bir kadın vardır. Akif burada, alkolik olduğu için meyhaneye gitmeye alışmış kocasına ve onun bu kötü huyu yüzünden ailesini ihmal edip sorumsuz bir hayat biçimi sergilemesine isyan eden bir kadının dramını işler. Zola’nın anlatısı hacimli bir roman olduğu için Gervaise’in kişiliği Akif’in manzum öyküsünde yer alan isimsiz kadından daha derin çizgilerle anlatılır ve ona dair verilen teferruatlar fazladır.

Akif’in isimsiz kadın kahramanının, Gervaise ile bazı noktalarda birleşmekle beraber ondan ayrıldığı önemli bir yer vardır. Şöyle ki Akif’in anlatısındaki kadının huy özellikleri ve soyunda yer alan aile üyeleri hakkında bilgi verilmez. Akif’in de bunları incelemek gibi bir derdi yoktur. O, insanların içinde bulunduğu mevcut hâlleriyle ilgilenir. Bundan ötürü Akif, kadın kahramanının huy ve soy özelliklerini anlatmayı gerekli görmez. Oysa Zola için bu meseleler değer arz ettiğinden Gervaise’in aile geçmişine dair teferruatlar kurgu boyunca okura bildirilir. Akif’in manzumesinde

ise incelenmesi ve sorgulanması gereken acıklı bir aile tablosu dışındaki unsurlar fazlalık olduğundan bu ailenin kökeni ele alınmaz. Bu tablonun ortasında yalnızca çaresiz bir kadın ve onun kendi derdinden ziyade ilgilenmesi gereken bir kızı vardır. Babanın sorumsuzluklarının gölgesinde otoritesiz kalan bir evin yükünü tek başına üstlenmeye gücü yetmeyen kadın, kocasını bu bataktan çekip almaya çabalasa da başarılı olamaz. *Meyhane* ve alkol müptelalığı yüzünden ailesini mahveden kocasına meydan okuyan kadın, *meyhane* erkânından gerekli desteği göremeyince yıkılır ve anlatı sonunda bayılır.

Hem Zola'nın Gervaise'i hem de Akif'in meyhaneye aniden gelen isimsiz kadın karakteri ilk başta anlatılarda adeta birer mikrop yuvası olarak betimlenen bu yere girmekte tereddüt eder. Çünkü bu tür yerler temiz bir kadının bulunmak isteyeceği yerler değildir. Hem mekânsal hem de düşünsel anlamda iticidir, iğrendiricidir. “Özellikle Fransa’da ilk kurulduğu dönemlerdeki amacından sapıp sadece şarap satma gayesi güden bir mekâna dönüşen meyhaneler⁸ zamanla o kadar itibarsızlaşır ki düşkün kadınlar dahi burada bulunmaktan kaçınır” (Chavellier 67). Zola'nın *Meyhane*'sindeki ana karakter Gervaise de meyhanenin kötü şöhretini bildiğinden ilk başta meyhaneye girip girmeme konusunda kararsız kalır ve bu yapıyı ziyaret etmekten kaçınır: “Girip girmeme konusunda tereddüt yaşar, çünkü o akşam eğlenceye gideceklerine dair söz vermişti kocası. Fakat ona engel olan bir sebep vardı: (...) Asomuar namuslu bir kadının gireceği yer değildi” (374).

Gervaise daha sonra bu sözü çiğneyerek namuslu bir kadının uzak durması gerektiğini bildiği meyhanenin daimî müşterisi olur. Romanda meyhaneye ilk girdiği gün hissettiği iğrenme duygusu ile onu ölüme götüren bu batağa sağlanmasına dek geçen süreçte bir kadının ağır ağır çöküşü sergilenir. O, çalışkan olmasına rağmen zaafılarına karşı koyamaz ve hayatın kendisini felakete sürüklemesine direniş gösteremez.

Akif'in “*Meyhane*”sindeki isimsiz kadın da tıpkı Gervaise gibi ilk başta bu mekâna girme konusunda çekingenlik gösterir: “Beş on dakika süren bir düşünceden sonra, / Kadın girdi o zulmet-seray-ı menfura” (85).

Hem Zola'nın romanındaki Gervaise hem de Akif'in kurguladığı anlatıdaki kadın karakter çamaşır yıkayarak geçimlerini sağlar. Böylece iki kadın meslek seçme noktasında da birleşir. XIX ve XX. yüzyılın başında bir kadının geçimini sağlaması için çalışabileceği sınırlı iş imkânları vardır. Bunların başında gelen meslek ise maddî imkânları kısmen daha iyi durumda olan evlerin temizlik işlerini yürütmek ve çama-

⁸ Fransa’da da meyhane kavramı bizde olduğu gibi değişime uğramıştır. 14. yüzyılda Fransa’da, hanlar ve kabare tarzı mekânlar ile meyhaneler; insanların dışarıda yemek yiyebileceği başlıca kapalı mekânlardandı. Bu mekânlarda ev yapımı et ve süt ürünlerinin basit yemekler şeklinde sunulduğu yemek listeleri vardı. 18. yüzyılda restoranların ortaya çıkmasıyla meyhaneler yavaş yavaş eski değerini yitirmeye başladı. Zamanla kuruluş amacından sapan bu kurumlar, yemek konseptine verdikleri önemi azaltıp alkol menşei içecek satışına ağırlık vermeye başladı.

şır yıkamaktır. Gervaise devrinin çoğu kadınından farklı olarak çalışkanlığı ve becerikliliği sayesinde çamaşır yıkayarak başladığı iş yolculuğuna kendi çamaşırhanesini kurmayı başararak devam eder. Meyhane batağına düşmeden önce oldukça iyi para kazanır ve rahat bir hayat sürer.

Akif'in "Meyhane" manzumesindeki kadın da tıpkı Gervaise gibi çamaşır yıkayarak maddi geçim kaynağı elde etmeye çalışır. Meyhaneye gelip oradaki insanlara derdini anlatırken bu yolda çektiği çilelerden bahseder:

Evet, sen el kapısında sürün işin yoksa;
Getir bu sarhoşa yutsun, getir paran çoksa
Zavallı ben... Çamaşır, tahta, her gün uğraş da,
Sonunda bir paralar yok, el elde baş başta!
O tahtalar, çamaşırlar da geçti: Yok hâlim (86).

Gervaise'in aksine Akif'in kadın kahramanının akıbeti bilinmez. Onun meyhane müdavimi olmadığı anlaşılrsa da bu aile faciasının ne şekilde sonuçlanacağına dair bilgiler anlatıda yer almaz. Zola'nın romanında Gervaise alkol bağımlısı bir meyhane düşkününü olarak sefalet içinde ölürken Akif'in manzumesindeki kadının bayıldığı yerde anlatı sona erer.

Zola'nın romanında kadın karakterler sürekli dövülür, aşağılanır ve hor görülür. Kadına şiddet romanda oldukça sıradan karşılanan bir unsurdur. Örneğin Gervaise iki kocasından da şiddet görür. Kadının şiddetle sindirilmeye çalışılması ve değersiz görülmesi Zola'ya göre çürümüş bir toplumun en büyük göstergesidir. Kadına değer vermeyen ve onun şiddet görmesine göz yuman bir toplum geri kalmaya mahkumdur. Bu yüzden anlatıda şiddet gören ve eşlerinin gözünde değersiz olan kadınların etrafında şekillenen yozlaşmış bir toplum örneği sunulur.

Akif de aynı görüşte olduğundan kadının erkek egemen bir toplumda geri plana itilmişliğine eleştirel bir gözle bakar. Bir sarhoşun ağzından şu cümleyi aktarır: "Senin karı dediğin adeta pabuç gibidir" (86). Akif, meyhane mensuplarından birine bu cümleyi söyleterek devrinin kadına bakış açısını gözler önüne serer. Onun toplumunun kadına yönelttiği bakış ve biçtiği değer ancak bu kadardır. Oysa durum böyle olmamalıdır. Bu bakış açısı devam ettiği sürece tütmeyen ocaklar meyhanein gölgesinde eriyip tükenecektir.

Meyhane: Her iki anlatı da meyhane etrafında şekillenmiştir. Zola'nın romanında ve Akif'in manzumesinde ana mekân olan meyhane, güçlü bir metafor olarak önce olay örgüsündeki bağlantıları kuran bir kavşak noktası olur. Ardından kurgu ilerledikçe tüm dengeleri alt üst eder. Hem Zola hem de Akif, meyhane odaklı bir kurgu

tasarlarken bu mekânı rastgele belirlememiştir. İki metni de başlıktan kurguya dek meyhane ismi işgal ediyor gibi görünse de iki sanatçının da amacı meyhane yapısı yoluyla insanı ve yozlaşmış bir toplum yapısını anlatmaktır.

Mekân Olarak Meyhane: Kahramanın yaşadığı çevre ile etkileşiminin önem arz ettiği realizm ve natüralizm anlayışları ekseninde yazılan tüm eserlerin geniş bir betimleme ile başladığı fark edilir. Ele alınan toplum gerçeğinin bütünüyle ve gerçekçi bir şekilde kurgulanabilmesi için anlatıcı tarafından aktarılan kuvvetli betimleyici unsurlara ihtiyaç vardır.

Emile Zola da bu anlayışta olduğundan iletmek istediği düşünce doğrultusunda bireyi ve onu çevreleyen koşulları tüm yönleri ile ele almak ister. Öncelikle onları somutlaştıran iç ve dış tasvirlerle ağırlık verir. Kurguda aktarılan betimlemeler ne kadar güçlüyse iletmek istenen gerçeklik de o kadar net bir şekilde ifade edilir. Bu yüzden *Meyhane*'de sefil bir yer olarak gördüğü meyhaneyi anlatırken çeşitli sıfatlar yoluyla burayı canlandırmayı hedefler. Meyhaneye yönelik olumsuz bir imaj yaratmak istediğinden meyhaneyi karamsarlığı çağrıştıran sıfatlarla bezeler. Öyle ki romanın uyandıracığı politik etkilerden rahatsız olan bazı Fransız muhafazakârlar, Zola'nın karakterlerinin yaşadığı pis kokulu, kalabalık ve sağlıksız koşulları fazlasıyla şişirilmiş bulur. Zola ise romandaki tüm tasvirlerin abartıya kaçmadığı aksine son derece gerçek olduğu konusunda ısrar eder ve fikrini kabul ettirir.

Akif de Zola gibi mekânın gerçekçi bir şekilde betimlenmesinde dış tasvirin önemini bilir. Şiirin ilk bölümünde meyhane atmosferini sosyal tenkide tabii tutan Akif'in merceğinden bakıldığında, bu güzelliklerden yoksun soğuk viraneyi anlatırken olumsuz tamlamalara başvurmadan kaçınmadığı görülür. Bu yapının zararlarını iyice anlatabilmek için çarpıcı tasvirler kullanır. Akif'in tasvir gücü, sanatçı yeteneğinin yanı sıra dikkatli bir gözlemci sıfatına sahip olmasından ileri gelir.

Zola'nın *Meyhane*'sinde cümleler ilerledikçe meyhane korkunç yüzünü göstererek yıkımlara başlar. Bu ilerleyişte durağandan yüksek tempoya doğru bir gidiş vardır. Akif'in anlatısı ise iki bölümdür. Anlatıcının meyhaneyi gördüğü ana dek ilerleyen süreç ve ardından yaşananlar metnin akışını ikiye bölen bir eksendir. Anlatıcı meyhaneyi görünceye kadar kendi ruh dünyasını terennüm eder. Meyhaneyi gördüğü andan itibaren bir gözlemciye dönüşerek gördüklerini aktarır. Şairin son derece menfi sıfatlar kullanarak yaptığı meyhane betimlemesinde tek bir olumlu vasıf bile bulunmaz.

Her iki sanatçı da meyhaneyi betimlerken güzelliği çağrıştıran sıfatlara pek başvurmadan çarpık ve çirkin bir gerçekliği dile getirir. Zola, romanın ilk bölümünde meyhaneyi şöyle tasvir eder:

Colombe Baba'nın Asomuar'ı, Poissonnière Sokağı ile Rochechouart Bulvarı'nın

köşesindeydi. (...) Kapıda, ortalarından kesilmiş iki fiçinin içinde toza bulanmış katmerli zakkumlar vardı. İçeri girince solda, dizi dizi kadehleriyle, haznesiyle, kalaylı ölçekleriyle kocaman tezgâh uzanıyordu ve geniş meydan, çepeçevre, açık sarı boyalı, parlak cilalı; bakır çemberleri ve muslukları parıldayan iri fiçilerle süslü idi. Daha yukarılarda raflarda likör şişeleri, meyve kavanozları, düzgün dizilmiş çeşit çeşit küçük şişeler duvarları örtüyor, tezgâhın arkasındaki aynaya elma yeşili, donuk altın tatlı kırmızı renklerini yansıtıyordu (39).

Zola'nın ilk bakışta tatlı bir tabloymuşçasına betimlediği meyhane görüntüsü yavaş yavaş çirkinleşmeye başlar. Zaten olay örgüsü de tıpkı tasvirler gibi güzelden çirkine doğru bir düşüş yaşar. Durgun seyirde ilerleyen kurguda kaosu çağrıştıran olaylar yaşanmaya başlar. Kişiler daima öfkeli, hava ise sürekli kasvetlidir:

Öğle yemeği vakti olan o saatte Asomuar boştu. Kırklık şişman bir adam olan Colombe Baba, kollu jilesi sırtında, dört meteliklik içki alabilmek için elindeki taşı uzatan on yaşlarındaki bir kıza içki veriyordu. Kapıdan girip yayılan güneş, sigara içenlerin tükürükleriyle hep nemli duran zemini ısıtıyordu. Tezgâhtan, fiçilerden, bütün meyhaneden bir içki kokusu, bir alkol dumanı yükseliyor, güneşin uçuşan tozlarını adeta kalınlaştırıyor, sarhoş ediyordu (40).

Akif'in meyhane algısını ifade ediş tarzı ise oldukça serttir. Zola gibi yumuşak bir giriş yapmaya ihtiyaç duymadan direkt gözlemlerini arka arkaya sıralar. Onun manzumesi karanlık bir dünyaya girişin ilk yankıları ile başlar:

(...)Basık tavanlı, karanlık sefil bir dükkân;

İçinde bir masa, yahud civar tabutluktan

Atılma çok ölü görmüş acıklı bir teneşir!

Yanında hurdası çıkmış bir eski püskü sedir.

Sakat, bacaksız on on beş hasırlı iskemle,

Kırık dökük şişeler, bir de çinko tepsiyle

Beş on kadeh, iki üç testi... Sonra tezgâhlık

Eden yan üstüne devrilme kirli bir sandık (84).

Meyhanenin tasvirinde renklerin kullanımı da önemli bir yer arz eder. Betimlenecek mekânın canlandırılması adına iki sanatçı da renklerin işlevinden yararlanmıştır. Olumsuz çağrışıma sahip bir mekânın betimlenmesinde canlı renkler yerine soğuk renkler kullanılır. Bundan dolayı Cemile Zola ve Mehmet Akif'in meyhane merkezli anlatısında ortama hâkim olan renkler soğuk, mat ve gridir. Bu mekân karanlığı ve boşluğu çağrıştıran ifadelerle ele alınır. Ortam ise sürekli ışıksız, kasvetli ve koyu-

dur. Böylelikle meyhanedeki ışsız ve havasız ortam iki sanatçı nezdinde dipsiz kuyuyu andırıcısına siyahla özdeşleşir. Siyahın hakimiyeti yalnızca meyhaneye sirayet etmekle yetinmez. Çürümüş bir toplumun her alanı hatta insanları bile koyu renkli giyinir, griyi üstlerinden atamazlar.

Örneğin Zola'nın *Meyhane*'sinde güne başlayan insanlar için meyhane ve etrafında şekillenen yeni gün fırtınalı ve siyahtır: "Paris'in güneyinden hızla yükselen mürekkep siyahı bir fırtınayı göstermek için herkesi şarapçı dükkanının kapısına çağırdı" (117).

Yalnız hava ve mekânlar değil, insanlar da soluk renkli görünüme sahiptir: "Azizler, anlaşılmasız yüzlü kadınlar ve erkekler, simsiyah görünümler, sarı renge dönüşmüş hayvanlar, öyle bir insan ve eşya curcunası ki çarpıcı renklerin yan yana gelişinin başını ağrıtmaya başlıyor" (125).

Akif'in "*Meyhane*"sinde ise burayı gözlemleyen anlatıcı, insanları ve atmosferi karanlık ve vahşetle birleştirir: "Kımıldanıp duruyorken, sefil bir sohbet, /Bu isli zulmete vermekte büsbütün vahşet" (84).

Emile Zola meyhanenin içini "Eski usul bir koltuk meyhanesiydi burası; tavanı basık, karanlık bir yer (...)"(202). şeklinde tanımlar. Akif'in de manzumesinde meyhaneyi aynı sıfatlarla tanımlaması dikkat çeker: "Basık tavanlı, karanlık sefil bir dükkân" (84).

İki sanatçının anlattısında da meyhane bir türlü ışık saçmaz. Çünkü bu mekândan içeri adım atan birinin karşılaşacağı manzara iç açıcı değildir. İçeride bulunan ışık unsurları bile yetersiz görünür. Bundan ötürü Zola'nın romanında anlattığı meyhanenin içi, yanan ocağa rağmen karanlık görünür: "Bir köşede ölü gibi duran ocak soluk bir yıldız parıltısıyla karanlıkların koyuluğunu daha gerilere itiyordu" (215). Akif'in betimlediği meyhanede de yanan bir lamba ışık saçmaz, aksine karanlığı artırır: "Sönük sönük yanıyor rafta isli bir lamba/Önünde bir küme: fes, takke, hırka, şalta, aba" (85).

Böylelikle iki sanatçı da meyhaneyi gerçekçi bir şekilde aktarabilmek için tasvir unsurlarına sıklıkla başvurmanın yanında özellikle olumsuz sıfatlar yoluyla meyhaneye algısı oluşturmaya çalışır. Meyhaneyi estetik güzelliklerden uzak tutarak kötüyü çağrıştıran unsurlarla süslemeyi ihmal etmezler.

İşlev Olarak *Meyhane*: Hem Emile Zola hem de Mehmet Akif meyhaneyi bireye ve onun üzerinden topluma yayılan sıkıntıların merkezi olarak görür. Bu mekânların toplumu gerileteceğinin bilincinde bir anlayışla buraya kötülüğü etrafa yayan yıkık dökük bir yuva işlevini yüklerler. Söz gelimi Zola'nın *Meyhane*'si ya da anlatıda geçtiği şekliyle "Colombe Babanın Asomuar"ı, güçlü ve zararlı etkisi nedeniyle görkemli olmakla beraber kötü bir dev olarak sunulur. Adeta "insanları içine çekmek

isteyen bir canavarın korkunç çağrışımına sahiptir” (Valentová 12). Bu canavar bir ailenin sonunu getirir. Romanda bu sonun başlangıç cümlesi şudur: “Coupeau’ların evinde Asomuar’ın ispiertosu yıkımını göstermeye başlamıştı” (365).

Akif’in meyhane tanımı ise ölümü çağrıştıran ifadelerle bezelidir. Meyhanenin dekorunu oluşturan unsurlar tabut ve tenesiiri andırır: “İçinde bir masa yahut civar tabutluktan, / Atılma çok ölü görmüş acıklı bir tenesiir” (84). Anlatının sonuna doğru yine ölüm ifadeleri kullanılarak meyhane müdaviminin hâli mezar taşına benzetilir: “Herif mezar taşı tavrıyla dinledi” (84).

Zola, Meyhane’sinin geniş planında büyük günahları ve bu günahları işleyip yozlaşmış bir toplum yaratan insanları ele alır. Söz konusu günahlar zina, açgözlülük, alkolik olma ve tembelliktir. “Bu ölümcül günahların yanı sıra meyhane kişinin kazandırdığı kötü davranışlardan biri de oburluktur” (Valentová 9). Zola’ya göre tüm bu günahların çıkış kaynağı meyhanelerdir. Romandaki karakterler sırasıyla sayılı günahları işleyerek toplumsal çözölmeyi hızlandırır. Ana karakterlerin meyhane batağına düştükten sonra gün yüzü görmeyip toplumsal hayattan kopmaları bunun en kuvvetli delilidir. Bu yüzden günahkâr üreten bir makine işlevi üstlenen meyhane, toplumun sağlığı için ortadan kaldırılmalıdır.

Akif de Zola’nın meyhane üzerinden çizdiği yolu takip eder. “O, kahvehane ve meyhaneleri toplum/şehir hayatı için oldukça zararlı, insanları miskinleştirici yapılar olarak görmektedir” (Güneş 583). O, yaratılmışların en yücresi olarak kabul edilen insanın böyle köhne yerlerde şarap sarhoşluğu ve sigara dumanlarıyla boğuşmasını kabullenemez. “Bu manzum hikâyede örneklem olarak seçilen aile örneğinde [de görüldüğü üzere] meyhanelerin yuvalar yıktığı, çocukların istikbalini kararttığı, insanları merhamet ve vicdan gibi duygulardan uzaklaştırdığı gösterilir” (Güneş 583). Toplumun temel öğelerinden olan ailenin çürümüşlüğünü içki ve meyhane çevresinde dikkatlere sunar. Sosyal hayatın derin bir yarası olarak algıladığı bu çukurlu bölgeyi sorunların kaynağı olarak gördüğünden baştan sona olumsuz motiflerle bezeyerek anlatır. Burada güzelliği ve iyiliği çağrıştıran hiçbir unsur yoktur. Meyhane etrafında kötü davranışlar sıralanır. Bu meyhane kaynaklı davranışlar tıpkı Èmile Zola’nın anlatısında olduğu gibi sorumsuzluk, tembellik, aileyi ihmal etme ve miskinliktir. Akif’in nezdinde tüm bunlar kişiyi batıran davranışlardır. Kişiyi zarar verdiği için topluma da zarar vermektedir.

SONUÇ

Èmile Zola, insan davranışlarının kökenini kalıtsal nedenlere bağlamakla beraber çevre ve birey etkileşiminin de insan hayatı üzerindeki güçlü etkisinin farkındadır. Bu yüzden onun roman kahramanları, kendilerine soyaçekim yoluyla miras kalan

kaderlerini ve bunun çevresel ve zamansal etmenlerle şekillenmiş hâlini yaşarlar. Kadere karşı koymayı deneseler bile buna izin vermeyen iradeleri dışında gelişip kendilerini sınırlayan metafizik kurallar vardır. *Meyhane* romanında olduğu gibi Gervaise'in çöküşü de uysal ve çalışkan bir kadın olmasına rağmen karşı koyamadığı soya çekim yasaları ve çevresel etmenler sebebiyle gerçekleşir. Özellikle meyhanelerin miskinliği beslemesi ve insan sağlığını tehdit eden alkolizmin yuvası olması, zamanının büyük çoğunluğunu burada geçiren bireyleri felakete sürükler. Gervaise ve ailesinin yolu da meyhaneye düşünce çöküşleri kaçınılmaz olur.

Emile Zola gibi meyhane merkezli bir anlatı oluşturan Mehmet Akif ise bünyesinde bulunduğu toplumun acılarını, sıkıntılarını ve hassasiyetlerini en derinden duyumsar ve onların sesini adeta bir halka seslenme kürsüsü olarak gördüğü şiirlerinde anlatır. Toplumsal aksaklıklara sebebiyet veren veya huzursuzluk çıkaran kişi ve mekânları eserlerinde ağır bir şekilde eleştirir. Bu yüzden meyhane gibi kötülük yuvalarının bireyden aileye oradan da topluma verdiği zararlar üzerinde durur. “*Meyhane*” başlıklı manzum öyküsünde birey ve toplum düşmanı bir yapıyı anlatırken yok olan bir ailenin gölgesinde koskoca bir cemiyetin eleştirisini yapar.

Zola ve Akif, ait oldukları toplumun kanayan yarasını tespit edip bu yaranın iyileşmesi için gerçekçi birer anlatı kurgulama paydasında birleşir. Biri roman diğeri manzum hikâye tarzında yazılmış iki edebî eser karşılaştırıldığında olay örgüsü oluşturma yollarının ve verilmek istenen mesajların örtüştüğü anlaşılır. Onlar gündelik hayatın sığ ve çirkin şeklinde tabir edilebilecek sahnelerini yazmakla beraber iyileşmeyi ve kötülüklerden arınıp güzelliklere kavuşmanın yolunu bu anlayışta ararlar. Hitap ettikleri kesime ayna tutma yoluyla onlara kendini gösterme yönteminin işe yarayacağını düşünürler. Kişilerin yolunun herhangi bir şekilde meyhaneye düşmesi için kuru nasihatlerden ve uzun söylevlerden daha etkili olduklarını düşündükleri sanatlarının gücünden faydalanıp hem bireysel hem toplumsal huzursuzluk kaynağı olan bu mekân üzerinden acı olmakla beraber gerçekçi bir toplum panoraması çizmeyi başarırlar.

Zola'nın, meyhane odağında işçi sınıfının sorunlarını ve onların alkolizmle mücadelelerini tüm kaba gerçekliği ile anlatması kendi çağı için tepki doğuran bir edebî tavidir. Romantik duyarlılıkların ve estetik güzellmelerin benimsendiği bir edebî anlayışın yönetimindeki sahaya daha az görülmesi istenen yoksul kesimin hayat koşullarını aktarması edebî bir devrimdir. Onun halk portresi çizerken oluşturduğu karamsar ve ironik havanın ardında ise hep bir acıma duygusu yatar. O, halkından içinde bulunduğu zorlu koşullardan sıyrılıp güzel günlere ulaşabilmesi için meyhane gibi köhne mekanları terk etmesini bekler. Bu yerlerin kişiye ve onun üzerinden topluma verdiği ağır hasarları anlatabilmek için onlara roman yoluyla ayna tutar. Zola'nın anlayışınca aynadan yansıyanları doğru bir şekilde analiz eden cemiyet sağlıklı bir toplum oluşturma yolunda emin adımlar atmaya muktedir olur.

Akif'in meyhaneden bu denli tiksınmesinin alt yapısında ise tembellik ve ayyaşlıkla bağdaştıramadığı Müslümanların bu viran mekânda zaman öldürmeye kapılıp hem kendilerini hem de ailelerini yıkıma sürüklemeleri vardır. Akif'e göre tembelliğin yerilip çalışmanın ve emeğin öneminin her daim yüceltilmesi gerekir. Ona göre bulunduğu çıkmazdan kurtarılması beklenen bir cemiyet ancak çalışkanlığı sayesinde kaostan kurtulabilir. Bu sebeple aylaklık, miskinlik ve ayyaşlık dışında getirisi olmayan bu viranelere müdavim olmayı kendi milletine yakıştırmaz. Sürü hâlinde toplanan insanların bu denli bakımsız ortamlarda birikmesine anlam veremez. Toplumsal kalkınma yolunda sunduğu reçetede bu mekanların terk edilmesini tavsiye eder.

KAYNAKÇA

Al-Zubi, Hasan. "American Realism versus French Naturalism: Henry James, Émile Zola and the Negotiation of Ideology", *Journal of American Studies of Turkey*, c.10, 1999, s.s.17-37.

Asiltürk, Baki. "Mehmet Akif Ersoy'un Manzum Hikâyelerinde Anlatım Teknikleri", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz (351) Özel Sayı, 2021, s.s.135-151.

Basuki Teguh ve Hayuningsih Arifah A. C. "The Life of Gervaise Macquart As A Lower, Working Class Women Under French Second Empire In The Novel L'Asommoir by Émile Zola", *Humonoira*, S.27, 2015, s.s. 119-132.

Chevallier, Jim. "A History of the Food of Paris: From Roast Mammoth to Steak Frites", 2018, s.s.67-80.

Çantay, Hüseyin Bahri. *Akifnâme- Mehmed Akif*, İstanbul Ahmet Said Matbaası, 1996.

Enginün, İnci. "Safahat'ta İstanbul'un Romanı", *Vefatının 60. Yılında Mehmed Âkif Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İsar Yayınları, 1997.

Ersoy, Mehmet Akif. *Birinci Kitap Safahat*, Haz. Fazıl Gökçek, Dergâh Yayınları. İstanbul 2007.

Ersoy, Mehmet Akif. "Musahebe", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, nu: 86, 28 Nisan, 1910.

Fedai, Özlem. "Eşyaya Hakikati Söyletmek" *Yahut Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Tasvirin İşlevi*, 1. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Burdur, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2008, s.s. 677-686.

Güneş, Mehmet. *Servet-i Fünun'dan Cumhuriyete Türk Edebiyatında Manzum*

Hikâye, Hece Yayınları, İstanbul, 2016.

Güneş, Mehmet. “Şehir ve Medeniyet Bağlamında Mehmet Akif’in Şiirlerinde İstanbul”, 100. Yılında İstiklal Marşı ve Mehmet Akif, TBMM Yayınları, Ankara, 2021.

Gökyay, Orhan Şaik. “Mehmet Akif Ersoy’un Sanat Anlayışı Üzerine”, Tarih ve Toplum Dergisi, S.39, Mart 1987, s.s. 20-24.

Okay, Orhan ve Düzdağ, Ertuğrul. “Mehmed Akif Ersoy”, DİV İslam Ansiklopedisi, XXVIII, s.s.432-439, 2003.

Parmeé, Douglas. “Introduction” in Èmile Zola, Nana, Oxford University Press, s.12, 2009.

Tieghem, Paul Van. Mukayeseli Edebiyat, (çev.Yusuf Şerif Kılıçel), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.

Topçu, Nurettin. Mehmet Akif. Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.

Valéntova, Kateřina. “The Aesthetics of the Human Beast: A Comparative Study of Zola’s L’Assommoir”. Galdós’ La Desheredada and Crane’s Maggie, Web. 5 Haziran 2024.

Uçar, Aslı. “Zaniyeler’de Doğalcılık ve Ahlâk”, Varlık Dergisi, Ocak 2007; s.s. 64-67.

Uluçay, Mehmet. Mehmet Akif: Dil Üslup ve Sanatı. Atlas Yayınları, Ankara, 2016.

Zola, Èmile. *Meyhane*. Çev. Hamdi Varoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970.

Zola, Èmile, *The Experimental Novel and Other Essays*, trans. Belle M. Sherman, Haskell House, 1964.

SOSYAL MEDYA DİLİNDE OLUŞAN FİLLER

Verbs Formed in Social Media Language

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Rabianur ÖNAL

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Marmara Üniversitesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü,
İstanbul, Türkiye.

ORCID

0000-0003-3664-4193

E-mail

rabiaseng@gmail.com

Geliş Tarihi / Submitted:

08.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

29.06.2024

Kaynak Gösterim / Citation:

Önal, Rabianur (2024). "Sosyal Medya Dilinde Oluşan Fiiller", *Karabük Türkoloji Dergisi*, 5/9, 077-086.

Öz

Bu çalışma yeni ve sürekli güncellenen bir alan dili olan sosyal medya dilinde oluşan fiilleri saptamak ve oluşum biçimlerini incelemek amacıyla hazırlanmıştır. Dil, iletişimin vazgeçilmez bir unsurudur. Her toplumun kullandığı, kendine özgü bir dili vardır. Toplumların kendi dillerinin olanaklarıyla oluşturdukları temel söz varlıkları bulunur. Dünya üzerindeki diller türlü nedenlerle ve türlü koşullarda birbirlerinden etkilenirler ve bunun sonucunda bir dilin temel söz varlığına alıntı sözcükler girer. Her an gelişen ve değişen dünyada internet ve sosyal medya insanların hayatında temel ihtiyaçlar kadar önem arz etmekte, yoksunluk çektirecek seviyeye doğru ilerlemektedir. Bu ilerleyişin bir ürünü olan sosyal medya dilinde oluşan fiiller de bu değişen ve gelişen dünyanın bir ispatı niteliğindedir. Her dil gerektiğinde ve imkânları dâhilinde sözcük kadrosunu şekillendirmektedir. Sözcük kadrosunu alıntılama ile şekillendirme temelde iki nedene dayanmaktadır. İnsanlar, ihtiyaç nedeniyle ve egemen kültüre özenme nedeniyle sözcük alıntılması yaparlar. Alıntılanan bu sözcükler aynen kullandıkları gibi kullanıcılar tarafından kendi dillerinin dil bilgisi kurallarına uydurulup kullanılabilirler. Türkiye Türkçesinde sosyal medya dilinde kullanılan filler de bu süreci geçirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Dil, sosyal medya, fiiller, fiil oluşumu.

Abstract

This study was prepared to identify the verbs formed in social media language, which is a new and constantly updated field language, and to examine their formation forms. Language is an indispensable element of communication. Every society has its own language that it uses. Every society has a basic vocabulary. Languages around the world are influenced by each other for various reasons and under various conditions, and as a result, loanwords enter the basic vocabulary of a language. In the ever-evolving and changing world, the internet and social media are as important as basic needs in people's lives, and are progressing to the level of deprivation. The actions created in the language of social media, which are a product of this progress, are also a proof of this changing and developing world. Every language shapes its vocabulary when necessary and within its means. Shaping the word structure with quotation is based on two main reasons. People quote words out of necessity and out of emulation of the dominant culture. These quoted words can be used by users exactly as they are used, by adapting them to the grammatical rules of their own language. The verbs used in social media language in Turkey Turkish have also gone through this process.

Keywords: Language, social media, verbs, create verb.

Giriş

Dünyada 2000’li yılların başından itibaren sosyal medyaya dair oluşumlar başlamıştır. Bu oluşumların çeşitlenmesi ve yaygınlaşması ile insanlar bu oluşumlara, uygulamalara katılım göstermişler ve sanal dünyadaki yerlerini almışlardır. Henüz yeni olan ve sınırları belirlenmeyen bu dünyada kişiler yeni karşılaştıkları sözcüklere, kavramlara karşı da bir dil geliştirmişlerdir. Teknolojik gelişmelerin her geçen gün büyük bir hızla ilerlediği, internetin ve sosyal medyanın insan yaşamında temel ihtiyaçlar kadar önemli ve gerekli görüldüğü günümüzde bu gelişmelerden kişinin kendini soyutlaması neredeyse imkânsızdır. Sosyal medya hemen her kesimden insanın kullandığı bir alandır.

Eğitim ve kültür seviyesi farklı koşullarda olan insanlar sosyal medyaya ayak uydurmak, geri kalmamak ve anlamak için bir dil geliştirmişlerdir:

Binlerce yıldır, insan zihni kültürlenirken, kültür de zihinselleşmiştir. Bunun en yaygın örneği ise “dil”dir. Dil, insan zihni ile kültür arasındaki, bir insan zihni ile başka bir insan zihni arasındaki, insan zihni ile dünya arasındaki ilişkilere aracılık eder. (Yıldız 2014, 32).

“İletişim araçlarının günümüzde önceki dönemlere oranla kültürün tüm alanlarında etkili olmasının yanı sıra aynı zamanda eskiden farklı bir kültürel iklim yarattığı da görülmektedir.”(Arslan 2016, 6). Bugün hızlı bir şekilde kitle iletişim aracı olan sosyal medya da kendine özgü bir kültür yaratmıştır. Sanal bir kültür olmasına karşın etkileri insanların günlük yaşantılarını da şekillendirmektedir. Bunun ilk örnekleri insan davranışlarında ve insan davranışlarının bir yönden taşıyıcısı ve anlamlandırıcısı olan dilde görülür. Kültür ve dil birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Sosyal medyanın, gelişen ve değişen teknoloji ile bugün kendine özgü bir dili ve kültürü vardır. İnsanlar bu alana özgü konularda bu dil ve kültür verilerinden yararlanarak ortak paydada iletişim sağlamaktadırlar.

Dil bir dizgedir ve bu dizgenin bir parçası da sözcüklerdir. Sözcükleri eski çağlardan itibaren anlamlı sözcükler ve görevli sözcükler olarak ayrılmışlardır. Anlamlı sözcükler bir nesneyi, durumu, hareketi ve niteliği ifade eden sözcüklerdir. Kendi başlarına tam bir anlamları vardır ve tümcenin bir ögesi olabilirler. Adlar, fiiller, sıfatlar anlamlı sözcüklerdir.¹ Fiiller tek başına bir iş, oluş, kılış ve durumu anlatırlar. Bugün Türkçenin en fazla güncellenen sözcük türleri adlar ve fiillerdir. Bunun sebebi insanların sürekli birbiriyle sosyal, ticari, siyasi vb. birçok nedenle iletişim halinde olması, birbirini etkilemesi ve etkilenmesidir. Saydığımız nedenlere bir tanesini daha eklemek gerekir, o da sosyal medyadır. Sosyal medya bugün bir dilin sözcük kadrosunun şekillenmesinde en hızlı ve etki alanı en geniş alan olmaya doğru

¹ Bu konuda geniş bilgi için Ahanov 2008, 349.

ilerlemektedir.²

Sosyal Medya Dili ve Sosyal Medya Etkisiyle Oluşan Fiiller

Sosyal Medya Dili:

İnsan pragmatik bir varlıktır. Dünyayı, günlük yaşantısını daha kolay hale getirebilmek için çeşitli buluşlar ve teknikler geliştirmiştir. Bu önemli buluşlardan bir tanesi de bilgisayar ve sonrasında da internettir.

İnternet, dünya çapında binlerce bilgisayar ağını, bir dizi standart ve protokol kullanarak birbirine bağlayan bir ağ olarak, iletişim teknolojilerinin bilinen niteliklerinin sınırlarını zorlayan ve iletişim pratiğini büyük ölçüde dönüşüme uğratan bir teknolojidir.(Başaran 2006,10).

Teknolojik gelişmeler yalnız dünyaya etki etmemiştir. İnternet ile insanların iletişim pratikleri de değişmiştir. Daha kısa zamanda diğer insanlarla dijital iletişim kurmayı ve iletişimi çeşitlendirmeyi deneyimleyen insan, teknolojiyi de geliştirmiş ve bu sanal dünyaya yeni alanlar açmıştır. Her dilin bir söz varlığı vardır. Söz varlığının içine sözcükler (adlar, fiiller vb), deyim ve atasözleri, kalıp sözler ve terimler girmektedir.³ Söz varlığı aynı zamanda bir dilin kullanıcılarının dünya ile ilişkisinin, hayatı anlamlandırışını ve yeniliklere ne denli açık oluşunun da belgesidir.

Teknolojinin hızlı ilerlemediği, insanların çeşitli ticaret, siyaset, sanat vb. oluşumlarla birbiriyle temasının sınırlı olduğu dönemlerde söz varlığını şekillenmesi de günümüze göre sınırlı idi. Teknolojinin ve internetin ilerlemesi ile kendine bir alan oluşturan sosyal medya kanalı ile insanların birbiriyle etkileşimi daha kolay ve hızlı olduğundan söz varlığı da hızlı biçimde bu durumdan etkilenmiştir. İnsanlar artık evrensel olan sosyal medya ve dijital dünya diline hâkim olmak ve anlamlandırmak için bir dil geliştirmek durumunda kalmışlar ve bu değişimi ana dili konuşuru oldukları dile göre gerçekleştirmişlerdir.

Terimlerin belli bir bilim dalı ya da alanla ilgili özel kelimeler olduğu ve alanla ilgili kişilerin daha rahat anlaşabilmesini sağlama niteliğine sahip oldukları düşünülürse genel dili kullanan insanların söz konusu alana yakın olmaları ve alanla ilgili terimleri yakından bilmelerinin yansıma konusunda büyük önem taşıdığı da rahatlıkla görülür (Şahin 2006, 126).

Sosyal medya dili bir alan dilidir. Kendine özgü sözcükleri, terimleri bulunmaktadır. Terimler genellikle bir alan özgü çalışanlar ve ilgililer tarafından kullanılırken, sosyal medya terimleri bugün hemen herkes tarafından kullanılmaktadır.

² Bakınız: Kıran ve diğerleri 2020, 436.

³ Bu konuda geniş bilgi için Aksan 2006, 7.

Sosyal Medya Etkisiyle Oluşan Fiiller

Evrende biri nesne diğeri hareket olma üzere iki unsur vardır. Fiiller, hareketleri karşılayan sözcüklerdir.⁴ Fiiller iş, oluş, kılış ve bir durumu anlatan anlamlı sözcük türüdür. "... Türkler devamlı bir fiil ve hareket halinde oldukları için, dillerinin hemen bütün fiillerini kendileri yaratmışlardır." (Banarlı 2016, 36-37). Fiillerin çeşitli özellikleri olduğunu ve bu özellikleri bakımından mutlaka sınıflandırmak gerektiğini ifade eden Zeynep Korkmaz, fiilleri yapı, içerik ve anlam bakımından sınıflandırır. Yapıları bakımından fiilleri, basit, türemiş ve birleşik fiiller olarak inceler.⁵ Biz de sosyal medya dilinde oluşmuş fiilleri yapıları bakımından bu sınıflandırmaya tabii tutacağız.

Bir dilde, düşüncede ve maddi dünyadaki gelişmelere bağlı olarak yeni sözcükler ve biçimler ortaya çıkmaktadır ve bunlar dilin canlı bir varlık oluşunun en önemli kanıtlarıdır. Bugün sosyal medya dilinin bir ürünü olarak karşılaştığımız bazı sözcükler bulunmaktadır. Bunlar kendilerini ilk olarak fiillerde göstermektedir. Bunlar oluşum biçimleri (yapı bakımından) iki şekildedir; ad soylu bir sözcük ve yardımcı dilden oluşmuş fiiller ve türemiş fiiller.

Ad Soylu Bir Sözcük ve Yardımcı Fiilden Oluşmuş Fiiller:

Fiiller çeşitli yönlerden tasnife tabi olurlar.⁶ Fiil tasniflerinin bir başlığını da yapılarına göre fiiller oluşturur. Yapılarına göre fiiller basit, birleşik ve türemiş fiillerdir. Birleşik fiiller, bir isim ve yardımcı fiilden ya da fiil ve yardımcı fiilden oluşurlar:

Ad ya da eylem soylu bir sözcükle, kendi anlamından uzaklaşarak onları çekimli bir eylem gibi kullanıma sokmaya yarayan bir yardımcı eylemden oluşan eylemdir. Tanımdan da anlaşılacağı gibi iki çeşit bileşik eylem vardır: a) Ad + yardımcı eylem, b) Eylem + yardımcı eylem (Heçilingirler 2005, 200).

Sosyal medya dilinde oluşan birleşik fiiller, bir ad veya ad soylu sözcük ve yardımcı fiilden oluşmuş birleşik fiillerdir. Başlıcaları aşağıdaki biçimdedir:

Edit Yapmak: "Düzenlemek, içerik düzenlemek." anlamlarında kullanılan birleşik fiil, edit "düzenleme" sözcüğüne yap- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur : < edit+ yap-.

Check Etmek "Kontrol etmek, üzerinden bir kez daha geçmek" anlamlarında kullanılan fiil, check "kontrol" sözcüğüne et- yardımcı fiilinin getirilmesiyle oluşmuştur : < check+ et-.

İnfluence Etmek " Bir kişi ya da topluluğu etkilemek" anlamındaki fiil, influence

⁴ Bu konuda geniş bilgi için Ergin 2013, 280.

⁵ Bu konuda geniş bilgi için Korkmaz 2009, 528.

⁶ Fiil tasnifi için Erdem 2016, 85-200.

“etki, nüfuz” sözcüğüne etmek yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < infu-
ence+ et-.

Vlog Çekmek: “ Bir konuda video çekmek” anlamındaki fiil, vlog “video blog,
günlük” anlamlarındaki sözcüğe çek- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: <
vlog+ çek-.

Blog Oluşturmak: “ Kişisel paylaşım alanı oluşturmak” anlamındaki fiil, blog “in-
ternet güncesi, günlüğü” anlamındaki sözcüğe, oluştur- fiilinin getirilmesi ile oluş-
muştur: < blog+ oluştur-.

Diss Etmek: “ Karşı çıkmak, beğenmemek” anlamlarındaki fiil, diss “birisini aşağı-
lamak, hakaret” anlamlarındaki sözcüğe at- yardımcı fiilini gelmesi ile oluşmuştur:
< diss+ et-.

Like Almak: “ Beğeni almak” anlamında kullanılan fiil, like “beğeni” sözcüğüne
al- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşturulmuştur: < like+ al-.

Like Atmak: “Bir gönderiyi beğenmek” anlamındaki fiil, like “beğeni” sözcüğüne
at- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < like+ at-.

Story Atmak: “ Bir sosyal medya uygulamasında hikâye paylaşmak” anlamındaki
kullanılan fiil, story “öykü, hikâye” anlamındaki sözcüğe at- yardımcı fiilinin geti-
rilmesi ile oluşmuştur: < story+ at-.

Post Atmak: “Bir sosyal medya uygulamasında gönderi paylaşmak” anlamındaki
kullanılan fiil, post “mektup, gönderi” sözcüğüne at- yardımcı fiilinin getirilmesi ile
oluşmuştur: < post+ at-.

Reels Atmak: “ Bir sosyal medya uygulamasında kısa video paylaşmak” anlamında
kullanılan fiil, reels “makaralar, bobin” anlamlarındaki sözcüğe at- yardımcı fiilinin
getirilmesi ile oluşmuştur: < reels+ at-.

Hashtag Açmak: “ Bir sosyal medya uygulamasında konu, etiket açmak” anlamları-
ndaki fiil, hashttag “etiket” sözcüğüne aç- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluş-
muştur: < hashtag+ aç-.

Viral Olmak: “ Kısa sürede çok fazla kişi tarafından bilinmek” anlamında kullanılan
fiil, viral “ virüs, virüs gibi yayılmış” anlamındaki sözcüğe ol- yardımcı fiilinin geti-
rilmesi ile oluşmuştur: < viral+ ol-.

Feedback yapmak: “Geri dönüş sağlamak” anlamındaki fiil, feedback “geri bildi-
rim” sözcüğüne yap- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < feedback+ yap-.

Dm Bakmak: “Kişisel ileti kutusuna bakmak” anlamındaki fiil, dm (direct message)
“doğrudan ileti”ye bak- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < dm+ bak-.

Dm Atmak: “Bir kişinin kişisel hesabına ileti göndermek” anlamındaki fiil, dm (direct message) “doğrudan ileti”ye at- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < dm+ at-.

Trend Olmak: “Herkesçe bilinmek” anlamında kullanılan fiil, trend “eğilim, moda” anlamlarındaki sözcüğe ol- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < trend+ ol-.

Trend Topic Olmak: “Hızlıca herkes tarafından bilinmek” anlamındaki fiil, trend topic (tt) “eğilim konusu” sözcüğüne ol- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < trend topic+ ol-.

Poke Etmek: “Bir sosyal medya uygulamasında bir kişiyi etkileşim vermesini isteyerek dürtmek” anlamındaki fiil, poke “dürtme” sözcüğüne et- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < poke+ et-.

Timeline’a Bakmak: “Bir uygulamada kişiye özel zaman akışı” anlamına gelen fiil, timeline “zaman çizelgesi” sözcüğüne bak- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < timeline+ bak-.

Challenge Yapmak: “Bir kişiye sosyal medyada meydan okumak” anlamındaki fiil, challenge “meydan okuma” sözcüğüne yap- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < challenge+ yap-.

Selfie Çekmek: “Özçekim yapmak” anlamındaki fiil, selfie “öz çekim, kendi çekim”e çek-yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < selfie+ çek-.

Fleets Atmak: “Bir uygulamada yirmi dört saatlik gönderi paylaşmak” anlamındaki fiil, fleets “kısa, fani” anlamında da kullanılan sözcüğe at- yardımcı fiilinin getirilmesi ile oluşmuştur: < fleets+ at-.

Lol Olmak: “Yüksek sesle kahkahayla gülmek” anlamındaki fiil, lol (laughing out loud) “kahkahayla gülmek”e ol- yardımcı fiilini getirilmesi ile oluşmuştur: < lol+ ol-.

Türemiş Fiiller:

Bir dilde, dünyadaki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yeni sözcük ihtiyacını karşılamının en temel yollarından biri de türetmedir. Bunu yaparken dildeki mevcut bağımsız biçimbirim olan sözcüklerden ve bağımlı biçimbirim olan eklerden yararlanır.⁷ Dilde sözcüğün anlamını karşılayacak bir sözcük yoksa alıntı sözcüğe bağımlı biçimbirimler yani ekler getirilerek sözcük oluşturulur. Türetme ile dile yeni, ihtiyacı karşılayan sözcükler kazandırılır. Bazı sözcükler aynen alıntılanırken bazı sözcükler de yerleştirilerek, hedef dildeki aynı ya da benzer karşılığıyla alınır-

⁷ Bu konuda bilgi için Güneş 1999, 69.

lar.⁸ Sözcüğü yerlileştirmek dilin kimliğinin korunması açısından oldukça önemlidir. Yerlileştirmeyi bazı sözcük alıntılarında yapabilirken bazılarında ise yapamıyoruz. Bunun sebebi alıntılanacak sözcüğün popüler biçiminin çokça kullanılması ve insanların ilk öğrendikleri, alıştıkları biçimi kullanmayı bırakmamasıdır. İnternet teknoloji ve uygulamalarının insan hayatındaki etkisinin bir ürünü olan sosyal medya dilindeki sözcüklerin ve bu çalışmaya konu olan fiillerin yapımında bu yola başvurulmuştur. Türetme yapılırken yabancı kökenli sözcüğe [+IA] isimden fiil yapım eki getirilerek sözcük, hedef dile fiil olarak kazandırılmıştır.

Disslemek: “Beğenmemek” anlamında kullanılan fiil diss “aşağılama, beğenmeme” anlamındaki sözcüğe [+le] ve [-mek] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < diss+ le- mek.

Followlamak “Bir sosyal medya uygulamasında takip etmek” anlamındaki fiil, follow “takip” sözcüğüne [+la] ve [-mak] biçimbirimlerinin getirilmesiyle oluşmuştur: < follow+ la-.

Unfollowlamak: “ Bir sosyal medya uygulamasında takipten çıkarmak” anlamındaki fiili, unfollow “takip etmekten vazgeçme” anlamındaki sözcüğe [+la] ve [-mak] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < unfollow+ la- mak.

Repostlamak: “başkasının gönderisini tekrar paylaşmak” anlamındaki fiil, repost “yeniden gönderme” sözcüğüne [+la] ve [+mak] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < repost+la-mak.

Mentionlamak: “ bir konuyu açmak, değinmek” anlamındaki fiil, mention “anma, değinme” sözcüğüne [+la] ve [+mak] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < mention+ la-mak.

Favlamak: “beğenmek” anlamına gelen fiil, fav “favori” sözcüğüne [+la] ve [+mak] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < fav+ la-mak.

Tweetlemek: “Bir uygulamada bir gönderi paylaşmak” anlamında kullanılan fiil, tweet “cıvıltı, paylaşım” anlamlarındaki sözcüğe [+le] ve [-mek] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: .< tweet+ le-mek.

Cringlemek: “Karşı tarafı sindirmek, meydan okumak” anlamlarındaki sözcüğü cringe “utandırıcı” sözcüğüne [+le] ve [-mek] biçimbirimlerinin getirilmesiyle oluşmuştur: < cringe+ le-mek.

Taglamak: “Etiketlemek, dâhil etmek” anlamlarındaki fiil, tag “etiket” sözcüğüne [+la ve [-mak] bağımlı biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < tag+ la-mak.

Selfilemek: “Özçekim yapmak” anlamındaki fiil selfie “özçekim, kendi çekim”

⁸ Bu konuda geniş bilgi için Karaağaç 1997, 499-510.

sözcüğüne [+le] ve [-mek] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < selfie+ le-mek.

Blocklamak: “Engellemek” anlamında kullanılan fiil, block “engel” sözcüğüne [+la] ve [-mak] biçimbirimlerinin getirilmesi ile oluşmuştur: < block+ la-mak.

SONUÇ

İnternet ve sosyal medya günümüzde hemen her kesimden insanın ulaştığı ve etkin kullandığı bir dijital alandır. Her geçen gün etkinliğini artırmakta ve insan yaşamının vazgeçilmez bir parçası olma yolunda ilerlemektedir. Sosyal medya, uygulamaları ve üretilen içerikleri ile insanların dillerine de etki etmiş, kullanıcılar yeni duydukları dijital dünyaya ait sözcükleri aynen kullandıkları gibi kendi dillerinde de özgün kullanımlar geliştirmişlerdir. Türkiye Türkçesinde de bugün bu durumla karşılaşmaktayız. Türkiye Türkçesinde bugün sosyal medya ile hayatımıza giren ve yaygınlaşan 30’dan fazla türemiş fiil ve birleşik fiil bulunmaktadır. Bunlar yabancı dillerde aynen alınmış sözcüklere Türkçe bağımlı biçimbirimlerin veya yardımcı fiillerin getirilmesiyle meydana gelmişlerdir. Türemiş fiillerin oluşumunda [+IA] ve [-mAk] biçimbirimleri kullanılırken, birleşik fiiller sözcüğe, yapmak, etmek, çekmek, oluşturmak, atmak, açmak, olmak ve bakmak fiillerinin getirilmesiyle oluşmuştur.

Yabancı kökenli sözcüklere bağımlı biçimbirim veya yardımcı fiil getirmek suretiyle oluşmuş fiil örneklerini daha önce de Türkiye Türkçesinde görmekteydik. Bu sözcükler önceden genellikle Arapça, Farsça ve Fransızca kökenli idi. Zamanla, egemen kültürün etkisiyle ve özellikle de medya aracılığıyla bunlara İngilizce de eklenmiştir. Geleneksel medya ile sosyal medya geniş kitlelere ulaşmaları bakımından ortak bir paydada buluşurlar ancak günümüzde etki alanları bakımından farklıdırlar. Dijital olanakların yaygınlaşması ile sosyal medya daha fazla insana ulaşmakta ve ulaştığı kimselerin kültürünü, günlük yaşantısını ve dilini önemli ölçüde şekillendirmektedir. Şimdiye dek görülen gelişmeler bir bütün halinde değerlendirildiğinde sosyal medyanın etki alanı daha da artacağını ve dile yeni sözcüklerin gireceğini, yeni biçimlerin türetileceğini öngörmek mümkündür. Alıntı sözcükler bir dilin diğer kültürlerle ne kadar temas ettiğinin, dünyadaki gelişmelere nasıl tepki verdiğinin de bir göstergesidirler. Dile yeni giren sözcüklerin aynen alıntılanması yerine Türkçedeki karşılıklarının kullanılması ya da Türkçeleştirilmesi dilin kimliğinin korunması açısından çok önemlidir. Yukarıda sunduğumuz, yapılarına göre incelediğimiz, türemiş fiil ve birleşik fiil listesine yeni fiillerin eklenmesi gelişen teknoloji ve dijital dünya göz önünde bulundurulduğunda kaçınılmaz bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Ahanov, Kaken. *Dil Biliminin Esasları*. Aktaran Murat Ceritoğlu, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Söz Varlığı*. Engin Yayınevi, 2006.
- Arslan, Mustafa. “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”, *Birey ve Toplum*, s.11, c.6, 2016, ss. 5-25.
- Atabay, Neşe vd. *Sözcük Türleri*. Yayına Hazırlayan Doğan Aksan, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Avcı, Nazmi ve Damla Topçu. “Sosyal Medya Dil ve Edebiyat”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2021. S.1, ss. 05-26.
- Ayverdi, İlhan ve Ahmet Topaloğlu. *Kubbealtı Lügatı- Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Banarlı, Nihat Sami. *Türkçenin Sırları*. Kubbealtı Yayınları, 2016.
- Başaran, Funda. “Bir Teknolojik Yenilik Olarak İnternetin Tarihi: Ulusal Yenilik Sistemi, Kamu Politikaları ve Standartlar, *Kültür ve İletişim*, c.9, s.2, 2006, ss.9-32.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınevi, 1990.
- Erdem, Mevlüt. “Türkçede Fiiller ve Sınıflandırma Sorunları”, *Turkish Studies*, s.11/20, 2016, ss. 85-200.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, 2013.
- Güneş, Sezai, *Türk Dili Bilgisi*. Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, 1999.
- Hepçilingirler, Feyza. *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi*. Remzi Kitabevi, 2005.
- Irak, Dağhan ve Onur Yazıcıoğlu, *Türkiye ve Sosyal Medya*, Okuyan Us Yayınları, 2012.
- Karaca, Hasan. “Birleşik Fiillerin Tasnifi ve Yapısında Birleşik Fiil Olan Birleşik Fiiller”, *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, s.22, ss. 258-266.
- Karaağaç, Günay. “Alıntı Kelimeler Üzerine Düşünceler”, *Türk Dili*, s.552, 1997/2, ss. 499-510.
- Karahan, Leyla. *Türkçenin Söz Dizimi*, Akçağ Yayınları, 2007.
- Kıran, Selçuk vd. “Sosyal Medya Kullanımının Kişiler Üzerindeki Etkilerinin İnce-

lenmesi”, *Bilişim Teknolojileri Dergisi*, s.4,s. 13, Ekim 2020, ss. 435-441.

Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Redhouse Yeni Türkçe- İngilizce Sözlük. Redhouse Yayınevi, 1986.

Şahin, Hatice. “ Terimlerin Dile Yansımasına Dair Bazı Gözlemler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s.20, 2006/1, ss. 123-129.

Özdemir, Özlem ve Tolga Tellan. “*Yeni/Dijital/Sosyal Medya: Teorik Belirsizliği Gidermek*”, Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Belirsizliği Gidermek-2, editör Hasan Babacan, Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.

Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçenin Argo Sözlüğü*. Arkadaş Yayınları, 2. Baskı, 2004.

Yıldız, Tolga. “Saussure’den Bachtin’e Dil-Kültür İlişkisi. Tümü Kapsayıcı Olgu”, *İdil*, 3/11, 2014, ss. 115-136.

Karaca, Hasan.” Birleşik Fiillerin Tasnifi ve Yapısında Birleşik Fiil Olan Birleşik Fiiller”, *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, s.22, ss. 258-266.

Tureng, Dictionary. Home page. Web. 7 Haziran 2024.

BEYÂNÎ DİVANI'NDA GEÇEN ŞEHNÂME KAHRAMANLARI

Heroes of The ehnâme in the Beyânî Divan

Sorumlu Yazar /
Corresponding Author

Ali TAHTALI

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Karabük Üniversitesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Karabük, Türkiye.

ORCID

0000-0009-3597-0318

E-mail

alitahtali@karabuk.edu.tr

Geliş Tarihi / Submitted:

06.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

29.06.2024

Kaynak Gösterim / Citation:

Tahtalı, Ali (2024). "Beyânî Divanı'nda Geçen Şehnâme Kahramanları", *Karabük Türkoloji Dergisi*, 5/9, 087-106.

Öz

Klasik Türk edebiyatında İran-Fars edebiyatı mitolojik unsurları çeşitli söz sanatları aracılığıyla istenilen manayı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu anlamda dünya klasikleri arasında önem arz eden bir eser konumunda olan Ferdowsî'nin Şehnâme'si en fazla yararlanılan eserlerden birisidir. Bir kahramanlık destanı olan Şehnâmeden, karakterlerinin öne çıkan özellikleri, hikâyeleri, kahramanlıkları gibi yönleriyle, bazen benzetme, bazen karşılaştırma, bazen de şairlerin hayalleriyle kurdukları çeşitli bağlamlar vesilesiyle şiirlerde ve özellikle de padişahlara, devlet adamlarına yazılan kasidelerde övgü unsuru olarak sık sık yararlanılmıştır. Bu çalışma 17. yüzyıl divan şairlerimizden Beyânî'nin bilinen tek eseri olan divanında, Şehnâme'de yer alan mitolojik karakterlerden ne şekilde yararlandığını ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Bu yapılırken de divandaki beyitler taranarak Şehnâme kahramanlarının yer aldığı beyitler tespit ve tahlil edilmiştir. Şairin bu karakterleri hangi vesileyle kullandığı incelenmiş, bunu nasıl yaptığı, hangi hayaller ve ilişkiler kurduğu, karakterleri hangi bağlamlarda ele aldığı açıklanmıştır. Daha çok dinî ve tasavvufî şiirler yazan Beyânî'nin, divanında on dokuz tane Şehnâme kahramanına yer verdiği tespit edilmiştir. Bu karakterleri, kimi yerde sevgiliyi övmek maksadıyla karşılaştırma unsuru olarak, kimi yerde kendi aşkını ifade etmek için benzetme unsuru olarak, kimi yerde de farklı manaları ifade etmek için kullandığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Şehnâme, Beyânî, mitoloji

Abstract

In Classical Turkish literature, the mythological elements of Persian-Iranian literature have been traditionally used to convey desired meanings through various literary devices. In this context, Ferdowsi's "Shahnameh" a work of significant importance among world classics, is one of the most frequently utilized sources. As an epic of heroism, the "Shahnameh" has been extensively referenced in poetry, particularly in qasidas written in praise of sultans and statesmen. The notable characteristics of its characters, their stories, and their heroism have been employed as elements of praise, sometimes through simile, sometimes through comparison, and sometimes through the various contexts constructed by the poets' imaginations. This study aims to reveal how Beyani, one of our 17th-century Divan poets, utilized the mythological characters found in the "Shahnameh" in his only known work, his divan. To achieve this, the couplets in the divan were examined, and those featuring characters from the "Shahnameh" were identified and analyzed. The contexts in which the poet used these characters, how he employed them, what fantasies and relationships he constructed, and the contexts in which he approached these characters were explained. It was determined that Beyani, who predominantly wrote religious and Sufi poetry, included nineteen "Shahnameh" heroes in his divan. It was observed that he used these characters as elements of comparison to praise the beloved, as elements of simile to express his own love, and in different contexts to convey various meanings.

Keywords: Şehnâme, Beyânî, mythology.

Giriş

Mitoloji, mitlerin ortaya çıkışını ve anlamlarını inceleyen, yorumlayan, tarihte yaşamış toplumların, insanların, insanüstü varlıkların sosyal ilişkileri ve doğa olaylarını algılayış biçimleriyle dinî inanışlarına bakış açılarını ve yaşadıkları masalsi olayları yorumlamayı ele alan bilim dalıdır. Varlıkların nasıl meydana geldikleri, tanrılar, yaratılış, evrenin yaratılışı, hayvanlar ile bitkilerin var edilişi, doğa olayları, dinsel inanışlar, kutsallar, kahramanlar, devler, hayali ve ilginç varlıklar, metafizik yaratıklar, simgesel rivayetler, ilkel çağlardaki insanların inanışları, ayinleri gibi olayları aktaran bir anlatıdır (Yıldırım, İran Mitolojisi 29-30)

Mitoloji bilimi, medeniyet tarihi araştırmalarında, tarihteki sosyal yaşamın özelliklerini, eski insanların düşünce sistemini, inançlarını, diğer medeniyetlerle ilişkilerini belirleyerek ortaya koyan son derece yararlı bir bilim dalıdır (Yıldırım, İran Mitolojisi 61).

Mitolojik her ögenin hangi zamanda hangi mekânda gerçekleştiği konusunda kesin bir görüş bildirmek çok zordur. Mitolojiler zamanla değişimler geçirmişlerdir. Farklı kültürlerin bir araya gelmesi, hem yeni mitolojiler ortaya çıkarmış hem de zamansal değişikliğe uğramışlardır. Bu İran mitolojisinde de görülmektedir. İran'da bölge halkının binlerce yıl öncesine ait hikâyeleri sözlü edebiyattan yazılı edebiyata aktarılmıştır (Yıldırım, İran Mitolojisi 62). İran edebiyatının en büyük eserlerinden biri olarak kabul edilen, Firdevsî'nin eski İran efsaneleri anlattığı manzum destanı Şehnâme, İran mitolojisi ve mitolojik kahramanların destansı hikâyeleri üzerine kuruludur. Şehnâme kâinatın yaratılışından İranlıların İslamiyet'i kabulüne kadar uzanan bir dönemi kapsamaktadır. İran devletinin tarihi yapısını ve mitolojik düşüncelerini masalsi ve destansı bir anlatım tarzıyla aktaran hikayelerden oluşmaktadır. Firdevsî eseri yazdıktan sonra bir rivayete göre Gazneli Sultan Mahmud'a bir diğer rivayete göre ise Bâvend hânedanından Emîr İşpehbed Şehriyâr'a sunmuştur. Şehnâme'de Behram, Bihzâd(Behzâd), Cem/Cemşîd, Dârâ, Efrâsiyab, Gîv, Güstehem, Hızır, İskender, Keykubâd, Nûşirevân/Kisrâ, Rüstem, Şîrîn, Zâl gibi simalar yer almaktadır. Fars şiir geleneğinin en mükemmel metinlerinden biri olan Şehnâme, kahramanları ve zengin içeriklerden mürettep hikayeleriyle klasik Türk edebiyatının her döneminde şairleri etkilemiştir. Şairler bu karakterleri bazen benzetme unsuru, bazen karşılaştırma, bazen de istenilen bir manayı ifade etmek için kullanmışlardır. Bu anlamda araştırmacılar klasik şiirde Şehnâme kahramanlarının kullanımını ortaya koymak için çeşitli çalışmalar yapmaktadır. İncelediğimiz çalışmalardan Dr. Öğr. Üyesi Şerife Ağarı'nın "Bir Övgü Unsuru Olarak Şehnâme Kahramanlarının Klasik Türk Şiirindeki Dönüşümü: Bâkî-Nedîm Karşılaştırması" adlı makalesi, on beş ve on altıncı yüzyıllarda Şehnâme kahramanlarının hangi vesileyle kullanıldığını tespit etmesi bunu yaparken de iki yüzyılın en önemli şairlerinden Bâkî-Nedîm divanların-

da geçen kahramanların analizini yapmış olması ve Ayşe Cengiz'in 'Divan Şiirinde Destan Kahramanı Olarak Zâloğlu Rüstem' adlı çalışması kahramanların ele alınış biçimlerinin tespit ve tahlili gibi noktalardan fikir oluşması açısından örnek teşkil etmiştir. Bundan hareketle bu çalışmada, 17. yüzyıl şairlerinden Beyânî'nin bilinen tek eseri olan divanında yer alan Şehnâme kahramanlarının beyitlerde hangi vesileyle geçtiği incelenmiş ve ortaya konmuştur.

Beyânî asıl adı Ahmed olan şairin mahlasıdır. Beyânî; kelime olarak açık söyleyen, söz söylemekten anlayan, beyan ilminden anlayan anlamlarına gelir. Şair, bugün Afyon iline bağlı bir ilçe, o devirde ise Germiyan vilayetine bağlı bir kasaba olan Şuhut'ta doğmuştur (1016/1607). Babası Abdurrahman adlı bir kadıdır. İlmiye sınıfına mensup bir babanın çocuğu olan şair, medrese eğitimi görmüş, müderrislik yapmış daha sonra kadı olmuş ve çeşitli yerleri dolaşmıştır. İstanbul'da vefat etmiş (1075/1664 veya 1665) ve Edirnekapı dışında bir yere defnedilmiştir (Başpınar 12).

1. Beyânî Divanında Şehnâme Kahramanları

Altmış bin beyitten oluşan Şehnâme, Türk kültürü ve edebiyatında oldukça etkileyici bir yere sahiptir. Eserde yer alan kahramanlar şairler tarafından şiirlerde yaygın bir biçimde genellikle de övgü unsuru olarak kullanılmıştır. Beyânî, Divanı'nda bu kahramanların on dokuz tanesine yer vermiştir. Bazı kahramanların adını çokça zikrederken bazılarında hiç söz etmemiştir. Adı geçen kahramanlar ve ilgili beyitler aşağıda alfabetik sıraya göre verilmiştir.

1.1. Behmen: Gûstasb'ın torunu ve İsfendiyar'ın oğlu olan Behmen'in gerçek adı Erdişer'dir. İran'ın en meşhur kahramanlarından. Öyle ki, Şehnâme'nin yanı sıra birçok İran şairi Behmen-name adında eserler ortaya koymuş ve bu vesileyle onun kahramanlıklarını anlatmışlardır. Behmen, dedesi Gûstasb'ın ölümünden sonra dedesinin tahtına oturur ve yıllarca memleketini adaletle yönetir (Şişman ve Kuzubaş 132).

Behmen'i yiğitçe büyüten, ona savaşmayı öğreten Rüstem'dir. Ama Behmen'in Rüstem'e ihanet ettiği söylenir. Rüstem Behmen'in kardeşi İsfendiyar'ı öldürür, Behmen'de intikam almak için Sistan denen yere gider. Rüstem'in babası olan Zâl'i yakalattırıp esir alır ve Rüstem'in kardeşi olan Feramuz'u da öldürür. Behmen'e Zâl'in kutsal olduğu, bedduasından korkması gerektiği söylenir ve Behmen, Zâl'i özgür bırakır, ama Zâl yine de beddua eder. Bir süre sonra o bölgede ortaya bir ejderha çıkar, Behmen ejderhayı öldürmeye gider ve ejderha Behmen'i parçalar ve yutar (Canım 248).

Tarihçilerin tespitine göre mektup, ferman gibi yazılarına Tanrı'nın adını yazarak

başlayan ilk hükümdar Behmen'dir (Yıldırım, Fars Mitolojisi 142).

Rûz-ı Behmen (Behmenrûz) yani "Behmen **günü**" Fars mitolojisinde her ayın ikinci **gününe** verilen isimdir. Behmen, **İmşâspendin** (kutsal ölümsüzün) birincisi olarak kabul edilir, bu güne Behmen'in adının verilmesinin sebebi budur. Küslükleri, kızgınlıkları ortadan kaldıran Behmen'e atfedilen bugün de **törenler düzenlenir, bayram gibi kutlanır (Yıldırım, Fars Mitolojisi 159)**. Beyânî **aşığıdaki** beyitte Behmen'in adının verildiği bu güne telmihte bulunmuştur:

Salınsa n'ola gönül 'id-gâh-ı cânâna

Kejüm-cefâ olur elbette rûz-ı Behmen-i 'aşk G.422/4

1.2. Behram: Şehnâme'de birden çok Behram bulunmaktadır. Ama en meşhur olanı, Yezdecürd'ün oğlu Behram-ı Gûr'dur. 'Gûr' Farsça yaban eşeği manasına gelmektedir. Behram sık sık ava çıkıp yaban eşeği avladığı için, ona Behram-ı Gûr denmiştir (Şişman ve Kuzubaş 133).

Behram Sâsânî devletinin on beşinci hükümdarıdır. Hükümdar olduğu dört yıllık süreçte ülkesinde hiç kimse ölmemiştir. Ermenistan'ı fethetmiş ve oranın halkına adaletli davranıp, dinlerini özgürce yaşamalarını sağlamıştır. Genellikle ülkenin yönetimini vezirlere bırakıp ava çıkarmış. Bunun yanı sıra Behrâm, içki, eğlence ve kadınlara düşkünlüğüyle de meşhurdur (Yıldırım, Fars Mitolojisi 148).

Beyânî beyitinde Behram'ın avcılığına telmihte bulunarak, hançer yarasının eziyetini, acısını bilenlerin, bu acıyı çekenlerin mateminde bulunacağını, onların derdine ortak olacağını şöyle ifade etmiştir:

Zahm-âşinâ-yı hançer-i Behrâm-ı cevri olan

Her küşte-i belâ-zedenüñ mâtemindedür G.241/6

1.3. Bihzâd (Behzâd): İranlı meşhur bir ressam olan Bihzâd, divan şiirinde ressamlıktaki kabiliyeti ve ünü sebebiyle anılır (Şişman ve Kuzubaş 135).

Şairlerimiz sevgilinin vasıflarını Bihzâd'ın resmedemeyeceği kadar üstün olduğunu ifade ederler. Şiirlerde çoğunlukla kıyas unsuru olarak kullanılmıştır. Ayrıca Bihzâd, Şehnâme'de Keyhüsrev'e babasından miras kalmış olan atın adı olarak geçmektedir (Tökel 96).

Beyânî, aşağıdaki beyitte Bihzâd'ı ressamlık vasfıyla anar. Gönül evi muhabbet hanedir putların nakışlarıyla doludur, ancak bu nakışlı Mani kilisesi gibi olan kalbi, bir başka nakkaş, Müslüman bir nakkaş olan Bihzâd'ın sarayı gibi mamur etmemiz vardır, ifadeleriyle kesretten vahdete, şirkten, yani başka sevgililerden sıyrılıp Allah'a yönelmek gerektiğini anlatmıştır. Keza Yüce Rabbimiz Kur'an-ı Kerim'de mealen

şöyle buyurmaktadır; “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır.”¹ Müfessirler bu ayeti bir kalpte iki sevgili olmaz, tek sevgili, kalbin hakiki muhatabı Yüce Allah’tır şeklinde tefsir etmişlerdir. Hazreti Abdulkadir Geylani’de bu konuda şöyle buyurmaktadır; “Hakk’ın evi olan kalbini tahliye et, orada Allah sevgisinden gayrı her şey puttur, öyleyse sen, putları kır! Evi temizle; kalbinde Allah sevgisinden başka hiçbir şeye yer verme. Melekler, içinde suret bulunan bir eve girmezlerse, içinde bir sürü suretlerle putların bulunduğu senin kalbine Allah nasıl girer?”

Mahabbet-hânedür beyt-i dili nakş-ı sanemlerle

Münakkaş deyr-i Mânî kasr-ı Bihzâd etmemüz vardur

G.209/2

Bu beyitte ise Hz. Ya’kûb’un Hz. Yûsuf’a olan muhabbeti ve ondan ayrılması sebebiyle çektiği hasret açısından dem vurarak, cefa çekmenin, kalbi hüznü olmanın kıymetini ifade etmek için, Mânî kilisesinde hüznü olmak, Bihzâd sarayında şad olmaktan evladır demeye kadar getirmiştir. Bilindiği üzere Hz. Ya’kûb bir hata olarak kalbinde Hz. Yûsuf’a duyduğu yoğun şefkat ve muhabbet sebebiyle Allah’ı unutturmuş, bu durum kendisine vahiy meleği Cebrail(as) tarafından bildirildiğinde tövbe etmiştir ama çektiği sıkıntılar sonunda güzel neticeler vermiştir. Hüznün, kıymeti bilinirse acılara katlanmanın ehemmiyetine binaen, bu beyit Beyânî tarafından şöyle dile gelmiştir:

Hazenden hâne-i Ya’kûb’a dönmek kalb-i nâ-şâduñ

Beyânî deyr-i Mânî kasr-ı Bihzâd olmadan yegdür G.251/5

Bu beyitte ise Beyânî sevgilinin aşkından gam çektiğini, bunun sebebinin sevgilinin hayale gelen sureti olduğunu ve bu hayali tasvir etmede büyük sanatkâr Bihzâd gibi olduğunu ifade etmiştir:

Eylerüz dikkat Beyânî meclis-i gam yazmada

Hûb tasvîr eylerüz sâni-i Bihzâd’uz bugün G.628/7

1.4. Bîjen: Kahraman ve gözü pek bir genç olan Bîjen Gîv’in oğludur. Hayatının en önemli kısmı Efrasiyâb’ın kızı Münije ile olan hikâyesidir. Bîjen, halkı onlara musallat olan domuzlardan kurtarmak üzere domuzlarla savaşmaya gider ve bu savaş sırasında Münije ile karşılaşır ve birbirlerini severler. Bunu öğrenen Efrasiyâb, Bîjen’i bir kuyuya hapseder, Bîjen orada yıllarca kalır. Sonra oradan Rüstem tarafından kurtarılır ve Münije ile birlikte İran’a dönerler. Bîjen milleti için pek çok kahramanlıklarda bulunmuştur. Bîjen, Divan şiirinde genellikle kuyuya hapsedilmesi nedeniyle bir benzetme sebebi olarak kullanılır (Şişman ve Kuzubaş 135).

¹ Ahzab Suresi, 33/4.

Bîjen'in yiğitliğini ve cesaretini gösteren, Şehnâme'de anlatılan bir başka kahramanlık macerası da domuzlarla savaşımasıdır. Nereden geldiği bilinmeyen ve aniden ortaya çıkıp insanlara saldıran, şehri, tarlaları, bahçeleri talan eden, büyük zararlara sebep olan ve karşı konulamayan domuz sürülerine karşı koyamayan Ermanlılar pehlivanları çağırır fakat kimse cesaret edemez, sadece Bîjen yardım edeceğini söyler ve Erman ülkesine gider, domuzlarla savaşır ülkeyi kurtarır (Tökel 96).

Aşağıdaki beyitte Bîjen'in Münije'ye aşkı için girdiği savaşlar, verdiği mücadele, çektiği sıkıntılar üzerinden feleğin acımasızlığı, tüm âlemi tıpkı Bîjen'e yaptığı gibi kırıp geçirmesi ifade edilmiştir:

Tîğ-zendür şöyle kim kırdı geçürdi 'âlemi

Bîjen-i nâz u kirişmeñ bî-amân-ı rüzgâr G.097/3

1.5.Cem / Cemşîd: Cem, diğer adıyla Cemşîd Tahmerüs'ün oğludur. Yedi yüz yıl tahtta kalmıştır. Büyük bir hükümdardır, rivayete göre emrinde devler vardır. Cem, insanlar için yararlı birçok icatta bulunmuştur. Devlere kalıplara balçıktan tuğlalar döktürerek hamamlar, köşkler, saraylar yaptırmıştır. Sert taştan yakut, kehribar, gümüş ve altın gibi mücevherler çıkarmıştır. Kâfur, mis, öd, amber ve gül suyunu bulmuştur. Aynı zamanda tıp ilminden de anlayan Cem, hekimliği ile hastalara derman olup şifa dağıtmıştır. Ayrıca gemilerle bütün denizleri dolaşmıştır. Cem büyük bir taht yaptırmış ve devler tahtı kaldırıp göklere kadar çıkarmıştır. Onun gökyüzünde parladığını gören halk, ona ışık şahı anlamına gelen Cemşîd ismini vererek üzerine mücevherler saçmış, bu olaydan sonra o güne Nevruz adı verilmiş. Zamanla Cem doğruluktan ayrılmış, tanrılık iddiasında bulunmuş ve halkı ondan yüz çevirmiştir ve Cem, Tanrı'nın gazabına uğrayarak eski gücünü, saltanatını kaybetmiş, sonunda da Dahhâk tarafından testere ile kesilerek öldürülmüştür. O, divan edebiyatında genellikle şarabın mucidi olmasıyla anılır; eğlence âlemlerinin hep başköşesindedir. Ancak Şehnâme'de onun şarabı icat ettiği geçmemektedir (Şişman ve Kuzubaş 136).

Cem, şairlerin divanlarında adı en çok geçen kahramanlardandır. Özellikle câm-ı Cem, bezm-i Cem terkipleri ile şarabı ve şarap kadehinin mucidi olması ve meşhur eğlence meclisleri vesilesiyle anılır (Ağarı 237).

Cem diğer adıyla Cemşîd, Beyânî divanında adı en çok geçen Şehnâme kahramanıdır. Beyitlerde farklı özellikleriyle anılan Cem, aşağıdaki ilk beyitte saltanatının büyüklüğü sebebiyle övülen muhatabın zamanın kurtarıcısı ve zamanın Cem büyüklüğündeki padişahı olduğu ifade edilmiştir:

Mehdî-i devr-i zamândur o şeh-i Cem-'azamet

Cümle ma'lûmı anuñ lâzıme-i güft ü şenîd K.3/192

² Cem K.3/54 numaralı beyitte de aynı manada geçmektedir.

Bir diğerk beyitte yine saltanatının büyüklüğü sebebiyle ve eğlence meclislerine olan düşkünlüğü sebebiyle zikredilmiştir; Sevgiliye övgü maksadıyla, Cemşîd Hz. Süleyman'ın gösterişli zamanını görseydi ancak onun meclisinde içecek servisi yapan kişi olurdu şeklinde bir benzetme yapılmıştır:

Sâkî-i meclisi olurdu elinde câmı

Görse dârât-ı Süleymân-ı zamânı Cemşîd K.3/59

Bu beyitte de eğlence meclisleri gül bahçesine benzetilmiş ve Cem veziri Âsaf ile birlikte şöyle zikredilmiştir:

Verdi gülzâra şeref ol Âsaf-ı Cem-‘azamet

Etdüğü demde sa‘âdetle anı cây-ı sebât K.4/13

Aşağıdaki beyitte yine Cem'in eğlence meclislerine telmihle, şair Beyânî; “Biz gam meclisinde altın işlemeli kadehe sahibiz, Cem'in meclisleri gibi bizde aşk mirasının sarhoşlarıyız dünya umrumuzda değil” manasını içeren şu sözleri zikretmiştir:

Biz ki bezm-i gamda câm-ı zer-nigâra mâliküz

Rind-i Cem-âyîn-i ‘aşkuz yâdigâra mâliküz K.5/1

Bu beyitte ise Cem, câmı yani kadehi, eğlence, sarhoşluk vesilesi ile anılmış, şair kendi kadehinin yüce bir kadeh, vahdet içeceği olduğunu Cem'inkiyle kıyas edilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

Bu câm-ı dil-güşâdur câm-ı vahdet

Kıyâs etmeñ anı Cem yâdigârı K.9/32

Bu beyitte de yine Cem, câmıyla ve eğlence meclisiyle başka sözlerle şöyle zikredilmiştir:

Beyânî gam degül câm-ı Cem olmazsa bu meclisde

Şikeste bir sifâl olsun hemân kem olmasun sahbâ G.009/5

Aşağıdaki beyitte meyhane, içki(şarap, bade) vesilesiyle Cem şöyle anılmıştır:

Künc-i humdur meskenüm köhne sifâl-i mey-kede

Mey-fürûşuñ devletinde sâğar-ı Cem'dür bana G.023/2

Aşağıda divandaki yerleri bildirilen beyitlerde Cem; saltanatı, eğlenceye olan düşkünlüğü, kurduğu eğlence meclisleri, meyhane, iştret, kadınlara düşkünlüğü, şarap ve

kadehi sebebiyle anılmıştır.³

1.6.Dârâ: İran hükümdarlarından Dârâb'ın oğlu olan Dârâ, edebiyatımızda adı en çok geçen İran padişahlarından biridir, kahramanlığı ve saltanatı ile meşhurdur fakat hayatının sonu çok hazindir; İskender'le savaşıp yenilerek tacını ve tahtını kaybetmiştir (Şişman ve Kuzubaş 143).

On dört yıl tahtta kalan Dârâ, İskender ile peş peşe yaptığı üç savaşta da yenilmiş ve sonra kendi hizmetçileri tarafından öldürülmüştür (Yıldırım, Fars Mitolojisi 233).

Şehnâme'de anlatıldığına göre Dârâ Büyük İskender'in babasıdır. Makedonyalı Philipp'in Nâhid adında bir kızı vardır, Dârâ onunla evlenir ve kız hamile kaldığında onu babasına geri verir. Büyük İskender bu kadının ve Dârâ'nın oğludur (Tökel 96).

Şairler Dârâ'yı genellikle ihtişamı ve yüceliği sebebiyle anarlar. Bunda haklılık payları vardır çünkü İran en geniş sınırlarına Dârâ zamanında ulaşmıştır. Dârâ kendi zamanlarında yaşayan padişahların en güçlüsüdür. Ona hükümdar-ı âzam ve şehinşah da denilirdi (Tökel 96).

Hazreti Peygamber (sav)'e yazılmış olan na't-i şerifin bu beytinde Beyânî, Dârâ'nın hükümdarlığından dem vurarak, Peygamberi dünyanın bekçisi, adil, güçlü, büyük padişah, hükümetindeki yüce kanunları yenileyen sözleriyle methetmiştir.

O cihân-bân u cihân-dâver ü Dârâ-şevket

Eyledi mahkeme-i şer'-i şerîfi tecdîd K.3/30

Bir diğer beyitte de yine övülen muhataba hitaben, "O, zamanının Dârâ'sıdır" şeklindeki ifadelerle Dârâ'nın hükümdarlığına, kahramanlığına şu sözlerle telmihte bulunulmuştur:

Sâlik-i nehc-i şerî'atdür o Dârâ-yı zamân

Kavl ü fi'linden anuñ sâdır olan hep hasenât K.4/21

Aşağıda divandaki yerleri numara ile bildirilen beyitlerde Dârâ yine hükümdarlığı, malikiyeti sebebiyle anılmıştır.⁴

³ G.078/2, G.106/7, G.155/4, G.184/2, G.185/7, G.207/1, G.211/1, G.212/5, G.238/5, G.260/1, G.276/7, G.299/5, G.329/1, G.331/1, G.348/1, G.349/1, G.350/2, G.370/4, G.371/6, G.409/9, G.417/1, G.419/4, G.446/5, G.447/8, G.455/9, G.466/3, G.487/3, G.489/6, G.508/1, G.509/7, G.512/5, G.513/2, G.514/1, G.516/4, G.530/4, G.550/3, G.554/7, G.566/3, G.583/5, G.586/6, G.636/3, G.644/6, G.694/5, G.708/5, G.714/3, G.721/2, G.736/4, G.748/4, G.756/1, G.772/3, G.774/1, G.775/2, G.801/1, G.813/5.

⁴ K.5/21, G.116/3, G.348/12, G.645/7, G.731/4, G.756/1, G.812/5.

1.7.Efrâsiyab: Peşeng'in oğludur. Onun büyük Türk hakanı Alp Er Tunga olduğu ve bu adı ona Farsların verdiği pek çok kaynaktan geçmektedir. Firdevsî Şehnâme'de Efrasiyâb'ı bazen kahraman olarak tanıtır. Ama genellikle kendi milletini yüceltme maksadıyla onu zalim, insafsız, Türk-İran savaşlarında mağlup olan ve sık sık savaş meydanından kaçan bir kişi olarak anlatır. Efrasiyâb, divan şiirinde zenginliği, saltanatı ve kahramanlığı ile anılmaktadır (Şişman ve Kuzubaş 145).

Efrâsiyab Şehnâme' de anlatılan olağanüstü karakterlerdendir. Turan hakanı olması ve İran'ın düşmanı olması nedeniyle Firdevsî'nin tasvir etmediği bir kahramandır. Yine de Şehnâme' de onun kahramanlığının, gücünün ve cesaretinin ifade edildiği sahneler mevcuttur (Tökel 96).

Şair bu beyitte Efrasiyâb'ın kahramanlığına telmihle, "Korkum yok benim, gam, keder Efrasiyâb gibi de saldırsa, benim Rüstem gibi yiğit yüreğim vardır." manasını şu dizelerle ifade etmiştir.

Ne bâküm var benüm Efrâsiyâb-ı gam hüçûmından

Dil-i pür-zûr gibi bir tehemten Rüstemüm vardur G.207/3

1.8.Gîv: Gîv, Rüstem'in damadıdır. Savaşlarda İran adına pek çok fayda göstermiş cesur bir pehlivandır. Hatta bazı savaşlarda İran ordusunun komutanlığını da yapmıştır. Divan şiirimizde onun kahramanlık yönüne gönderme yapılır (Şişman ve Kuzubaş 150).

Gîv Keyhüsrev'i Efrasiyab'ın esaretinden kurtarıp Çin'den İran'a getirir, bu macerâsı yedi yıl sürer. Gîv'in sihirli özellikleri olan meşhur bir zırhı vardır. Oğlu Bîjen savaşlara giderken bu zırhı Gîv'den alarak gider ve ancak onu giydiğinde savaşmıştır. Olağanüstü özellikleri olan bu zırhın adı Siyavuş'un zırhı olarak bilinmektedir (Tökel 96).

Kahramanlık ve cesaret sembollerinden biri olan Gîv, Beyânî'nin bu beyitinde diğer kahraman pehlivanlar Rüstem, Nerîmân ve Güstehem ile birlikte zikredilerek, artık ne doğuda ne batıda böyle cihangir hükümdarlar kalmadığı şeklinde anılmaktadır:

Ne Zâl-i zer ne Gîv ü Güstehemler kaldı dünyâda

Ne Rüstemler cihâna Kahramân-âsâ gelüp gitti G.812/45

1.9.Güstehem: İran'ın en ünlü pehlivan ve kumandanlarından birisidir. İranlıların yaptığı pek çok savaşta sayısız yararlılıklar göstermiştir. Şiirlerde genellikle bu yönü ile ele alınır (Şişman ve Kuzubaş 151).

Bu beyitte Beyânî şiir meydanını cenk meydanına benzeterek bu er meydanını dü-

⁵ Gîv, G.756/5 numaralı beyit de aynı manada zikredilmiştir.

zenleyen kişinin kendisi olduğunu söyler. Kendi ifadelerinin Zaloğlu Rüstem gibi güçlü olduğunu Güstehem'den üstün olduğunu söyleyerek, kendi şairliğini metheder:

‘Arsa-i nazmuñ Beyânî ma‘reke-perdâzıyam

Rüstem-i tab‘umla hem-meydân olur mı Güstehem G.511/5

Diğer bir beyitte şair Güstehem’i diğer kahraman pehlivanlar Rüstem, Nerîmân ve Gîv ile birlikte zikrederek, artık ne doğuda ne batıda böyle cihangir hükümdarlar kalmadığını ifade etmiştir:

Kanı ol söylenen sâhib-kırân-ı maşrık u mağrib

Ne Rüstem ne Nerîmân u ne Gîv ü Güstehem kaldı G.756/5

1.10. Hızır: Hızır, İskender’in veziridir. İskender ile Hızır, dünyayı dolaşırken birlikte âb-ı hayâtı (ölümsüzlük suyunu) bulmak için Karanlık Ülkesi’nde ilerlerler. Bir yerde yol ikileşir ve yolun birine İskender, diğerine Hızır gider. Hızır bu yolda âb-ı hayâtı bulur ve içer. Ancak onun âb-ı hayâtı bulduğundan İskender’in haberi yoktur. İskender yorgun ve bitkin bir halde askerlerinin yanına döner. Hızır’dan bir daha haber alınamaz. Hızır’ın Şehnâme’deki macerası bu kadardır. Ancak Hızır hakkında başka rivayetlere Doğu kültüründe rastlanmaktadır. Peygamber veya veli olduğu söylenen Hızır’ın macerasının farklı İslamî varyantları da bulunmaktadır. Hızır, şiirimizde daha çok âb-ı hayâtı bulmasıyla anılır (Şişman ve Kuzubaş 151).

Bu beyitte hayâtı gam denizine benzeten şair, ecelden kurtuluş olmadığını, kurtulmak için ancak Hızır ya da İsa (as) olmak lazım geldiğini ifade etmiştir. Hızır ölümsüzlük suyu (âb-ı hayât) vesilesiyle, İsa(as) yine çarımha gerilirken Allah tarafından kurtarılıp, göğe kaldırılması dolayısıyla eceli tatmadığını ifade etmek için zikredilmiştir.

Ecel deryâsıdur bu bahr-ı gam bir kes halâs olmaz

Halâs olan meger Hızır ola yerde gökde yâ ‘İsâ G.011/6

Şair aşağıdaki beyitte “Hızır gibi ölümsüzlük suyunu buldum bulalı, kesretten kurtulup vahdete erişeli, fenadan bekaya ulaşalı, karanlık ülkesi misali olan dünya âleminin hükümdarı İskender’e baş eğmem.” demektedir.

Bulaldan Hızır-ı dil âb-ı bekâyı deyr-i zülfünde

Reh-i zulmetde ol İskender-i devrâna baş eğmez G.313/3

Bu beyitte ise şair, baharın gelişini Hızır’a benzeterek bastığı yerleri yemyeşil etti manasında ölümsüzlük suyuna telmihte bulunmuştur.

Zamânuñ Hızır'ıdur basduğı yerler yemyeşil oldu

Riyâz-ı Cennet etdi her diyârı [makdem-i nev-rûz] G.340/2

Bir başka beyitte ise Hızır da olsa, Meryem oğlu İsa (as) da olsa insanın sonu ölümdür ifadesiyle Hızır yine ölümsüzlük suyu vesilesiyle zikredilmiştir.

Çekersin câm-ı mevti 'âkıbet ey zâde-i Âdem

Gerekse Hızır-ı devrân ol gerekse 'İsî-i Meryem G.515/16

1.11. İskender: Tarihi kaynaklarda birçok İskender adı geçmektedir: “İskender-i Zülkarneyn, İskender-i Kebir, İskender-i Himyeri, İskender-i Makedoni, İskender-i Yunani” diye anılan efsanevi hükümdar İskender’in Yunan kralı Büyük İskender mi yoksa Kuran-ı Kerim’de⁷ adı geçen Peygamber yahud veli olduğu tam aydınlatılmamış Zülkarneyn mi olduğu karıştırılmaktadır. Aslında ikisi arasında hem zaman hem de şahsiyet olarak büyük farklar bulunmaktadır. Dünya edebiyatında Şahnâme’den etkilenecek kaleme alınmış pek çok «İskender» hikâyesi vardır. Türk edebiyatında ilk “İskender-nâme” Ahmedî tarafından 1390 yılında yazılmıştır. İskender Şehnâme’de Dârâb’ın, Rum kayserinin kızından olan oğlu olarak geçmektedir. Rum kayseri Feylakus’un tahtına oturmuş, adaletle hükmetmiş, halkının sevgisini kazanmıştır. İran tahtına oturduktan sonra namı ve adaleti dünyaya yayılmış ve “Zülkarneyn” diye anılmaya başlanmıştır. Hindistan, Çin, Arabistan ve Mısır gibi yerleri gezmiş; halkı Ye’cüc ve Me’cüc’ün istilasından korumuş; veziri Hızır ile birlikte Karanlık Ülkesine gitmiş, âb-ı hayatı aramıştır. Ancak Hızır’ın âb-ı hayatı bulmasına karşın, o, âb-ı hayâta erişememiştir. Uzun ve maceralı bir ömür sürmüş olan İskender, şiirimizde türlü tasavvurlarla ele alınır (Şişman ve Kuzubaş 157).

Divan şairlerimiz İskender’i, uzun yıllar süren hükümdarlığı, savaşları, kahramanlığı ve veziri Hızır’la karanlık ülkesine yaptıkları sefer ile âb-ı hayatı aramaları, zenginliği ve mücevherleri, Ye’cüc ve Me’cüc kavimlerinin istilasına karşı yaptığı sedd-i İskenderî, limanı ve gemileri görebilmek için İskenderiye şehrine yaptığı ayine-i İskender gibi vesilelerle şiirlerinde sık sık kullanmışlardır (Ağarı 243).

Beyânî şiirlerinde İskender’i saltanatı, Hızır ile yaptığı yolculuk ve ayine-i İskenderî vesilesiyle konu edinmiştir. Aşağıdaki beyitte İskender saltanatının büyüklüğü vesilesiyle anılmış; muhatabının saltanatını öven şair, İskender’i ve Cemşid’i onun saltanatının yanında hayrette kalmış şeklinde zikretmiştir:

‘Azam-ı saltanatı ta‘ne-zen-i İskender

Haşem ü şevketi hayret-dih-i ‘akl-ı Cemşid K.3/54

⁶ Hızır G.537/6, G.570/3 numaralı beyitlerde de aynı vesileyle anılmıştır.

⁷ Kehf18/83-99.

Bir diğer beyitte ise şair, dervişlerin dünya saltanatına bakmadığını, onların zühd ehli olduklarını sadece bir keçe giymekle yetindiklerini, İskender ve Dârâ'nın büyük saltanalarına nazaran bunu tercih ettiklerini ifade etmiştir:

Göre dervîş-i nemed-pûşî eder mi zâhid

Şevket ü haşmet-i İskender ü Dârâ'ya nazar G.116/3

Başka bir beyitte İskender, yine gücü ve saltanatı sebebiyle geçmektedir: Hızır ve veziri İskender'in karanlıklar ülkesinde âb-ı hayâtı aramalarına telmihle, şair, “Sevgilinin saçlarında ab-ı hayâtı bulalı, fenadan bekaya ulaşalı, karanlıklar ülkesi misali olan dünya âleminin hükümdarı İskender'e baş eğimem.” demektedir:

Bulaldan Hızır-ı dil âb-ı bekâyı deyr-i zülfünde

Reh-i zulmetde ol İskender-i devrâna baş eğmez G.313/3

Bu beyitte ise içki kadehi ayine-i İskender'e benzetilerek âlemi altı cihetten gösterir bir ayna manasında ifade edilmiştir:

Şeş cihetden gösterür mir'ât-ı İskender gibi

Elde bir âyîne-i 'âlem-nümâdur câm-ı mey G.748/2

Aşağıdaki beyitte de İskender, saltanatı sebebiyle anılmış; dünyanın geçici olduğu, binlerce İskender'in gelip geçtiği ifade edilmiştir:

'Aceb dâr-ı fenâdur bu cihân-ı bî-sebât el-hak

Beyânî niçe biñ İskender ü Dârâ gelüp gitdi G.812/5

1.12.Keykubâd: Keyâniyan sülalesindedir. Padişahlığı yüz yıl sürmüştür. Rey şehrinin etrafına yüz köy yaptırmış, memlekette adaleti ile tanınmıştır. Turanlılara karşı zaferler kazanmış, devletin hazinesini ağzına kadar doldurmuştur. Kâvûs, Âreş Peşin ve Ermin adında dört çocuğu olan, Keykubâd, divan şiirinde mülkü ve saltanatı sebebiyle anılır (Şişman ve Kuzubaş 161).

Keykubâd iyi ve güler yüzlü bir padişah olarak bilinir, halkı tarafından sevilir, halkı onun hükümdarlığında huzur ve refah içerisinde yaşamıştır (Yıldırım, Fars Mitolojisi 470).

Aşağıdaki beyitte şair Beyânî, kendine seslenerek “Malikü'l mülk olan tüm mülklerin maliki sahibi cenabı Allah'a yalvararak dua et. O perişan dilenciye lütfuyla Keykubâd eyleyler.” ifadeleriyle Keykubâd'ı mülkü ve saltanatı dolayısıyla anmaktadır:

Beyânî Mâlikü'l-mülke tazarru'la niyâz eyle

Gedâ-yı bî-ser ü sâmanı lutfı Keykubâd eyler G.152/5

1.13.Mani: Çin'de yaşayan bir ressam olan Mani'nin diğer adı Erjeng'dir. Ressamlıkta bir hayli mahahretli olan Mani yaptığı her resimle dillere destan olmuştur. Maniheizm dininin de kurucusudur. Şiirimizde ressamlığı ve getirdiği din sebebiyle anılmaktadır (Şişman ve Kuzubaş 161).

Beyânî, beytinde Mani'yi ressamlıktaki ünü vesilesiyle anmıştır. Ona göre aşığın gönlünün kapısı, duvarı put tasvirleriyle tasvir olunmuştur buna göre aşığın gönlü ya Mani kilisesi ya da put evidir:

Der ü dîvârı tasvîr-i sanemlerle musavverdür

Dil-i 'âşık ya deyr-i Mânî yâ beyt-i çelîpâdur G.175/58

Bir başka beyitte de yine ressamlığı vesilesiyle andığı Mani hakkında şair, "Hayalin en büyüğünü su üzerine ah kalemiyle cana nakşederiz ama Mani gibi ressam değiliz" demektedir:

Hayâlûñ şâhını âb üzre kilik-i âh-ıla cânâ

Güzel nakş eylerüz ammâ ne Mânî vü ne Bihzâduz G.325/4

1.14.Nerimân: İran'ın en ünlü pehlivanlarından olan Nerimân, Zal'ın babası, Rüstem'in de dedesidir. Şehnâme'de ismi sık sık geçer. Nerimân şiirimizde kahramanlığı, yiğitliği ve pehlivanlığı sebebiyle benzetme sebebiyle anılır (Şişman ve Kuzubaş 165).

Nerimân'ın hakkında Şehnâme' de geçen tek macera, ölümüne sebep olan olaydır. Nerimân Feridun'un emriyle Sipend dağındaki ulaşılması zor yüksek kaleye saldırmaya gitmiş, başarılı olamamış ve kalenin kapısında beklerken yukarıdan atılan bir taşın kafasına isabet etmesi sonucu ölmüş. Oğlu Sam Neriman'ın intikamını almak için çok çaba sarf etmiş fakat kaleye ulaşamamıştır (Tökel 96).

Beyânî aşağıdaki beytinde pehlivan Nerimân'ı gücü vesilesiyle anar. Övdüğü zata hitaben, nice harp meydanlarını düzenleyen Nerimânlar, nice inatçı düşmanların takatini tüketen Rüstemler onun saltanatına itaat ettiler manasında şu beyti zikreder:

Nice şeh ma'reke-perdâz u Nerîmân-heybet

Nice şeh Rüstem-i tâkat-şiken-i hasm-ı 'anîd K.3/259

Bu beyitte ise şair, felek ile yani kader ile bir güreşe tutuşsam ve Nerimân gibi kahramana bir hamle eylesem manasında Nerimân'ı pehlivanlığı sebebiyle anmıştır.

8 Mani divanda G.209/2 ve G.556/5 numaralı beyitlerde aynı manada geçmektedir.

9 Nerimân divanda K.3/67 ve G.613/4 numaralı beyitlerde aynı manayı ifade için kullanılmıştır.

Küşti-gîrâne tutuşsam pehlevân-ı çarh-ıla

Kahramânî hamle vü ceng-i Nerîmân eylesem G.526/5

Bir başka beyitte şair yine Nerimân'ı güçlü pehlivanlığı vesilesiyle anmış ve dünyanın geçiciliğini, böyle her yerde namı söylenen yiğitleri bile yok ettiğini, şan, şeref, nam, şöhrat, güç, saltanat gibi her şeyin geçici olduğunu ifade etmiştir:

Kanı ol söylenen sâhib-kırân-ı maşrık u mağrib

Ne Rüstem ne Nerîmân u ne Gîv ü Güstehem kaldı G.756/5

1.15.Nûşirevân/Kisrâ: Kubâd'ın oğludur. Nuşirevân/ Nuşinrevân/ Kisrâ gibi isimlerle anılmıştır. Kubâd'ın ölümünden sonra tahta çıkmış, adaletle hükmetmiştir Hz. Peygamber'in döneminde yaşadığı söylenmektedir. Nûşirevân, divan şiirinde en çok zikredilen Şehnâme kahramanlarından birisidir (Şişman ve Kuzubaş 166).

Hükümdarlığı süresince ülkesini mamur etmek için ilim adamları yetiştirilmesini desteklemiştir. Adaletli ve ahlaklı bir hükümdar olan Nûşirevân zamanında halk refah içinde huzurla ömür sürmüştür. Şehnâme'de adı beş bin beyitte geçer (Yıldırım, Fars Mitolojisi 558-559).

Klasik Türk edebiyatında genellikle şairler, Nûşirevân ile övülen kişi arasında bir münasebet kurarlar ve övülen kişiyi Nûşirevân'dan üstün tutarlar.

Şair Beyânî aşağıdaki beytinde Kisrâ'nın(Nuşirevân) adaletinden dem vurarak, övdüğü kişinin ne kadar adil olduğunu, cihani nasıl adaletle yönettiğini anlatmak istemiştir:

'Adl-i Kisrâ añılır şimdi velî şâh-ı cihân

Eyledi silsile-i 'adlini evtâd-ı vasîd K.3/33

1.16.Rüstem: Sam'ın torunu, Zâl'ın babası olan Rüstem, Feramurz'un babası ve Bijen'in de dedesidir. **Şehnâme'ye göre** Zal'in karısı Rüstem'e hamileyken doğumu gerçekleştirememektedir. Zâl çaresiz kalınca Simurg'dan yardım ister. Simurg bu doğumun normal bir doğum olmayacağını, doğacak bebeğin olağanüstü olduğunu, kadının karnının yarılması ve bu yolla çocuğun çıkarılması gerektiğini söyler. Sonrasında tedavi için kullanılmak üzere bir takım ilaçlar verip gider. Bu çok zor gerçekleşen doğum sonrası bebek dünyaya gelince annesi "oh kurtuldum!" der ve bebeğe "kurtuldum" anlamına gelen Rüstem adı verilir. Bebek normal bir bebek değildir, saçları kırmızı, yüzü ve elleri kan gibidir. Yeni doğduğu halde bir yaşında gibidir (Tökel 96).

Rüstem, insanüstü özelliklere sahiptir. Bebeklik döneminde on dadıdan birden süt emen Rüstem, süttan kesilip yemek yemeye başladığında beş kişinin yiyeceğini yer-

miş. Henüz sekiz yaşlarında güçlü bir delikanlı görünümündeymiş. Rüstem bir gün bahçede azgın bir fili öldürmüş ve bu onun kahramanlık gösterdiği ilk başarısı olmuştur. Daha sonra babası Zal'in yerine geçmiştir. İran ordusuna karşılaştıkları bütün sıkıntılarda yardım etmiştir. Rüstem için dünyayı soluklarıyla yakabilecek bir timsah benzetmesi yapılır. Felaketlerle dolu yedi ülkeyi geçip padişahı kurtarması, kılıcı, hançeri, mızrağı, gürzü ve bilek gücüyle düşmanlarının korkulu rüyası olmuştur. Rüstem bir savaşta binlerce kişiyi öldürecek bir güce sahiptir. Kardeşi Şagâd onu bir kuyuya atarak öldürmüştür. Rüstem edebiyatımızda adı çok geçen bir Şehnâme kahramanıdır. Zaman zaman Tehemten adıyla da anılır. Rüstem, çoğu zaman kılıcı, hançeri, gürzü, yayı ve bileğinin gücü ile kahramanlık sembolü olarak anılır ve övülenle arasında benzerlik ilişkisi kurulur (Şişman ve Kuzubaş 168).

Beyânî bu beyitte, aşk âleminde Rüstem gibi yiğit olmak gerek diyerek Rüstem'i yiğitliği vesilesiyle anmıştır:

Olmayan ser-bâz olmaz 'arsa-i 'aşkuñda merd

Merd-i meydân-ı mahabbetdür olan Rüstem-neberd G.079/1

Bir başka beyitte gam ve keder hücum etse de gönlünün Rüstem gibi güçlü olduğunu ifade eden Beyânî Rüstem'in gücüne telmihte bulunmuştur:

Ne bâküm var benüm Efrâsiyâb-ı gam hücûmından

Dil-i pür-zûr gibi bir tehemten Rüstemüm vardır G.207/310

Bu beyitte ise sevgilinin kaşını kemana benzeten şair, o kemanın yayını çekmenin çok zor olduğunu herkesin çekemeyeceğini ancak kendisinin Rüstem gibi güçlü olduğunu ifade etmiştir:

Rüstemâne çeken ancak benem ey kaşı kemân

'Aşkuñuñ yayını her şahs-ı heyûlâ çekemez

Aşağıdaki beyitte şair, aşk acısının ağırlığını taşımak için yine Rüstem gibi yürekli ve bu ağır yükü taşımada onun gibi kuvvetli olmalı demektedir:

Rüstem-yürek ol deh menini çekmege sâkî

Cem edemez ol rıtl-ı girân-bâra tahammül G.489/6

Burada ise gönüldeki gam acısını çekmek için Rüstem gücünde bir sabır gereklidir diyerek, Rüstem'in bilmeyerek oğlu Sührâb'ı öldürmesine telmihte bulunmuştur.

Gel yetiş ey Rüstem-i sabr u tahammül bir nefes

10 Rüstem G.329/3 numaralı beyitte de aynı manada kullanılmıştır.

Çâk çâk etdi derûnum hançer-i Sührâb-ı gam G.495/2

Şair zaman zaman kendi şiiri hakkında yani poetikası hakkında bilgi vermiştir: Şiir âlemini çarpışma meydanına benzetip, kendisini de bu meydanın tertip edicisi olarak tanımlayarak, Rüstem gibi yazdığını Güstehem'in kendisine denk olmadığını ifade etmiştir:

‘Arsa-i nazmuñ Beyânî ma‘reke-perdâziyam

Rüstem-i tab‘umla hem-meydân olur mı Güstehem G.511/5

Burada ise dünya âlemini gam, bela yeri şeklinde nitelemiş ve Rüstem olursa da aciz kalacağını ifade etmiştir:

Bu meydân-ı belâda ger olursañ Rüstem-i ‘âlem

Zebûn eyler seni râh-ı mahabbetde gam-ı ‘âlem G.516/1

Rüstem ile ilgili aynı ve benzer manalarda kullanılan diğer beyitler¹¹

1.17.Sührâb: Rüstem'in bir Türk kızından olan oğludur. Daha küçük yaşta babası gibi kahraman olur. Rüstem'den ayrı yaşadığından dolayı birbirlerini tanımazlar. Rüstem onunla savaşta karşılaşır ve onu öldürür. Sonra oğlu olduğunu öğrenince büyük ıstırap çeker. Sührâb'ın ölümünün anlatıldığı bölüm Şehnâme'nin en dramatik bölümlerindedir (Şişman ve Kuzubaş 175).

Şair bu beyitte çektiği kederin büyüklüğünü ifade etmek için oğlu Sührâb'ı öldürmenin acısına, ıstırabına dayanacak güçte olan Rüstem'in sabrından istediğini, kendi kederini Sührâb'a ihtiyaç duyduğu tahammülü ise Rüstem'e benzetir:

Gel yetiş ey Rüstem-i sabr u tahammül bir nefes

Çâk çâk etdi derûnum hançer-i Sührâb-ı gam G.495/2

1.18.Şîrîn: Ermen padişahının kızı olan Şîrîn, İran padişahı Hüsrev'in hanımıdır. Hüsrev, bir seyahati esnasında gördüğü Şîrîn'e âşık olmuş, onu Ermen'den İran'a getirmiştir. Hüsrev'in ölümünden sonra, kendisinin de ölmüş sayılması gerektiğini, kendisinden kimseye hayır olmadığını söyleyerek, Hüsrev'in mezarının başında zehir yutarak ölmüş. Şîrîn, edebiyatımızda adı en çok geçen bayan kahramanlardandır. Şîrîn bazen Hüsrev'le bazen de Ferhâd'la anılır. Şairler şiirlerinde genelde sevgiliyle Şîrîn arasında benzerlik kurarlar. Şehnâme'den yola çıkarak İran edebiyatında ve Türk edebiyatında pek çok Hüsrev ü Şîrîn mesnevisi kaleme alınmıştır. Ferhad ile Şîrîn hikâyeleri anlatılmalıdır. Şiirimizde geçen Şîrîn tasavvurları daha çok bu mesnevilere dayanmaktadır. Şîrîn'in Ferhâd'la macerası, Ferhad'ın dağları delmesi

11 G.519/, G.519/2, G.519/3, G.602/6, G.616/3, G.662/1, G.693/4, G.699/5, G.756/5, G.812/4, G.813/2, G.834/4, G.845/3.

benzeri olaylar Şehnâme’de yoktur (Şişman ve Kuzubaş 176).

Beyânî, aşağıdaki beytinde sevgiliye bağlılığını, aşkını, Şîrîn için dağları delen aşğın haline benzetmiştir:

Etdi beni cân-ıla saña bende-i meftûn

Şîrîne eden Kûh-keni ‘aşk-ıla lâlâ G.015/3

Bu beyitte de yine Şîrîn’i Ferhâd’ın ona olan aşkı sebebiyle hatırlatan şair, “Nasil Ferhâd Şîrîn’in saçlarını hatırladığında aşkından inliyorsa bende öyle bir aşk belasında feryad etmedeyim” manasına gelen sözleri zikretmiştir:

Zülf-i Şîrîn’i añup kûhda inler Ferhâd

Beni gör kim edirem deşt-i belâda feryâd G.072/112

Aşağıdaki beyitte ise şair, “Her Şîrîn dillinin Ferhad’ı olmayız, biz aşk papağanıyız, sözü şeker gibi tatlı ister gönlümüz” manasına gelen sözlerle yine Ferhad ile Şîrîn aşkına telmihte bulunulmuştur:

Olmazuz Ferhâd’ı her Şîrîn-zebânuñ hâsılı

Tûtî-i ‘aşkuz şeker-güftâr ister gönlümüz G.351/3

Bir diğer beyitte ise şair, ilahi aşkın hakiki aşk olduğunu, meşhur Ferhad’ın Şirin’e olan aşkının kıymetsiz olduğunu, beşeri aşkın, dolayısıyla Şirin’in Leyla’nın kendisi için önemli olmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

Dediler Ferhâd u Kays’a şâh-ı ‘aşkuñ çâkeri

Leylî’ye biz de kenîzek Şîrîn’e dâdı derüz G.367/4¹³

Başka bir manayı ifade etmek için, yine Ferhâd ve Şîrîn aşkına telmihle şair Beyânî, kendisine seslenerek, şirin sevgilisinin güzelliğini tarif ederken, “Kalemin Ferhâd’ın baltası olsun, öyle aşkla yaz sözlerini” manasına gelen şu dizeleri zikretmiştir:

La’l-i şîrînini vâsf eyle Beyânî yârûñ

Kân-ı dilde kalemûñ tîşe-i Ferhâd eyle G.715/5

1.19.Zâl: Sâm’ın oğlu olan Zâl’e, Zâl-i Zer veya Destan da denir. Küçükken saçları beyaz olduğu için ayıplı sayılmış ve Elburz dağına bırakılmıştır. Dağda Sîmurg tarafından beslenmiş, büyütülmüştür. Zâl, süt bulamayınca kan emmiş, çok zor şartlarda

12 Şîrîn G.208/2, G.209/, G.293/4, G.334/7 ve G.629/3 numaralı beyitlerde de aynı manada kullanılmaktadır.

13 Şîrîn G.650/3 ve G.737/4 numaralı beyitler de aynı vesileyle söylenmiştir.

hayatta kalmıştır. Anlatılana göre Sâm'a rüyasında bir çocuk müjdelendir Sâm, Zâl'i bulur sonra birlikte Zâbil'e giderler. Zamanla Zâl, bilgi ve hünerde çok üst seviyeye ulaşınca İran'ın koruyucu kahramanı olur. İran askerlerinin başı nerede derde girse yardımlarına koşar. Türk şiirinde Zâl, daha çok kahramanlığı ve yiğitliğiyle kendisine benzetilen konumundadır (Şişman ve Kuzubaş 179).

Şair, beytinde Zâl'in zorlu hayatına telmihle aşk yolunun zahmetli olduğunu, kendisinin âciz kaldığını şu sözlerle ifade etmiştir:

Pîr-i 'aşkam gerçi ammâ zûr-bâz-ı gayretem

Sahtdur çekmez kemân-ı âhenînüm Zâl-i çarh G.068/4

Bu beytinde ise; Zâl yiğitliği dolayısıyla anılmış, zamanın yiğitlerine, kahramanlarına seslenen şair, onların zulmünün kılıcından korkmadığını, Allah'ın takdirine inandığını, hiçbir şeyden korkmadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

Tîğ-ı bî-dâduñdan ey Zâl-i zamâne korkmazuz

Cismümüzde cevşen-i takdîr yokdur bâkümüz G.350/6

Bir diğer beyitte ise Beyânî, yine Zâl'in yiğitliğinden, bu defa başka bir amaçla bahsetmiştir. Dünyanın fani olduğunu, ne yiğitlerin gelip gittiğini, Zâl'in kahramanlığını, çocukken Elburz dağına terkedildiği halde hayatta kalmakta yaşadığı zorlukları hatırlatarak, öyle Zâl gibi yiğitlerin bile dünyada kalamadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

Ne Zâl-i zer ne Gîv ü Güstehemler kaldı dünyâda

Ne Rüstemler cihâna Kahramân14-âsâ gelüp gitti G.812/4

SONUÇ

Bu çalışmanın neticesinde Beyânî Divanı'nda on dokuz Şehnâme kahramanı geçtiği tespit edilmiştir, toplam yüz elli beyitte adı geçen kahramanlar alfabetik sıraya göre şöyledir: Behmen, Behram, Bihzâd(Behzâd), Bîjen, Cem/Cemşîd, Dârâ, Efrâsiyab, Gîv, Güstehem, Hızır, İskender, Keykubâd, Mani, Nerimân, Nûşîrevân/Kisrâ, Rüstem, Sührab, Şîrîn, Zâl. Divanda en çok altmış iki beyitle Cem/Cemşîd, sonra yirmi iki beyitle Rüstem ve on iki beyitle Şîrîn adlı kahramanların geçtiği tespit edilmiştir.

Behmen adaleti vesilesiyle, Behram avcılıktaki, Bihzâd ve Mani ressamlıktaki

14 Kahraman pehlivan anlamına gelmektedir. İran hurâfâtında Pişdâdiyân sülâlesinden Rüstem-i Zâl gibi meşhur ve kahraman-ı katil lakabıyla anılan bir pehlivanmış. Üç yaşında devler tarafından kaçırılıp kaf dağında beslenmiş büyütülmüş on dört yaşına geldiğinde devlerle güreşir hale gelmiş hatta onları saman çöpü gibi fırlatıp atarmış(Onay, 298).

şöhretleri sebebiyle kullanılmıştır, Bijen Münije'ye olan aşkı uğruna girdiği savaşlar, verdiği mücadele ve çektiği sıkıntılar vesilesiyle anılmış, Cem/Cemşid ise saltanatı, eğlenceye olan düşkünlüğü, kurduğu eğlence meclisleri, meyhane, işret, kadınlara düşkünlüğü, şarap ve kadehi sebebiyle anılmıştır. Dârâ ve Efrâsiyab güçleri, hükümdarlıkları, kahramanlıkları vesilesiyle kullanılmış, Gîv, Güstehem, Nerimân ise daha çok pehlivanlıktaki şöhretleri sebebiyle zikredilmiştir. Şîrîn sevgiliye bağlılığın, aşkın sembolü olması vesilesiyle kullanılmış, onun için dağları delen aşığı Ferhad ile birlikte zikredildiği de olmuştur. Rüstem daha çok yiğitliği, kahramanlığı ile anılırken ayrıca oğlu Sührâb'ı bilmeden öldürmenin acısıyla çektiği gamın kederin büyüklüğünü ifade etmek için de kullanıldığı görülmüştür. Hızır'ın adı ab-ı hayat vesilesiyle bazı beyitlerde yalnız geçerken, bazı beyitlerde ise ab-ı hayatı İskender ile birlikte karanlıklar ülkesinde aradıkları için adları birlikte anılmıştır bundan başka olarak İskender'in gücü ve saltanatının büyüklüğü vesilesiyle de kullanıldığı tespit edilmiştir. Keykubâd mülkü, saltanatı sebebiyle ve son olarak Zâl'in ise yiğitliği, kahramanlığı, yaşadığı zor hayat ve hayatta kalmak için verdiği mücadele sebebiyle kullanıldığı tespit edilmiştir.

Beyitler anlam bakımından incelenmiş ve kahramanların hangi yönleriyle ve hangi manayı ifade etmek vesilesiyle kullanıldığı açıklanmıştır. Kahramanların adlarının farklı anlamlarda geçtiği beyitler metin içerisinde verilerek açıklanmış ve aynı anlamı taşıyan beyitlerin ise sadece divandaki yer numaraları dipnot şeklinde verilmiştir.

KAYNAKÇA

Beyânî Dîvânı. <http://ekitap.ktb.gov.tr/>

Başpınar, Fatih. “17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Dîvân'ı (İnceleme-Tenkitli Metin)”: İstanbul 2008, 808 s. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2008.

Ağarı, Şerife. “Bir Övgü Unsuru Olarak Şehnâme Kahramanlarının Türk Şiirindeki Dönüşümü: Bâki-Nedim Karşılaştırması.”, 2018.

Şişman, Bekir, Kuzubaş M. Şehnâme' nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri. Ötüken Yayınları, 2007

Tökel, Dursun Ali. Divan Şiirinde Şahıslar Mitolojisi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016.

Yıldırım, Nimet. İran Mitolojisi. Pinhan Yayınları, 2012.

Yıldırım, Nimet. Fars Mitolojisi Sözlüğü. Kabalcı Yayınları, 2008.

Yıldırım, Nimet. Fars Mitolojisi Sözlüğü. Dergâh Yayınları, 2008.

Canım, Rıdvan. Divan Edebiyatının Kaynakları. Paradigma Akademi Yayınları, 2021.

Pala, İskender. Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü. Kapı Yayınları, 2014.

Onay, A. Talat. Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.

“HİKÂYE'DEN ROMAN'A: ANLATMA ESASINA BAĞLI METİNLER ÜZERİNE İNCELEMELER” ADLI ESER ÜZERİNE

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Fatma ATAY

Doktora Öğrencisi, Ankara
Hacıbayram Veli Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Ankara, Türkiye.

ORCID

0000-0001-6705-2508

E-mail

atay.fatma@yahoo.com

Geliş Tarihi / Submitted:

17.04.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

30.04.2024

Kaynak Gösterim / Citation:

Atay, Fatma (2024).
“Hikâye'den Roman'a:
Anlatma Esasına Bağlı
Metinler Üzerine İncelemeler
Adlı Eser Üzerine”, *Karabük
Türkoloji Dergisi*, 5/9, 107-
109.

Tanıtmı Yapılan Kitap:

Sakallı, Fatih (2024),
Hikâye'den Roman'a, İhlamur
Akademi, İstanbul.



“Hikâye'den Roman'a: Anlatma Esasına Bağlı Metinler Üzerine İncelemeler” isimli eser Prof. Dr. Fatih Sakallı tarafından kaleme alınmış, 2024 yılında İhlamur Akademi yayımlamıştır. Servet-i Fünun'dan günümüze kadar geniş bir yelpazede farklı yazarların anlatma esasına bağlı metinleri incelenmiştir. Anlatma esasına bağlı metinler anlatma ve nakletme hususlarına dayanmaktadır. Anlatıcı konumundaki bu metinlerde başka bir kişiye anlatma çabasıyla ortaya çıkarlar. Kendi içinde kurmaca olan bu metinler yazarın kurgusu ile oluşmuştur. Kurmacanın gerçekliği ile dış dünyanın gerçekliği farklıdır. Kurmaca metni oluşturan anlatıcı, kurguladığı olay çevresinde dönemin özelliklerine göre çoğunlukla insanı merkeze alarak yeni bir dünya oluşturur. Bunlar, sanat zevki donanımıyla yazılmış ve söylenmiş metinlerdir.

Eser, anlatma esasına bağlı metinlerden “Hikâye'den” ve “Roman'a” olarak iki kategoriye ayrılmıştır. “Hikâye'den” başlıklı bölümün altında on iki farklı yazarın hikâyesi mercek altına alınmıştır. Bu bölüm “Halit Ziya Uşaklıgil'in Uzun Bir Hikâyesi: ‘Malım Menâlim’”, “Halide Edip Adıvar'ın ‘Bir Hayatın Üç Perdesi’ Adlı Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, “Reşat Nuri Güntekin'in Mektup Hikâyeleri: ‘Sönmüş Yıldızlar’”, “Refik Halid Karay'ın ‘Bir Taarruz’ Hikâyesinde Savaşın İki Yüzü/Tipi: Açlık ve Zenginlik /Savaş Zabiti ile Harp Zengini’”, “Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ‘Utanch’ Adlı Hikâyesine Bir Bakış’”, “Bir Kişilik Anatomisi: Rıza Milyon-Er’”, “Yaşar Kemal'in ‘Kalemler’ Hikâyesinde ‘Yalan’ Olgusu’”, “Necip Fazıl Kısakürek'in Hikâyelerinde Kuşak Çatışması’”, “Sezai Karakoç'un Hikâyelerinde Değişim ve Ölüm’”, “Necati Güngör'ün Hikâyeleri’”, “Osman Zeki Özturanlı'nın Hikâyeleri’”, “Mustafa Çiftçi'nin ‘Ah Mercimeğim’ Adlı Öyküsünde Aşkın Gücü” adlı başlıklardan oluşmuştur. Eserde ele alınan hikâyelerin unsurları, temaları incelenmiş, öne çıkan özellikleri saptanmış, yazıldıkları dönemleri yansıtan hikâyelerin önemli yönleri ortaya konulmuştur.

“Roman'a” başlıklı bölümde ise yedi farklı romancının eseri incelenmiştir. Bu bölümde “Orhan Kemal'in ‘Uçurum’ Romanında Yapı ve İzlek’”, “Başka Türlü Yaşamak Arzusunun Hayal Kırıklığı ile Son Bulduğu Roman: ‘Bir Akşamdı’”, “Bekir Büyükarık'ın Romanları’”, “Enver Behnan Şapolyo'nun ‘Alparslan: Anadolu Fatih’ Romanında Devlet Yönetimi/Felsefesi’”, “İsmail Bilgin'in Romanlarında Şahıslar Dünyası’”, “Burhan Günel'in Romanlarında Otobiyografik Benlikler’”, “Aşka Feda Edilmiş Evlat/ Evlada Feda Edilmiş Aşk: Suat Derviş'in ‘Hiçbiri’ Romanı’”, “Küçük Adam'ın Kurgulaşan Mekânı: Garipler Sokağı” başlıkları yer almıştır. Bu başlıklarda bulunan yazarın ve romanının önemi anlatılmaya çalışılmış, öne çıkan izlekleri ya da roman unsurları detaylı incelenmiştir.

Eserdeki her iki ana başlıkta çağdaş Türk edebiyatının önemli yazarlarının hikâye ve romanları farklı unsurlar ele alınarak incelenmiş ve yorumlanmıştır. Böylece roman ve hikâye yazarlarının anlatım dünyalarının perdeleri aralanmıştır. Bahsi geçen çalış-

manın anlatma esasına bağlı metinlerden roman ve hikâye hususunda yapılacak çalışmalar içerisinde önemli bir yer tutacağı ve bu hususta araştırma yapmak isteyen araştırmacılara katkı sağlayacağı düşünölmektedir.

