

DİLDEN TAŞANLAR

Editör
Adnan OKTAY



İKSAD
Publishing House

DİLDEN TAŞANLAR

Editör

Adnan OKTAY

Bölüm Yazarları

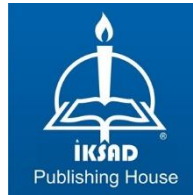
Dr. Birsal SAĞIROĞLU

Dr. Bünyamin AYDIN

Dr. Cumali BAYLU

Dr. Sezer YILMAZ

Kübra DEMİR



Copyright © 2023 by iksad publishing house.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law.

Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

Turkey TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: iksadyayinevi@gmail.com

www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the
publishing ethics rules.

Iksad Publications-2023©

ISBN: 978-625-367-355-0

Cover Design: İbrahim Kaya

October/2023

Ankara / Turkey

Size: 16x24 cm

*Bölümlerdeki görüşlerden bölüm yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
KISALTMALAR.....	2
EDİTÖRDEN.....	3
İBNÜ’S-SERRÂC’IN NAHİV İLMİNİN GELİŞİMİNE KATKILARI..	5
“ONDOKUZUNCU ASIR”DAN “YOLLAR”A: ŞİİRİN POETİKASI ÜZERİNE BİR İNCELEME.....	25
ÇEVİRİ ELEŞTİRİSİ AÇISINDAN EL-ECNİHATU’L- MUTEKESSİRA ADLI ROMANIN TÜRKÇE ÇEVİRİLERİNİN İNCELENMESİ.....	49
MORFOLOJİK ÇOK ANLAMLILIK ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN DİLBİLİMSEL ÇÖZÜMLEMELERİN NİTELİĞİ.....	73
“KARANFİLLER VE DOMATES SUYU”NDA DİLSEL İFADELER- MİTİK GÖNDERGELER.....	100

KISALTMALAR

AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi
b.	: Bin, oğlu, oğul
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt numarası
çev.	: Çeviren-ler
Doç.	: Doçent
Dr.	: Doktor
Hız.	: Hazret-i
ö.	: Ölüm tarihi
Öğr. Üy.	: Öğretim Üyesi
Prof.	: Profesör
s.	: Sayfa numarası
S.	: Sayı numarası
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
vb.	: Ve benzer-leri
vd.	: Ve diğer-leri

EDİTÖRDEN

Her metin kendi içinde çeşitli anlam örüntülerine sahiptir. Metni oluşturan bölümler, paragraflar ve cümlelerin de kendi içlerinde bir örüntüsü vardır. Bu örüntülerin hepsi bir araya geldiğinde o metnin/eserin muhtevası ortaya çıkar. Haliyle birbiriyle ilişkisiz duran söz öbeklerinin aslında ele alınan konunun her zaman ayrı bir tarafını ele aldığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla elinizdeki bu kitapta yer alan bölümler, ilk bakışta birbiriyle örtüşmüyor olarak dikkat çekebilir. Ancak son tahlilde her biri *Dilden Taşanlar*'ın ayrı bir yönünü doldurmaya çalışan bölümlerin bu kitapta bir araya geldiği görülecektir.

Elinizdeki kitapta beş ana başlık yer almaktadır. Bu başlıklar kitap içinde Dr. Cumali Baylu imzasıyla “İbnü’s-Serrâc’ın Nahiv İlminin Gelişimine Katkıları”; Dr. Birsal Sağıroğlu tarafından yazılan “Ondokuzuncu Asır”dan “Yollar”a: Şiirin Poetikası Üzerine Bir İnceleme”; Kübra Demir ile Dr. Sezer Yılmaz tarafından kaleme alınan “Çeviri Eleştirisi Açısından El-Ecnihatu’l-Mutekessira Adlı Romanın Türkçe Çevirilerinin İncelenmesi”; Dr. Bünyamin Aydın tarafından yazılan “Morfolojik Çok Anlamlılık Üzerinden Geliştirilen Dilbilimsel Çözümlemelerin Niteliği -İbn Cinnî’nin Emn Kavramı ve İf’âl Sıygası Bağlamında”; Dr. Birsal Sağıroğlu’nun kaleme aldığı “Karanfiller ve Domates Suyu”nda Dilsel İfadeler-Mitik Göndergeler” şeklinde sıralanmıştır.

Eserde yer alan bölümlerin her biri, yoğun bir çabanın ürünü neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple okuyucunun kitabımızdan yoğun bir şekilde istifade etmesini dileriz.

Doç. Dr. Adnan OKTAY
Editör
Hazar Gölü-2023

* Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, adnanoktay3@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4196-3842>.

BÖLÜM 1

**İBNÜ'S-SERRÂC'IN NAHİV İLMİNİN GELİŞİMİNE
KATKILARI**

**THE CONTRIBUTIONS OF IBN AL-SARRAJ TO THE
DEVELOPMENT OF THE NAHIW**

Dr. Cumali BAYLU*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.10031143>

* Dr. Eğitim Görevlisi, DİB, Diyanet Akademisi, Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi, cumalibaylu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6454-2173.

GİRİŞ

Arap diline yönelik çalışmalar, İslam coğrafyasının gelişmesi ve Arap dilini konuşan insanların artmasına paralel olarak dilde bozulmaların görüldüğü hicri I. asırdan itibaren başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Tarih içerisinde Arap dilinin gelişmesine az veya çok katkıda bulunan pek çok isim olmuştur. Ancak bu alanda bazı isimlerin öne çıktığı ve gerek öncesindeki birikimi sonraya aktarmada gerekse birtakım yenilikler getirmede bir mihenk taşı olduğu görülmektedir. Arap dilinin tarihi gelişimi sürecinde üzerinde durulması gereken bu isimlerden birisi de İbnü's-Serrâc'dır. İbnü's-Serrâc'ın bu konuda ön plana çıkarak husus, kendi zamanına kadar dağınık bir halde bulunan Arap diline dair konuları sistemli bir şekilde ele alan ilk isim olmasıdır. İbnü's-Serrâc'ın nahiv ilminin fûrû meselelerini içeren eserine *el-Usûl fi'n-Nahv* ismini vermesinin arkasında da nahiv ilmini belli bir usule göre ele almış olması gerçeği yatmaktadır. Bu sebeple "Nahiv ilmi deli (dağınık) idi, onu akıllandıran (derli toplu hale getiren) İbnü's-Serrâc oldu" denilmiştir.

Bilindiği üzere Arap gramerine dair yazılmış ve günümüze ulaşan en eski eser Sîbeveyhî'ye ait *el-Kitâb* isimli eserdir. Sîbeveyhî'nin bu eseri yazıldığı zamana kadarki dil malzemesini ve gramere dair görüşleri bizlere ulaştırması bakımından eşsiz bir eserdir. Ancak bu eserde sarf, nahiv, fonetik ve lûgat gibi farklı konulara yer verilmiş ve konular ana başlıklar altında incelenmemiştir. İbnü's-Serrâc öncesinde zikredilmesi gereken bir diğer eser Müberred'e ait *el-Muktedâb* isimli eserdir. Nahiv ilminin konularını derli toplu olarak ele alma hedefiyle yazılan ilk eser olma özelliği taşıyan bu kitap, nahiv konularını bazı ana başlıklar altına almayı başarmış olsa da konuları işleme açısından Sîbeveyhî'nin eseri kadar girift olmuştur. Zira eserde bir konu işlenirken farklı bir başlık altında ele alınması gereken konuların da sıklıkla işlendiği görülmektedir. Buna benzer diğer bazı sebeplerden ötürü nahiv ilminin konularını sistematik hale getirme hedefini

gerçekleştiren ilk kişinin İbnü's-Serrâc olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmada İbnü's-Serrâc'ın nahiv ilminin gelişimine katkıları ortaya koyulacaktır. Bunun için öncelikle onun hayatı ve ilmi kişiliğine ışık tutulacak, daha sonra nahiv ilminin onun zamanına kadarki gelişimi aktarılacaktır. Ayrıca bu iki husus üzerinden İbnü's-Serrâc'ın kendisinden sonrakilere etkisi de incelenecektir.

Ülkemizde İbnü's-Serrâc'ın nahivciliği hakkında yapılmış, bizim ulaşabildiğimiz iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 2020 yılında Nasrettin Akan tarafından "İbnü's-Serrâc'ın Nahivdeki Yöntemi" ismiyle hazırlanmış yüksek lisans tezidir. Akan, bu çalışmasında İbnü's-Serrâc'ın nahiv yöntemini ve görüşlerini başarılı bir şekilde incelemiş ve aktarmıştır. Ancak çalışmada İbnü's-Serrâc'ın kendisinden sonraki dönemlere yönelik etkilerinden, nahiv terimlerinden ve İbnü's-Serrâc'ın çizdiği bazı sınırlardan söz edilmemiştir. İkinci çalışma ise 2021 yılında Malik Çalık tarafından hazırlanan "İbnü's-Serrâc'ın *el-Usûl fi'n-Nahv* Adlı Eserinde Metot, Tasnif ve Terimselleşme" isimli çalışmadır. Çalık, bu çalışmasında, öncesindeki çalışmalarla karşılaştırmalı olarak İbnü's-Serrâc'ın nahivdeki metodunu incelemiş ve son derece isabetli sonuçlara varmıştır. Bu çalışma bizim çalışmamızla kısmen benzerlik göstermektedir. Ancak bu çalışmada da İbnü's-Serrâc'ın kendisinden sonraki döneme yönelik etkilerine ve nahiv illetlerindeki katkısına girilmemiştir. Ayrıca bu çalışmada da İbnü's-Serrâc'ın şiir zarureti ve takdim-tehir gibi konulardaki sınırlarına değinilmemiştir. Bu sebeple çalışmamızın İbnü's-Serrâc'ın dilciliğine ve Arap dilinin gelişim sürecine yönelik yapılacak yeni çalışmalara bir nebze olsun katkı sunacağını ümit ediyoruz.

1. İBNÜ'S-SERRÂC'IN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

İbnü's-Serrâc, hicri 3. Yüzyılda, 265 yılında Bağdat'ta doğmuş önemli bir Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdadî olup, ailesinin eyercilik mesleğiyle meşgul olması sebebiyle babasına nisbetle "İbnü's-Serrâc / Eyercinin oğlu" ¹ şeklinde meşhur olmuştur.²

Çocukluk ve gençlik yıllarını Bağdat'ta geçiren İbnü's-Serrâc, birçok dil âliminden ders aldı. Kaynakların hemen hepsinde İbnü's-Serrâc'ın en çok etkilendiği ve kendisini yetiştiren kişinin Arap dil âlimi Müberred olduğu zikredilir.³ Müberred'in en küçük ve en zeki öğrencisi olarak nitelenen İbnü's-Serrâc, o dönemde adet olduğu üzere hocasından Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb* isimli eserini okumuştur.⁴ Hocasının vefatına kadar yanında kalan İbnü's-Serrâc, hocasının vefatından sonra nahivle meşgul olmayı bırakmış ve müzikle ilgilenmeye başlamıştır.⁵ Bu sırada Farâbî'yle tanışmış, ondan mantık ilmini öğrenmiş ve nahiv ilmini öğretmiştir.⁶ Farabî'yle girdiği bu etkileşim ileride onun nahiv yönünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

İbnü's-Serrâc'ın nahiv ilmine tekrar dönmesiyle ilgili kaynaklarda şu olay anlatılır: "Bir gün, Zeccâc'ın bulunduğu bir ortamda (Arap gramerine dair) bir mesele hakkında İbnü's-Serrâc'a bir soru soruldu. Ancak İbnü's-Serrâc, soruya yanlış cevap verince Zeccâc, onu azarladı ve 'Senin gibi birisi, bu soruya nasıl yanlış cevap verebilir? Eğer şu an evimde olsaydın, seni döverdim. Lakin bu mecliste böyle bir şey mümkün değil. Senin zekânı Hasan

¹ Arapçada serc /سرج kelimesi "atın eyeri" anlamına gelmektedir. Serrâc/سراج kelimesi ise mübalağa ism-i fâil kalıbında olup "eyerci" anlamına gelir.

² Hüseyin Yazıcı, "İbnü's-Serrâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/205.

³ Şevki Dayf, *el-Medarisu'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-meârif, 1968), 140.

⁴ Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvut (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/142.

⁵ Dayf, *el-Medarisu'n-nahviyye*, 140.

⁶ Yazıcı, "İbnü's-Serrâc", 21/205.

b. Recâ'nın zekâsına benzetiyorduk' dedi. Bu sözlerden oldukça etkilenen İbnü's-Serrâc, hocasına dönerek 'Ey Ebü İshak! Zaten beni (sözlerinizle) dövdünüz. Müzik ilmi beni nahivden alıkoydu' dedi." İbnü's-Serrâc bu olaydan sonra tekrar dil ilimleriyle meşgul olmaya başlamış ve dilin ince meseleleri hakkında araştırmalara devam etmiştir.¹ Hicri 316 (929) yılında Bağdat'ta vefat etti. Kaynaklarda İbnü's-Serrâc'ın evliliğine dair bilgi verilmezken, onun bir cariyesinden ve bu cariyeden olma bir çocuğundan söz edilir.²

1.2. İlmî Kişiliği

İbnü's-Serrâc Abbasi hilafetinin merkezi ve aynı zamanda bir ilim şehri olan Bağdat'ta doğup burada büyümüş bir âlimdir. Ayrıca kendisi Arap dili gramerine yönelik eğitimini, Arap dili grameri tarihinin en önemli isimlerinden biri, yaşadığı dönemin nahiv üstadı olan Müberred gibi bir âlimden almıştır.³ O dönemin âdeti olduğu üzere İbnü's-Serrâc da hocasından Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb* isimli eserini okumuştur.⁴ Bütün bunlar onun nahiv ilminde sahip olduğu seçkin konumu oluşturan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü's-Serrâc'ın hocasına olan bağlılığı, onu hocasının vefatından sonra dil ilimleriyle meşgul olmaktan alıkoydu. Müberred'in vefatından sonra müzikle meşgul olan İbnü's-Serrâc bu süre zarfında Farâbî'yle tanışmış ve ondan mantık ilmini öğrenmiştir. İbnü's-Serrâc'ın *el-Usûl* eserindeki metodunda mantık ilminden istifade ettiği ve onun usulcü yönünü de mantık ilminin oluşturduğu zikredilmektedir. İbnü's-Serrâc'ın dil ilimlerin uzak durduğu süre çok uzun

¹ Celaluddîn Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1979), 1/109.

² Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b Yusuf b İbrâhîm İbnü'l-Kıftî, *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühât*. (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1982), 3/145-146.

³ Şemsuddin Ebü Abdillâh Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 11/296.

⁴ Kâtip Çelebi, *Süllem*, 3/142.

değildir. ¹ O, nahivle yeniden meşgul olmaya yine Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ıyla başlar ve bu kitabı detaylı bir şekilde inceledikten sonra *el-Usûl* isimli eserini yazar.²

İbnü's-Serrâc sarf ve nahiv ilimleri dışında etimoloji, imla ve edebiyat yönü olan bir âlimdir. Kaynaklarda kendisine nisbet edilen pek çok şiir bulunan İbnü's-Serrâc'ın *el-Arûz* isminde bir eseri de bulunmaktadır. Bu da kendisinin edebiyata olan ilgisini göstermektedir. Eserleri arasında, sarf ve nahiv ilmine dair muhtasar bir eser olan *el-Mûcez* günümüze ulaşan ilk etimoloji çalışmalarından biri olan *el-İştikâk*, tefsir ve kıraat ilmine dair *İhticâcu'l-Kurrâ*, Arapça imla kuralları ve imla ile gramer arasındaki ilişkiyi ele aldığı *el-Hat* isimli eser zikredilmektedir.³ Bağdat'ta uzun yıllar dil ve edebiyat dersleri veren İbnü's-Serrâc, aynı zamanda birçok öğrenci yetiştirdi. Onun öğrencileri arasında Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû Ali el-Kâlî, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Ebû Ali el-Fârisî ve Ali b. İsâ er-Rummânî gibi isimler yer almaktadır.⁴

2. İBNÜ'S-SERRÂC'IN NAHVE KATKILARI

2.1. Nahiv İlminin Konularını Düzene Sokması

İbnü's-Serrâc'ı nahiv ilmi tarihinde ayrıcalıklı kılan en önemli husus onun nahiv ilminin konularını derleyip belli bir metot içerisinde işlemesi olmuştur. Ancak bu hususu daha iyi anlayabilmek için İbnü's-Serrâc'a gelinceye kadar dil alanında yazılan eserleri ve metotlarını incelemek faydalı olacaktır. İbnü's-Serrâc'a kadar yazılmış ve Arap dili konularını içeren eserleri dört grupta ele almak mümkündür.

1) Arap dilinin bütün konularına dair yazılmış eserler: İbnü's-Serrâc'a kadar bu şekilde yazılmış ve günümüze

¹ Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve târihu eşheri'n-nühât* (Mekke: Mektebetü İhyâi'-Turâsî'l-İslâmî, 2005), 142.

² Kâtip Çelebi, *Süllem*, 3/142.

³ Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sader, 1971), 4/339.

⁴ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Samerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 186.

ulaşmış iki eser vardır. Bunlardan birincisi Sîbeveyhî'ye ait *el-Kitâb*, diğeri ise Müberred'e ait *el-Muktedâb* isimli eserdir.

2) Arap dilinin bazı konularına dair yazılmış eserler: Bu şekilde bilinen eserlerden biri Ebû Osmân el-Mâzinî'ye ait *et-Tasrîf* isimli eserdir. Bu eser Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ındaki sarf ilmine dair konuları esas alan bir sarf mukaddimesidir.¹ Diğeri de Müberred'in *el-Müzekker ve'l-Müennes* isimli eseridir. Eser isminden de anlaşılacağı üzere müzekker ve müennesle ilgili bazı konulara yer vermiştir.²

3) Kur'ân'ı tefsir amaçlı yazılmış olup dile ait bazı konuları içeren eserler: Ebû Ubeyde, Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân / Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserleri bu gruba girmektedir.

4) Edebiyat konularına dair yazılmış dil eserleri: Müberred'in *el-Kâmil fi'l-edeb* isimli eseri bu gruba dâhildir.³

Bu eserler içerisinde İbnü's-Serrâc'ın *el-Usûl* isimli eseriyle karşılaştırılabilecek iki eser bulunmaktadır. Bunlar da *el-Kitâb* ve *el-Muktedab* isimli eserlerdir. Çünkü diğeri eserler Arap dili gramerinin bütün konularını eserler değildir.

Bilindiği üzere Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ı günümüze ulaşmış en eski ve en kapsamlı nahiv eseridir. Eser, Arap dilinin nahiv, sarf ve fonetik alanlarını kapsayan önemli bir kaynaktır. Eserde, Halîl b. Ahmed başta olmak üzere birçok dil ve gramer âliminin görüşüne yer verilmiştir. Eser gerek hacmi gerekse verdiği bilgilerin orijinalliği sebebiyle kendisinden sonra günümüze kadar yapılmış bütün gramer çalışmalarını etkilemiştir. Bütün bunlarla birlikte Sîbeveyhî'nin kitabı bazı hususlarda eleştirilmiştir.⁴ Bu

¹ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 362.

² İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/431.

³ Durmuş, "Müberred", 31/431.

⁴ Ali Bulut, "Sîbeveyhî'nin Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", *Doğu Araştırmaları* 1 (2008), 124.

hususlardan en dikkat çekici olanı eserin konuları işleme usulüdür. Gerçekten Sîbeveyhî'nin eserinde konuların dağınık bir şekilde işlendiği görülür. Kitap günümüzdeki gibi belli bölümlere ayrılmış değildir. Her konu müstakil olarak ele alınıp işlenir. Birbirine yakın olan konular da bir arada veya birbiri ardına sıralanmış değildir. Örneğin fâil konusundan sonra birden mef'ûl konusuna geçilir. Sonrasında hâl konusu ve ليس'ye benzeyen harfler işlenir. Bu sebeple konular arasında bir bağlantı kurmak zordur. Bu karışıklık bazen bir konunun kendi içerisinde de olur. Kitapta bir konuya dair bilgiler bazen dağınık yerlerde bulunabilmektedir.¹

Nahiv ilminin konularını toparlama işine ilk girişen kişi İbnü's-Serrâc'ın hocası Müberred olmuş ve bu amaçla *el-Muktedab* isimli eseri kaleme almıştır. Ancak Müberred'in amacına muvaffak olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü *el-Muktedab* konuların dağınıklığı ve zorluğu hususunda *el-Kitab*'tan çok farklı değildir. Bu kitapta da tıpkı Sîbeveyhî'nin eserinde olduğu gibi konular birbirinden dağınık yerlerde yer almıştır. Örneğin merfûât konularından mübteda ve haber marife konusuyla amil olan bazı fiillerin arasında zikredilmiş; fâil ve nâibu'l-fâil ise üç mefulü nasb eden fiillerden sonra zikredilmiştir. Yine fiiller veya âmil olan diğer isim ve harfler belli bir bölümde toplanmadığı gibi birbiri ardına da işlenmiş değildir.²

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere İbnü's-Serrâc'a gelinceye kadar nahiv eserlerinde bir düzen söz konusu değildi. Kendisinden önce yazılmış kitaplarda isim, fiil, harf; âmil, ma'mûl, i'râb veya merfûât, mansûbât, mecrûrât, tevâbi ayırımlarından herhangi biri nahiv konularının işlenmesinde bir yöntem olarak kullanılmıyordu. Bu sebeple nahiv konularını ilk derleyen kişi *el-Usûl* isimli eseri yazarak İbnü's-Serrâc olmuştur.

¹ Bulut, "Sîbeveyhî'nin Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", 131.

² Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Asyeme (Kâhire: Vizâretu'l-evkâf, 1994), 16-45.

Onun *el-Usul*'deki yöntemini inceleyerek bu hususu daha müşahhas bir şekilde ortaya koymak yerinde olacaktır.

İbnü's-Serrâc eserinde ilk olarak kelimenin üç kısmı olan isim, fiil ve harf konularını ele almış, daha sonra i'râb ve âmil konularını işlemiştir. Bu konulardan her birine müstakil bir başlık açmış ve bu başlık altında sadece o konuyla ilgili bilgiler vermiştir. Örneğin "Şerhu'l-İsm" başlığı altında; ismin tanımı, tanımındaki ifadelerin açıklaması, tanıma yönelik muhtemel itirazlar ve cevaplar, ismin özellikleri ve ismi fiil ve harften ayıran hususiyetler zikredilmiştir.¹ Sadece isimle ilgili metodunda dahi kendisinden önceki iki kitaptan farklı yepyeni bir metot kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Sibeveyhî, eserinde isim konusunun devamında fiili mazinin irabından söz ederken, Müberred de henüz isim, fiil ve harfin tanımlarını vermeden i'râb bahsine geçmektedir. İbnü's-Serrâc ise konuyu dağıtmadan isim, fiil ve harfle ilgili temel meseleleri sözünü ettiğimiz metotla işlemektedir. Bu metodun birebir aynısını günümüze yakın zamanlarda yazılmış bir nahiv eserinde dahi görmek mümkündür. İbnü's-Serrâc isim, fiil ve harfle ilgili konuları bitirdikten sonra i'râb konusuna geçiş yapmıştır. Bu kısımda i'râb, bina, mureb ve mebnî kavramlarını ele aldıktan sonra âmil konusuna geçer.² Burada isim, fiil ve harfleri âmil olup olmamalarına göre sınıflandırır ve konuyu bunun üzerinden işler.³ Eserinin kalan kısmı ise genellikle i'râb durumunu merkeze alarak devam etmiştir. Bu amaçla ilk olarak merfû ma'mûlleri ve raf' eden amilleri, daha sonra mansûb mamulleri ve nasb eden amilleri, daha sonra ise mecrur mamulleri ve cer eden amilleri ele almıştır.

İbnü's-Serrâc konuları işlerken de aynı metodu takip eder. Bir konuya başladığı zaman ilk olarak tanım yapar ve örnek verir. Daha sonra o konuyla ilgili taksimat varsa onu aktarır. Sonrasında ise konuyla ilgili muhtelif meselelere girer. Ancak bunu yaparken konuyu dağıtmaz

¹ İbnü's-Serrâc Ebû Bekr, *el-Usûl fi'n-nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 1/36-40.

² İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/45.

³ İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/52.

veya başka bir konuya geçiş yapmaz. Örneğin “Merfu olan isimler” bölümünde sırasıyla mübteda, haber, fâil, nâibu'l-fâil, كان vb. ve إن vb. tarafından merfu olmuş isimler verilir. Bu taksimatın aynısını günümüzdeki nahiv eserlerinde de görmek mümkündür. Bu da İbnü's-Serrâc'ın metodunun günümüze kadar benimsenerek aktarıldığını göstermektedir. Hatta günümüz eserlerinde dahi olmayan usule yönelik bazı incelikleri onun kitabında görmek mümkündür. Örneğin o merfu mamulleri sayarken fâil ve nâibu'l-fâilin ardından müşebbeh bi'l-fâil diye bir başlık açmış ve bu başlık altında كان vb. ve إن vb. tarafından merfu olmuş isimleri zikrederek bu konuyu fâil konusuna bu şekilde bağlamıştır.¹ İbnü's-Serrâc üç ma'mûl konularını ele aldıktan sonra günümüzdeki nahiv eserlerinde olduğu gibi tevâbi konusunu ele almıştır. İbnü's-Serrâc'ın bu taksimatı adeta günümüz nahiv eserlerinin sistematığını ortaya çıkarmıştır. Zira İbnü's-Serrâc eserini ma'mûller üzerine inşa edip; merfûât, mansûbât ve mecrûrât şeklinde üçe ayırırken aynı zamanda âmilleri de zikrederek günümüzdeki pek çok eserde kullanılan âmil, ma'mûl, i'râb taksimatının da ilk örneğini ortaya koymuştur. İşte bu sebeple “İbnü's-Serrâc akıllandırıcaya kadar nahiv ilmi mecnun idi” denilmiştir.² Bu söz İbnü's-Serrâc'ın nahiv ilmini derleyip topladığını ve belli bir metoda göre işlediğini ifade etmektedir.

2.2. Nahiv İletlerini Taksim Etmesi

İbnü's-Serrâc'ın nahiv ilmine yönelik önemli katkılarından birisi de nahiv illetleriyle ilgilidir. Arapçadaki gramer kurallarının bazı sebeplere dayandırılması ve bu şekilde gramer kurallarının açıklanması anlamına gelen ta'lîl, Hicri I. yüzyılda başlayan ilk gramer çalışmalarından beri nahiv ilmindeki önemini korumuş ve nahiv kurallarının tespit edilmesindeki önemli faktörlerden biri kabul edilmiştir.

¹ İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/81.

² Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993), 6/2535.

Gramer çalışmalarının ilk defa başladığı bu dönemde telif edilen eserlerde sarf ve nahiv kurallarının aktarılmasıyla birlikte bu kuralların dayandırıldığı illetler de zikredilmiştir. Hicri IV. asırda illetlere dair müstakil eserler yazılmış ve illetler bazı sınıflandırmalara tabi tutularak sayıları tespit edilmeye çalışılmıştır. İbnü's-Serrâc'ın etkisi de tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü nahiv illetlerini ilk defa müstakil bir başlık altında ele alan ve kısımlara ayırarak izah eden kişi İbnü's-Serrâc olmuştur. Bu sebeple nahiv illetlerinin gelişim tarihinde İbnü's-Serrâc bir dönüm noktası olarak kabul edilir.¹ İbnü's-Serrâc *el-Usûl*'ün başında illetlerle ilgili şöyle söyler: *“Nahivcilerin illetleri iki kısımdır. Birinci kısım bizi Arap kelamına (Arapçayı doğru konuşmaya) ulaştırır. Bizim “Her fâil merfûdur” sözümüz de böyledir. İkinci bir kısım daha vardır ki buna illetu'l-ille denir. Bu da “Fâil neden merfû? Mefûl neden mansûb? ؤ ve ؤ harekeli olup öncesindeki harfi harekesi fetha olduğunda elif harfine kalb edilir?” sözümüz gibidir. Bu illetler bize doğru Arapça konuşmayı kazandırmaz. Ancak bu illetler Arapların gramer kurallarındaki hikmetler/sebepleri ortaya çıkarır. Ayrıca bu illetlerle Allahu Teâlâ'nın Arap dilini bozulmaya karşı nasıl koruduğu da anlaşılmuş olur.”*²

İbnü's-Serrâc eserinde yer yer nahiv illetlerine atıfta bulunmanın dışında ilk defa illetleri teorik bağlamda ele almış ve kısımlara ayırarak faydası hakkında konuşmuştur. Bu ifadelerden İbnü's-Serrâc'ın nahiv illetlerine karşı menfi bir tutum içerisinde olmadığı da görülür.

2.3. Nahiv İlmine Kazandırdığı Terimler

Nahiv ilminin terimleri de tıpkı fûru ve usule dair konular gibi başlangıçtan günümüze doğru süregelen bir çizgide gelişmiştir. İlk dönemlerde kullanılan terimler ile günümüzdekiler birbirinden farklıdır. Şüphesiz bu da

¹ Hasan Humeys Said Müleh, *Nazariyyetu't-ta'lîl fi'n-nahv beyne'l-kudemâi ve'l-muhdisîn* (Amman: Dâru's-ş-şurûq, 2000), 45.

² İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/35.

tarih boyunca nahiv ilmiyle ilgilenen ve eserler telif eden âlimlerin katkısıyla gerçekleşmiştir. Bu isimlerden birisi de İbnü's-Serrâc olmuştur. O, *el-Usûl* isimli eserinde nahiv ilminin dağınık olan konularını bir düzene sokmakla kalmayıp nahiv ilmine bazı terimler kazandırmıştır. Bu terimlerden bazıları şunlardır:

a) Merfûât Mansûbât-Mecrûrât: İbnü's-Serrâc isimleri i'râbına göre sınıflandırmakla kalmamış, aynı zamanda i'râbları aynı olan isimler için kendisinden önce kullanılmayan merfûât, mansûbât ve mecrûrât terimlerini de kullanmıştır. O, merfû isimler için iki farklı terim kullanır. Merfû isimleri ilk defa aktardığı yerde “el-Esmâu'l-mürtefi'a/Raf' olmuş isimler/الأسماء المرتفعة” tabirini kullanırken¹ eserin birkaç yerinde de “merfûât/مرفوعات” veya “el-esmâu'l-merfûât/الأسماء المرفوعات” tabirini kullanır.² Bu tabirlerden hiçbirisi ne Müberred'in ne de Sîbeveyhî'nin eserinde zikredilmiş değildir. İlk defa İbnü's-Serrâc'ın kullandığı düşünülen bu tabirler ondan sonra da tercih edilmiş ve günümüze kadar kullanılmıştır.

b) el-Atfu bi'l-Hurûf: Sîbeveyhî ve Müberred'in eserlerinde atf-1 beyân tabiri açıkça yer almasına rağmen atf-1 nesak veya el-atfu bi'l-hurûf şeklinde bir kullanım mevcut değildir. Oysa İbnü's-Serrâc tevâbi' konusunda atf-1 nesak için “al-atfu bi'l-hurûf/harflerle yapılan atıf” tabirini kullanmıştır.³ Bu tabir daha sonraki dönemlerde de kullanılmıştır. Günümüzdeki nahiv eserlerinde de atf-1 beyân ile atf-1 nesak arasındaki fark bu şekilde izah edilmektedir.

c) el-İstisnâ'u'l-Munkatı': Sîbeveyhî ve Müberred eserlerinde munkatı' istisnâ konusunu işlemelerine rağmen bu tabir eserlerinde mevcut değildir. Örneğin Sîbeveyhî bu konuyu “Nasbın tercih edildiği bap” başlığıyla

¹ İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/58.

² İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/229.

³ İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 2/19.

işlemiş, burada munkatı müstesnanın hicazilere göre nasb olmasının gerekçesini “sonra gelen birinciden değildir” şeklinde açıklamıştır.¹ Müberred de aynı konuyu “İstisnânın mezkurun gayrinden olması babı” başlığı altında işlemiştir.² Öyle görünüyor ki bu tabiri de ilk defa kullanan İbnü’s-Serrâc olmuştur. Çünkü o bu konuyu işlediği bap başlığını bu şekilde isimlendirmiştir.³

d) Tâbi‘ ü Tevâbi‘: İ‘râb hususunda öncesine tabi olan sıfat, tekid, bedel ve atıf isimler için kullanılan bu tabiri ilk defa terim haline getiren kişi İbnü’s-Serrâc olmuştur. O, bu zikrettiğimiz bu mamulleri işlediği bölüme “Bu irabında (öncesine) tabi olan isimler babıdır” şeklinde giriş yaptıktan sonra tıpkı günümüzdeki nahiv eserlerinde olduğu gibi “İrabında öncesine tabi olan isimler beş tanedir: Tekid, na‘t, atf-ı beyân, bedel ve harflerle atıf” diyerek tevâbi‘ isimleri saymıştır.⁴ Sîbeveyhî’nin ve Müberred’in eserlerinde tevâbi‘ başlığına sahip bir bölüm olmadığı gibi bütün tâbi isimleri kapsayacak bir terim de mevcut değildir. Her iki müellif de “tâbi” kelimesini sözlük anlamıyla sıfat için kullanmıştır.⁵ İbnü’s-Serrâc’ın tabi isimleri bir başlık altında toplamasının arkasında mantık ilmindeki kıyas yatmaktadır. Zira o atfın i‘râb hususunda öncesine tabi olma bakımından sıfata benzediğini söyler. Öyle görünüyor ki İbnü’s-Serrâc, i‘râb hususunda öncesine tabi olanların bir başlık altında toplanmasının usule daha uygun olacağı sonucuna varmıştır.

e) Müşebbeh bi’l-Fâil: Sîbeveyhî ve Müberred’in eserlerinde yer almayan bu tabiri de ilk defa İbnü’s-Serrâc kullanmıştır. O, merfu mamulleri sayarken fâil ve nâibu’l-fâilin ardından müşebbeh bi’l-fâil diye bir başlık açmış ve bu başlık altında كَان vb. ve اِنْ vb. tarafından merfu olmuş

¹ Ebû Amr b. Osman Sîbeveyhî, *el-Kitâb* (Kâhire: Mektebetü’l-hancı, 1988), 2/319.

² Müberred, *el-Muktedab*, 4/412.

³ İbnü’s-Serrâc, *Usûl*, 1/290.

⁴ İbnü’s-Serrâc, *Usûl*, 2/19.

⁵ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 2/386; Müberred, *el-Muktedab*, 3/311.

isimleri zikrederek bu konuyu fâil konusuna bu şekilde bağlamıştır.¹ Ancak bu tabir sonraki dönemlerde pek tercih edilmemiştir.

2.4. Bazı Nahiv Konularına Sınır Çizmesi

İbnü's-Serrâc'ın nahiv ilminin gelişimine katkılarında biri de nahivde bazı sınırlar çizmesi olmuştur. O *el-Usûl* isimli eserinin iki yerinde bunu net bir biçimde ortaya koymuştur. Birinci yer takdim-tehir konusudur. İbnü's-Serrâc takdim-tehir konusuna başlarken ilk olarak takdimi câiz olmayan şeyleri zikretmiş ve daha baştan takdim-tehirin bir sınırı olduğunu vurgulamıştır. İbnü's-Serrâc'a göre şu 13 takdim şekli caiz değildir: Sılanın ism-i mevsûle takdimi, zamirin mercii olan zahire takdimi, sıfatın mevsûfa takdimi (diğer tevabi isimler de sıfat gibidir), muzâfun ileyhin muzâfa takdimi, harfin mamulünün harfe takdimi, zaid harf bitişen kelimenin zaid harfe takdimi, âmil harflere benzeyen fiillerin merfûunun mansûbuna takdimi, failin fiile takdimi, gayr-i mütesarrif fiillerin mamullerinin bu fiillere takdimi, sıfat-ı müşebbehe ve diğer sıfatların mamullerinin kendilerine takdimi, sadaret hakkı olan harflerden sonra gelen kelimelerin takdimi, manay-ı fiilin mansûbunun fiile takdimi, temyizcin amiline takdimi, müstesnanın istisna harflerine takdimi.²

İbnü's-Serrâc'ın bu işlemi yaptığı ikinci yer şiir zarureti konusudur. O burada şiir zarureti sebebiyle hazif, ziyade, takdim, tehir, harf değişikliği, i'râb değişikliği vb. kurala aykırı değişikliklerin bir usulünün olduğunu, şairin bu konuda tamamen serbest olmadığını vurguladıktan sonra bu konudaki değişiklikleri iki aşamada ele almıştır. Birinci aşamadakiler güzel olup üzerine kıyas yapılabilir. İkinci aşamadakiler ise şaz olup bunlar kıyasa konu edilemezler.³ O bu şekilde şiir zarureti için bir sınır çizmiş ve

¹ İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/81.

² İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 2/223.

³ İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 3/435.

bu olgunu nahiv kurallarını bozmasının bir anlamda önüne geçmiştir.

SONUÇ

Arap dili gramer tarihinde nahiv ilminin konularını sistematik hale getirme hedefini gerçekleştiren ilk kişi İbnü's-Serrâc olmuştur. O, daha sonraki yıllarda yazılan eserlerde yer alan; isim, fiil, harf veya amil, ma'mûl, i'râb taksimatının temellerini atacak olan bir yöntem seçmiştir. Eserinde ilk olarak kelimenin üç kısmı olan isim, fiil ve harf konularını ele almış, daha sonra i'râb ve âmil konularını işlemiştir. Eserinin kalan kısmı ise genellikle i'râb durumunu merkeze alarak devam etmiştir. Bu amaçla ilk olarak merfû ma'mûlleri ve raf' eden amilleri, daha sonra mansûb mamulleri ve nasb eden amilleri, daha sonra ise mecrur mamulleri ve cer eden amilleri ele almıştır. Bu üç ma'mûl konularını ele aldıktan sonra günümüzdeki nahiv eserlerinde olduğu gibi tevâbi konusunu ele almıştır. İbnü's-Serrâc'ın bu taksimatı adeta günümüz nahiv eserlerinin sistematüğını ortaya çıkarmıştır. Zira İbnü's-Serrâc eserini ma'mûller üzerine inşa edip; merfûât, mansûbât ve mecrûrât şeklinde üçe ayırırken aynı zamanda âmilleri de zikrederek günümüzdeki pek çok eserde kullanılan âmil, ma'mûl, i'râb taksimatının da ilk örneğini ortaya koymuştur.

İbnü's-Serrâc'ın katkıda bulunduğu bir diğer alan nahiv illetleri olmuştur. Zira nahiv illetlerini ilk defa taksim eden kişi kendisi olmuştur. Nahiv illetlerinin kullanımı nahiv konularının işlenmesine eş zamanlı olarak başlamış olsa da bunları ilk defa tanıtan ve kısımlara ayıran İbnü's-Serrâc olmuştur. İbnü's-Serrâc'ın diğer bir katkısı nahiv terimleri hususunda olmuştur. Günümüze kadar kullanılmaya devam eden merfûât, mansûbât, mecrûrât, al-atfu bi'l-hurûf, tevâbi' ve istisnâ-i munkatı' gibi bazı terimler ilk defa onun eserinde zikredilmiştir. İbnü's-Serrâc bazı nahiv konularına sınırlar çizerek nahivde bozulmanın önüne geçmek istemiştir. O, takdim-tehir ve şiir zarureti sebebiyle yapılan değişikliklere bazı sınırlar getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Bulut, Ali. (2008). “Sıbeveyh’in Hayatı ve el-Kitâb’a Yönelik Bazı Eleştiriler”. *Doğu Araştırmaları 1*, s. 115-138.
- Dayf, Şevki. (1968). *el-Medârisu’n-Nahviyye*. C.1. Kâhire: Dâru’l-Maârif.
- Demirayak, Kenan. (2016). *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları.
- Durmuş, İsmail. (2020). “Müberred”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31, s. 430-433. Ankara: TDV Yayınları.
- Enbârî, Ebû’l-Berekât Kemâlüddîn. (1985). *Nüzhetü’l-Elibbâ fî Tabakâti’l-Üdebâ*. (Thk. İbrâhîm es-Samerrâî). Ürdün: Mektebetü’l-Menâr.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullâh. (1993). *el-Mu’cemü’l-Üdebâ*. (Thk. İhsân Abbâs). Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. (1971). *Vefeyâtü’l-A’yân*. (Thk. İhsân Abbâs). Beyrut: Dâru’s-Sadr.
- İbnü’l-Kiftî, Ebû’l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm. (1982). *İnbahü’r-Ruvât alâ Enbâhi’n-Nühât*. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî.
- İbnü’s-Serrâc, Ebû Bekr. (1996). *el-Usûl fi’n-Nahv*. C.1. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh. (2010). *Süllemü’l-Vüsûl ilâ Tabakâti’l-fuhûl*. (Thk. Mahmûd Abdulkadir el-Arnâvut). İstanbul: IRCICA.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. (1994). *el-Muktedâb*. (Thk. Muhammed Abdulhâlik Asyeme). Kâhire: Vezâretü’l-Evkâf.
- Müleh, Hasan Humeys Said. (2000). *Nazariyyetu’t-Ta’lîl fi’n-Nahv Beyne’l-Kudemâi ve’l-Muhdisîn*. Amman: Dâru’ş-Şurûq.
- Sıbeveyhî, Ebû Amr b. Osman. (1988). *el-Kitâb*. C. 5. Kâhire: Mektebetü’l-Hancî.
- Süyûtî, Celâluddîn. (1979). *Buğyeytu’l-vu’ât fî Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nuhât*. (Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm). Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye.

- Tantâvî, Muhammed. (2005). *Neş'etu'n-Nahvi ve Târîhu Eşheri'n-Nühât*. Mekke: Mektebetü İhyâi'-Turâsi'l-İslâmî.
- Yazıcı, Hüseyin. (2000). "İbnü's-Serrâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21, s. 205-206. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh. (2006). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

BÖLÜM 2

“ONDOKUZUNCU ASIR”DAN “YOLLAR”A: ŞİİRİN POETİKASI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

FROM “ONDOKUZUNCU ASIR” TO “YOLLAR”: A STUDY ON THE POETICS OF POETRY

Dr. Birsal SAĞIROĞLU*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.10031158>

* Bu makale, 17-18 Haziran 2023 tarihinde, 5. Uluslararası Marmara Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, birsalsagioglu@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6428-7686.

GİRİŞ

Aydınlanma Dönemi'nin karakteristik yapısını yansıtan bir eserle Aydınlanma sonrasının karakteristik yapısını yansıtan bir eser arasında birtakım temel farklılıklar tespit edilebilir. Çalışmanın niyeti, bu farklılıkları metin merkezli bir okumayla ortaya koyabilmek, şiir eleştirisine kuramsal düzlemde katkı sağlamaktır. İki şiir arasındaki farkı ortaya koymada yaslanılan temel kaynak Terry Eagleton'ın *Şiir Nasıl Okunur?* başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışma şiir dilinin göz ardı edilen tarafları hakkında eleştirel bir metodoloji sunar. Eagleton, eleştirinin işlevi, şiir türünün aslında ne olup olmayacağı, şiirin düzyazı, ahlak, kurmaca ya da pragmatizmle ilişkisi, şiirde biçim-içerik unsurlarının ne şekilde kullanılabileceği şeklinde çok sayıda tartışmayı gözler önüne serer.

İnceleme kısmında Eagleton'ın bu çıkarımları dikkate alınmış, "Ondokuzuncu Asır" ve "Yollar"da şiir-düzyazı, şiir-kurmaca, şiir-ahlak, şiir-pragmatizm ilişkisi noktasında birtakım sonuçlara ulaşmak hedeflenmiştir. Bunun yanı sıra şiirlerde kullanılan imge ile şiirlerin metaforik-metonimik yapısı hakkında da çıkarımlarda bulunulmuştur. Dilin derinlikli yapısı üzerine yapılan bu okuma, şiirin eleştirel okumasına bir katkı sağlamayı hedefler. Dilin daha soyut, daha az pragmatik ve yoğun hâli eleştirel okumayı daha güç bir hâle getiriyor olsa bile şiirde de derinlikli yapıyı kavramaya yardımcı yollar ve eleştiri modelleri bulunmaktadır ve çalışmanın diğer amacı bunları görünür kılmaktır.

Buna göre inceleme/tartışma kısmında şu sorulara cevaplar aranacaktır: Bir anlatının ölçülü ya da uyaklı olması onu şiir yapar mı, şiir-ahlak ilişkisinden kasıt nedir ve hangi şiir daha ahlakidir? Her şiir bir kurmaca mıdır, anlatının teşvik edici ya da şiirsel olması ne anlama gelir, hangi imgelem şiirsellik barındırır? Aşağıdaki inceleme bu sorular ışığında iki şiiri Eagleton'dan hareketle ve eklektik bir biçimde karşılaştırarak şiir eleştirisi için kuramsal bir çerçeve çizecektir.

1. “ONDOKUZUNCU ASIR” VE “YOLLAR”DA POETİKA

1.1. Şiir ve Düzyazı

İki tür arasındaki ayırım, dilin işleniş biçimiyle ilişkili olmakla birlikte Eagleton’ın belirttiği gibi hem şiir hem de düzyazı; ritim, ölçü, uyak, imgelem gibi teknikleri kullanabilir. Düzyazıda genel olarak ölçü kullanılmaz, ölçü şiire özgüdür. Ne var ki ölçü kullanmadan da başarılı şiirler yazılabilir. Burada üzerinde durulabilecek nokta ölçünün okura “bir şeyi ifade eder” hâle getirilmesidir (2015, s. 49-50).

İki şiir de uyaklı ya da ölçülüdür. “Ondokuzuncu Asır” geleneğe olduğu gibi beyit esasına dayandırılmış, kafiye ve redifle bir ahenk sağlanmaya çalışılmıştır. İskender Pala’ya göre geleneğe şiir sınırlı bir duygu ve şiir dünyası, sanatlı bir dili, İslam ve tasavvufa dayalı şekilci, kuralcı ve idealisttir. Aynı zamanda bu şiir, yoğun sanat gücü ve söyleyişiyle altı asrı aşkın bir zamanda Osmanlı toplumundaki sanat zevkinin en önemli kısmını oluşturur (2021, s. 5). Ancak “Ondokuzuncu Asır” biçimsel özellikler dışında klasik şiire özgü diğer özellikleri taşımaz, şiirde düzyazıya yakın bir dil göze çarpar. “Ondokuzuncu Asır”da şiir öznesi, insanlığın bu yüzyılda yeteneklerinin ulaştığı seviyeye ve anlama becerisine işaret ederek imkânsız sanılan her şeyin mümkün hâle getirildiğin, köhne bilgilerin yıkıldığını ileri sürer. Dolayısıyla şiir, didaktik, düz anlamıyla bütünüyle dış gerçekliğe hizmet eder. Uyaklı olmasına rağmen diğer şiirden farklıdır, dil bu şiirde sıradanlaşır, imge sembol ya da mecazlı söyleyişler yok denecek kadar azdır. Ritim ya da tekrar şiirsel bir etki yaratmak için kullanılmaz, her dize düzyazıda olduğu gibi birbiriyle ilintilidir. Mesaj kaygısı dili manipüle eder:

**1. Erişti evc-i¹ kemâlâta² nûr-ı idrakât³,
 Yetiştî rütbe-i imkâna kısm-ı mümteniât⁴
 2. Besâit⁵ oldu mürekkeb⁶, mürekkeb oldu basît
 Bedâhet⁷ oldu tecârible⁸ hayli meçhûlât⁹
 3. Mecâz¹⁰ oldu hakîkat¹¹, hakîkat oldu mecâz
 Yıkıldı belki esâsından¹² eski mâlûmât**

(Sadullah Paşa, Ondokuzuncu Asır, s. 70).

“Yollar”da ise okur lambanın hüznüyle ve gecenin geri dönüşüyle güneşinyok olmaya başladığını, sulardaki yansımalarının söndüğünün incelikli bir ifadesiyle karşılaşır. Özellikle göllere yansıyan güneşin “ağlamaklı” yansıması çarpıcı bir imge olarak görülebilir. Güneşin ağlamaklı yansıması, sudaki aksin dağınık görüntüsüne bir göndermedir ve gerçeklik analogi kurularak canlandırılır. “Yollar” ise aşağıdaki dizelerden de anlaşılacağı üzere şiirsel dile daha yakındır:

**Bir lamba hüznüyle
 Kısıldı altın ufuklarda akşamın güneşi;
 Söndü göllerde aks-i¹³ girye-veşi¹⁴
 Gecenin âvdet-i¹⁵ sükûniyle¹⁶ (Haşim, Yollar, s. 138).**

Anlaşıldığı gibi ölçülü ya da ritme dayalı olmalarına rağmen “Ondokuzuncu Asır” düzyazı şekline yaklaşır ve “toplumsal bir beyan” niteliğindedir. Bu noktada tartışılacak diğer kavram şiir-ahlakilik ilişkisidir.

¹ Zirve

² Olgunluk

³ Kavrayış

⁴ İmkânsızlıklar

⁵ Basit

⁶ Karmaşık

⁷ Açıklığa kavuşmak

⁸ Tecrübeyle

⁹ Bilinmezlikler

¹⁰ Gerçeklik taşımayan

¹¹ Gerçeklik

¹² Temelinden

¹³ Yansıma

¹⁴ Ağlamaklı

¹⁵ Dönüş

¹⁶ Sakinlik, durgunluk

Hangi şiir ahlaki beyana daha yakın ya da uzaktır? Şiir-ahlak ilişkisinden kasıt nedir?

1.2. Şiir ve Ahlakilik

Ahlakî, iyi, doğru olarak nitelendirilen insan eylemleri ya da temel değerler tarafından yönlendirilebilme veya başkalarını bunlara göre etkileme, yargılama kapasitesi şeklinde (Cevizci, 1999, s. 20) ya da “*ahlâka uygun, ahlâkla ilgili*” (TDK, 1998) olarak tanımlanır. Eagleton teorisinde kelimeyi “bir değer üretme”, “başkalarını etkileme” anlamında kullanır. Eagleton’a göre şiirin bu toplumsal-ahlaki yanı, okuyucuyu yönlendiren, ona toplumsallığı aşıl原因an değerlerle ilintilidir. Ahlakilik kültürel değerlere katkı sağlayan bütüncül bir değerdir. Bu açıdan herkes ahlakçıdır, sanatçılar değerler ve niteliklerle uğraştıkları için herkesten daha fazla ahlakçıdırlar. Şiiri de ahlaki beyan hâline getiren şey bu toplumcu düşünüşün bir amaca hizmet etmesi dolayısıyla araçsallaşmasıdır. Ahlaki olmayan ise dilin nesnelğe dayandırılması başka bir deyişle “gözlem” içermesidir (2015, s. 54). Buna göre “Ondokuzuncu Asır” ve “Yollar” şiirlerinin aşağıdaki dizelerinden hareketle şiir-ahlak ilişkisi için kapsayıcı sonuçlara ulaşılabilir:

- 4. Mebâhis-i¹ felek² ü arz³ ü hikmet⁴ ü kimyâ
Değil vesâvis-i⁵ ezhân⁶ ü vehm⁷ ü temsilât⁸
5. Mesâil-i⁹ nazariye¹⁰ tecârib¹¹ oldu sened
Erişti hadd-i yakîne fusûl-i¹² zanniyyât¹³**

¹ Bahisler, konular

² Gökyüzü

³ Yeryüzü

⁴ Felsefe

⁵ Vesveseler

⁶ Zihinler

⁷ Kuruntu

⁸ Temsiller

⁹ Meseleler

¹⁰ Varsayımsal

¹¹ Deney

¹² Kısımlar

¹³ Zannedilen

**6. Ukûl-i¹zâhire² sâid³ fezâ-yı⁴ ecrâma⁵
Kuvâ-yı câzibe⁶ kanunu pâye-i⁷ mirkat⁸**

(Sadullah Paşa, s. 70)

Yollar

Ki gider kimsesiz, tehî⁹, ebedî¹⁰,

Yollar

Hep birer hatt-ı¹¹ pür sûkt¹² oldu

Akşamın sine-i¹³ gubârında¹⁴.

Onlar

Hangi bir belde-i¹⁵ hayâle gider,

Böyle sessiz ve kimsesiz şimdi? (Haşim, s. 138)

“Ondokuzuncu Asır”ın yukarıdaki dizelerinde astronomi, coğrafya, kimya gibi bilimlerin zihnî kuruntulardan arındığı, bilgilerin artık deneylere yaslandığı, kesin olmayan bilgilerin kesinleştiği ve parlak akılların arşa yükseldiği şeklinde gözleme-gerçeklere dayalı bir ifade göze çarpar. “*Mesâil-i¹⁶ nazarîye¹⁷ tecârib¹⁸ oldu sened/ Erişti hadd-i yakîne fusûl-i¹⁹ zannîyyât²⁰*” dizelerinde de görüldüğü gibi teknik açıdan ölçülü olmasına rağmen şiirselliğe ulaşamaz. Mehmet Kaplan’ın da belirttiği gibi şiir, dili bakımından eskidir ve hemen

¹ Akıllar

² Parlak

³ Ulaşmak

⁴ Uzay

⁵ Yıldızlar

⁶ Yer çekimi

⁷ Basamak

⁸ Merdiven

⁹ Boş

¹⁰ Sonsuz

¹¹ Çizgi

¹² Sessizlik

¹³ Göğüs

¹⁴ Toz

¹⁵ Ülke

¹⁶ Meseleler

¹⁷ Varsayımsal

¹⁸ Deney

¹⁹ Kısımlar

²⁰ Zannedilen

hemen hiçbir şairâne unsura şiirde rastlanmaz. Divan edebiyatının bütün edebî sanatlarından sıyrılmış, çıplak ve kuru bir fikirden ibarettir. Burada, anlam uğruna şiir fazlasıyla feda edilir (2015, s. 75). Dolayısıyla şiirin gözleme dayanması ahlaki tavrı askıya aldığı anlamına gelir. Oysa Haşim'in şiirin bu noktada bir karşıtlıktan söz edilebilir. “Yollar/ Ki gider kimsesiz, tehî¹, ebedî²” ya da dizelerinde gerçeklere/gözleme dayalı bir anlatım varken “*Hep birer hatt-ı pür sûkt oldu / Akşamın sine-i ³ gubârında ⁴*” ya da “*Böyle sessiz ve kimsesiz şimdi?*” dizelerindeki ifadede “ahlaki”lik ön plana çıkar. Görüldüğü gibi boş, kimsesiz yollar ifadesi gözleme dayalıdır, ancak akşamın tozlu göğsünde birer sessizlik çizgisine dönüşen yollar ifadeleri şiire yeni bir değer kattığı için ahlakidir. Bu nedenle “Yollar” “gerçeklikten” bütünüyle uzaklaşmasa da şiire daha yakın kabul edilebilir. Şiirde ampirik olanla ahlaki olan birleşir. İlk şiirde sadece bilgi vermeyi amaçlayan Sadullah Paşa'ya karşıt bir biçimde Haşim, gerçekliği çarpıtarak ona yeni bir nitelik kazandırır. Sözcükler gerçeklikle arasına mesafe koyarak muğlaklaşır, şiirde mecazlı ifadelerle yeni bir gerçeklik yaratılır. Haşim, şiirinde okuru metaforik/kurmaca bir dünyaya davet eder, böylece şiir özgün anlamlar kazanır. Bu nedenle de şiirin okurdan “inançsızlığını askıya almasını” beklediği söylenebilir

1.3. Şiir ve Kurmaca

Eagleton'ın vurguladığı gibi edebiyat eserlerini okurken bazen gerçek hayatta kabul edilmeyecek varsayımlar, hipotezler geçici olarak benimsenir. Bu durum, inancın askıya alınması olarak tanımlanır ve inancın sınırlarının olması gibi inançsızlığın da sınırlarının olduğu düşünülür (2015, s. 56). Söz gelimi “*Meftûr⁵/ Ve*

¹ Boş

² Sonsuz

³ Göğüs

⁴ Toz

⁵ Bezgin

muhteriz¹ yine bir nefha-i² hayâl esiyor/ Bu nefha dalları bîtâb³ ü bîmecâl⁴ uyutur/ Sonra eyler giyâhı⁵ nâlen⁶/ Sonra âgûş-ı⁷ ufk⁸ içinde ölür...” dizelerinde Haşim, bitkin ve çekingen bir hayal rüzgârının dalları güçsüz uyutmasından, otları inletmesinden ve sonra da” âgûş-ı ufk içinde” yok olup gitmesinden bahseder. Burada, imgesel dil yerleşik dünya algısını değiştirerek “düzensiz”, “tekin olmayan” bir dünya sunar. Şiir tekin değildir çünkü tabiat unsurlarının nesnel dünyada “inlemek”, “çekinmek” ya da “ufkun kucağında ölmek” gibi özellikleri yoktur. Bununla birlikte yaratılan bu imgeler Eagleton’a göre okur kurmacayla işbirliği içinde olduğunda, bu dünyanın kurgusal olduğunu bile bile ona eşlik ettiğinde metin nihai hedefine ulaşır (2015, s. 56). Okur bu dizelerde dış gerçekliğin doğrudan doğruya temsil edilmesini beklemez, yaratılan “düzensiz” dünyaya katılır, gerçekliği askıya alır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi bütününüyle absürt ya da bütününüyle grotesk bir dil okurun inancının sınırlarını zorlayacağı için amacına ulaşamaz. Eagleton’ın ifadesiyle metin okuru tarafından kabul gördüğü, anlamlandırıldığı sürece varlık gösterebilir. Şiirin amacı da metin-okur arasındaki etkileşimi sağlamaktır. Aksi takdirde şiir de varlığını sürdürülemez (2015, s. 59). Buna karşılık “Ondokuzuncu Asır” “bilimi, akli ve asrın kendisini yücelterek gerçeklikle şiir arasına bir mesafe koymaz, şiirselliğin dışına çıkar, gerçek dünyaya ait olduğu için de şiirin kurguya dayalı olmadığı söylenebilir.

“Yollar” şiirinde Haşim, gerçekliği kurguya dayandırarak metne yedirir, okura yeni bir deneyim sunar. “Ondokuzuncu Asır” ise bir gazete haberini çağrıştırır, şiirin dili bütününüyle ampirizme dayandığı için okuru bir

¹ Çekingen

² Yel

³ Bitkin

⁴ Güçsüz

⁵ Otlar

⁶ İnletmek

⁷ Kucak

⁸ Ufuk

kurmacaya ve bunun iş birliğine davet etmez. 13-14. beyitlerde aydınlanma döneminin pozitivist aklının bütün metafizik unsurları yerinden ettiğini müjdeler: “*Ne kaldı çeşme-i hayvân¹ ne dârû-yı² Suhrâb / Ne kaldı nusha-i efsûn³ ne hükûm-i tilsimiyât⁴*”; “*Ne kaldı sa’d-i⁵ tevâlî⁶ ne kaldı nahs-i⁷ kırân⁸ / Ne kaldı reml⁹ ü kehânet, ne kaldı cîfriyyât¹⁰*” (Kaplan, 2015, s. 71). Anlaşıldığı gibi Haşim şiiri “kurmacalaştırarak” anlamı genişletir, bütünüyle gerçekliğe hizmet etmesini engeller. Şiir önceden hazır bir dünyanın savunuculuğunu yapmaz, yeni bir ilişki ağı kurarak okurun zihninde çoğul anlamlı bir dünya kurar. “Yollar” şiiri hayali bir dünyayı aktardığı için kurmacadır, ne var ki “Ondokuzuncu Asır” gerçeklik üzerine kurulduğu için kurmaca olmaktan uzaklaşır, okur onu şiir olarak tanımlamakta zorlanır. İlki kurmaca bir metin gibi okunurken ikincisi, kurmaca bir metin olarak kabul edilmesine rağmen kurmaca olma özelliğini yitirir. Haşim nesnel dünyayı çarpıtıp yeniden düzenlerken Sadullah Paşa ona sadık kalır. Okur “Yollar” şiirini kurmaca gibi algılar, “Ondokuzuncu Asır” ise gerçekliği kopyaladığı için şiirde bir derinlikten söz edilemez.

Eagleton’a göre Romantizm sonrasında anlatı, dış gerçekliğin karşısında konumlanarak daha gerçekçi bir tutum takınır. Çünkü rasyonel dünya umulanı vermemiş, yaşanan hayal kırıklığıyla yazılan bu metinlerde dil, bir taraftan gerçeklikten koparken öte taraftan onu çok daha iyi anlatabilmiştir. Soyut, mistik dil; kamusal alanı temsil eden dilden daha gerçekçidir. Gündelik gerçeklik anlamını yitirdiği için metnin soyutlamaları okuru yeni bir

¹ Ölümsüzlük çeşmesi

² İlaç

³ Muska

⁴ Büyü

⁵ Uğur

⁶ Günler

⁷ Uğursuzluk

⁸ Burçlar

⁹ Remil

¹⁰ Müneccimlik

gerçeklikle buluşturur (2015, s. 64). Buna göre yazıldığı dönem düşünüldüğünde “Yollar” şiiri kurmaca yanı ağır basmasına rağmen gündelik dünyadan daha gerçek görünebilir mi ya da doğrudan doğruya dış gerçekliği anlatan “Ondokuzuncu Asır” Aydınlanma Dönemi’ni yücelttiği için kurmacaya daha yakın kabul edilebilir mi? Bu ayırım, aşağıdaki dizelerden hareketle açıklanabilir:

12. Tefâhür¹ eylemesin mi bu asr a’sâra²
Kısalttı bu’d-ı³ mekân ü zamânı muhtereât⁴
21. Hukûk-ı şahs u tasarruf masûn⁵ taarruzdan
Verildi âlem-i umrâna⁶ başka tensîkât⁷
22. Ne Amr Zeyd’in esîri ne Zeyd Amr’a velî
Mü’esses üss-i⁸ müsâvâta⁹ nass-ı ¹⁰mevzûât¹¹
(Sadullah Paşa, s. 71)

Ey kalb!
Seni öldürmesin bir sâye-i¹² şeb¹³,
İşte bir dest-i sâhir¹⁴ ü mahfi¹⁵
Sana nûr-ı¹⁶ nücûmu¹⁷ indirdi.

¹ Övünmek

² Diğer asırlar

³ Kısaltmak

⁴ İcatlar

⁵ Korunan, saklanan

⁶ Medenilik

⁷ İslahatlar

⁸ Kök, temel

⁹ Eşitlik

¹⁰ Açıklık, kesinlik

¹¹ Konunlar

¹² Gölge

¹³ Akşam

¹⁴ Büyüleyici

¹⁵ Gizli

¹⁶ Aydınlık

¹⁷ Yıldızlar

**Kuruldu işte, mesâfât¹ içinde, lâi-i² mesâ³
Bütün meâbid-i ⁴hiss ve meâbid-i hülyâ⁵
Bütün meâbid-i meçhûle-i⁶ ümîd-i beşer...**

(Haşim, s. 139)

Sadullah Paşa, 19. asrın ilerlemeci anlayışıyla zaman ve mekânın kısaldığını, hukukun kişilerin inisiyatiflerine bırakılmadığını, eşitlik ilkesiyle kişiler arasındaki ayrımın, ayrıcalıklı konumun kalktığını ve bu sayede yeni dünyada düzenin sağlandığına dair aşırı genelleştirilmiş fikirler ileri sürer. Hâlbuki Aydınlanma döneminde, Şerif Mardin'in de belirttiği gibi Osmanlı devlet adamları millî düzeyde idari, hukuksal ve ekonomik tedbirlerle bir Osmanlılık bilinci yaratabileceklerini düşünmüş, ancak bu amaç gerçekleşmemiş, Batılı birçok kurum da özünü yitirmiş bir biçimde imparatorluğa yerleşmiştir. Ancak İkinci Meşrutiyetle başlayan (1908) ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918)'yle devam eden süreçte modern dünyayı temsil eden Batılı değerlere karşı çıkmıştır (2015, s. 12-16). Yenileşme görüntüsünün ardında bir yenilmişlik ve yabancılaşıma duygusu vardır (Parla, 2012, s. 10). Ayrıca Batılı düşünüş biçimi ile Doğulu düşünüş biçimi de birbirinden uzak kabul edilir. Batılı dünyanın anlamını tamamlama ihtiyacı duyarken Doğulu anlamı insanın kendisinde gerçekleştirmeye çalışır. İlki anlamı “nesne”lerde ikincisi “içinde” hisseder (Jung, 2022, s. 367) ve uygarlaşma insanlığa hem en güzel şeylerin hem de en acı veren şeylerin büyük bir bölümünü sunmuştur (2018, s. 374). Dolayısıyla çağın insanlığa ve topluma verdiği zarar düşünülüğünde Sadullah Paşa'nın yanıldığı, bu açıdan şiirin de gerçeklikten uzaklaştığı için kurmacaya daha yakın olduğu ileri sürülebilir.

¹ Uzaklıklar

² Kızılığı

³ Akşam

⁴ Tapınak

⁵ Duygu

⁶ Bilinmezlik

“Yollar” ise gittikçe tektipleşen bir dünyaya daha yaşamsal, daha duygusal bir derinlik kazandırdığı için daha gerçek görünebilir. Yukarıdaki dizelerde büyüleyici gizli bir el kalbe yıldızları indirir, onu akşamdan korur. Uzaktaki akşam kızılığı bütün duygulara, insanın bilinmeyen tarafına aracılık eder. Burada, okur tekdüze bir anlamdan uzaklaşır, daha karmaşık, insana daha uygun ve hisse dayalı imgesel bir dille karşılaşır. Hâlbuki “Ondokuzuncu Asır”da bu dil evrensel yasalara dayalı sembolik bir dildir, insanın iç dünyası, asıl gerçeklik göz ardı edilir. Şiir metaforik değil metonimiktir.

1.4. Şiir ve Metafor-Metonimi İlişkisi

Metafor, bir ifadede bir kelimenin yerine onunla ilişkili başka bir kelimenin kullanılmasıdır, burada bir gösteren yeni bir gösterenin yerini tutar (Tura, 2021, s. 48). Metonimi ise kelimeler arasındaki “bitişiklik” ya da “yakınlık”la ilgilidir. Metafordan farklı olarak metonimide kelime bir gösterenin yerini tutmaz, gösterenler zincirine dahil olur (Roudinesco, 2021, s. 57). Söz gelimi “*Zamân zamân-ı terakkî¹ cihân cihân-ı ulûm²/ Olur mu cehl³ ile kâbil⁴ bekâ-yı⁵ cem’iyyât⁶*” beyiti “zaman, ilerleme, dünya, ilim” şeklinde anlam olarak birbirine bağlı kelimelerden oluşur ya da “*Münevver⁷ eyledi ezhânı⁸ intişâr-ı⁹ ulûm¹⁰/ Mükemmel eyledi noksânı feyz-i¹¹ matbûât¹²*” beyitinde “aydın, ilim, gelişme, basın” gibi birbirini tamamlayan kelimeler bir arada kullanılır. Eagleton’ın deyimiyle terimlerin birbirine bağlanmasıyla gösterenler gerçek

¹ İlerleme

² İlimler

³ Cahillik

⁴ Mümkün

⁵ Süreklilik

⁶ Toplumlar

⁷ Aydın

⁸ Zihinler

⁹ Yayılma

¹⁰ İlimler

¹¹ Bolluk, bereket

¹² Gazeteler

hayatta oldukları gibi yan yana dururlar. Böyle bir şiir içeriğe karmaşık bir yaklaşım getirmeye ihtiyaç duymaz ve şiirsellik kaydettiği gösterenler arasında kaybolur (2015, s. 66). Ancak “Yollar” şiirinde tersi bir durum söz konusudur. Şiir, yapı bakımından birbiriyle benzerlik ilişkisi kuran kelimelerden kurulu olduğu için metaforik kabul edilebilir. Şiirin metaforik yapısı için aşağıdaki dizeler örnek verilebilir:

**Gurûb¹ içinde bir eşkâl-i² bîhudûd-ı³ zeheb⁴
Zücâc-ı⁵ san'at ü fikretle⁶ yükselirler hep;
Büyük denizlere benzer eteklerinde sükût,
Sükût-ı nâ-mütenâhî⁷, sükût-ı na-mahdût⁸,
Sükût-ı afv⁹ u emel¹⁰**

Anlaşıldığı gibi şiirde bir doğa betimlemesi yapılır, aynı zamanda şiir öznesinin bu izlenimlerle ilişkisi soyut ve figüratif bir dille verilir. Kaplan'a göre Haşim, Batı simbolistleri gibi nesnel dünyanın dışında hayalî ve ulvî bir âlem tasarlar, bu dünyaya özlemine diler getirir (2015, s. 141). Özne, gün batımının ebedî sonsuzluğunda sanat ve düşünce gerçeklikten koparak kurgusal bir dünyaya açılır. Bu dünya, sonsuz ve sınırsız bir sessizliğe bürünmüştür. Çağrışımlar ve buna bağlı bağlantılar zihnin sınırlarını zorlayarak gerçeklik yerine hayalî bir dünya sunar. Dolayısıyla “Ondokuzuncu Asır” şiirine göre bu şiirde dil daha yaratıcıdır, daha yoğun ve dış dünyanın gerçekliği/gösterilen yerine gösterenler ayrıcalıklıdır. İlki ne kadar düzyazıya yakınsa ikincisi o kadar uzak görülebilir. Eagleton'ın da vurguladığı gibi şiirin anlamı bulandırması iyi bir şeydir. Bir şiir gerçeğe gösterişli bir

¹ Günbatımı

² Şekiller

³ Sınırsız

⁴ Altın

⁵ Sırça

⁶ Düşünce

⁷ Sonsuz

⁸ Sınırsız

⁹ Bağışlama

¹⁰ Dileme

şekilde dikkat çekmeden de dilsel bakımdan yaratıcı olabilir ve şiirler gösteren ile gösterilen arasında kurdukları orantıya göre birbirinden ayrılırlar (2015, s. 78). Bu durumda hangi şiirin daha pragmatik olduğu da ortaya çıkacaktır. “Ondokuzuncu Asır”da dil araçsal ve pragmatiktir, gündelik dilden kopmaz; “Yollar”da ise şiir temel nesnesi şiirin kendisidir, şiirselliğidir. İlkinde dil yabancılaşmamışken ikincisinde yabancılaşmıştır, alternatif şiirsel bir dünya sunar ve gündelik dilden farklılığa/sapmaya işaret eder.

Haşim’de dilin doğrudan doğruya kendine odaklanması ve gösterenlerin bağımsız bir şekilde hareket etmesi “şiirsel” işlevi ön plana çıkarır. Buna karşı Sadullah Paşa’da okurda gündelik hayatla ilgili bir etki yaratılmak istendiği için şiirin “teşvik” edici işlevi daha belirgindir. İlkinde şiirin ne şekilde ifade edildiği dolayısıyla “dil”i ya da “biçimi”, diğerinde içeriğin ne anlattığı daha önemlidir. Bununla birlikte biçim ve içerik “Ondokuzuncu Asır”da bir bütünlük oluşturur, sözcükler (gösterenler) gündelik anlamının dışına çıkmaz, biçim de içeriğe hizmet eder. Buna karşın “Yollar”da biçim-içerik arasında ortaya çıkan bir “gerilim” vardır. Şiirsel etkinin bu gerilimden kaynaklandığı ileri sürülebilir. İçerikten çok dilin işlenişi, şiirde kullanılan seslerle yakalanan bir ritim dolayısıyla anlamın/içeriğin askıya alınması ve gösterenlerin “çıplak” kullanımı dikkat çeker. Eagleton’a göre şiir bunu yaptığında okuru gerçeklikten koparmaz, aksine gerçekliğe daha fazla yaklaştırarak onun bir imgesini sunar. Burada sözcükler kendilerinin ötesine uzanır, bu sayede sözcükler kendi içinde değerli olup gönderme yaptıkları dünyada daha derin bir biçimde hareket ederler (2015, s. 109). Bu çıkarım, biçim-içerik uyumu/uyumsuzluğu, aşağıdaki örneklerden hareketle açıklanabilir:

**Ta öteden,
Şimdi zer¹ gözleriyle ta öteden,**

¹ Altın

Gam-ı ervâhı¹ vecde² dâvet eder
Bütün meâbid-i³ meçhûle-i ⁴ümîd-i beşer⁵.
Bütün meâbid-i vecdîn soluk ilâheleri
Birer birer iniyor gözlerinde rüyâlar;
Dudaklarında ziyâdâr⁶ ve muhteriz⁷ titrer
Akşamın bûse-i⁸ huzû⁹-eseri (Haşim, s. 139).

Yukarıdaki dizelerde içerik ve biçim arasındaki muğlaklığın gerilime neden olduğu ileri sürülebilir. Şiirde geçen “dâvet eder”, “beşer”, “titrer” sözcükleri ile “ilâheleri” ve “eseri” sözcükleri arasında “-er” ve “-eri” sesleriyle yakalanan uyum dışında “*Bütün meâbid-i meçhûle-i ümîd-i beşer/ Bütün meâbid-i vecdîn soluk ilâheleri*” dizelerindeki tekrarlı yapının şiirin karmaşasına katkı sağladığı ileri sürülebilir. Ritmik bir şekilde tekrarlanan bu sesler ve sözcükler şiire alışılmadık bir derinlik/zenginlik kazandırır. Aynı zamanda şiir öznesi bu yolla anlamı gizler ve onu ima etmiş olur. Bu tutum, sembolik unsurlarla sağlanır: Uzak bir ülke, umudun tapınağıdır ve acı çeken herkesi kendinden geçmeye davet eder, soluk tanrıçalar hayalleriyle buraya iner, dudaklarında da akşamın öpücüğü vardır.

Sembolizm, Oktay Yivli'nin vurguladığı gibi gelenekselden farklı bir anlam taşır. Sembolizm benzetme, alegori, eğretilenlikle elde edilen bir biçim değil, dille ifade edilmeyen bir anlam taşır. Burada sezdirmek önemlidir ve şiir kapalı, melankolik ve gerçek dışıdır (2018, s. 122-123). Görüldüğü gibi şiirde Haşim imgesel bir dünya inşa eder. Bu görsel dünya yaratıcı imgesel bir dille sunulur.

Şiirde tezli bir anlatım yerine yaratıcılığı esas alan “yayılgan/gelegen” imge ile doğa-insan ilişkisini

¹ Ruhlar

² Kendinden geçmek

³ Tapınaklar

⁴ Bilinmez

⁵ İnsan

⁶ Parlak

⁷ Çekingen

⁸ Öpücük

⁹ Alçakgönüllü

yorumlarken kullanılan ve örtük bir analogi yöntemiyle okura yoruma açık hareket alanı sağlayan “batık” imgeler kullanılır. Yayılğan imgede şair dünya ile hesaplaşmasını, dünyaya dair sorgulamalarını bir kenarda tutarak düşüncelerinden çok duyguları esas alır. Batık imgede ise biçim muğlaklaşarak varlığa ait alanlar arasında geçişleri kolaylaşmasını sağladığı için okur kendini imge aracılığıyla yeniden kurar (Korkmaz, 2006, s. 141-143). Söz gelimi “*Şimdi zer¹ gözleriyle tâ öteden/ Gam-ı ervâhı² vecde³ dâvet eder/ Bütün meâbid-i⁴ meçhule-i ümîd-i beşer*” dizelerinde bir öte dünya/uzak ülke tahayyülü düşünceye değil duyguya yöneliktir. Şair, toplumsal içerikli sorgulamalara girmez, mistisizm burada düşünceyle ilgili değildir. Aşağıdaki dizelerden de anlaşılacağı gibi şiirin bütününde gerçekliğin dışında düşsel bir dünya “başka bir âlem” hayali vardır. Bu âlem bir karamsar, yorgun, soluk ya da gölgelidir. Haşim bu dünyaya ait varlıkları bu kötümser bakış açısıyla verir, biri bitkin göğe bakar, diğeri baygın bir yürüyüşle durgun sulara akar, bir diğeri uzak bir orgu dinler ve bu sırada gecenin zulm edici karanlığı inmeye başlar. Batık imge doğa-insan ilişkisine yeni bir yorum ve çağrışım değeri getirerek okura yorum yapabilme olanağı sağlar:

**Soluk ve gölgeli sîmâlarında⁵ reng-i mesâ⁶
Nakş eder bir teheyyc-i⁷ rûyâ:
Biri yorgun semâ-yı lâle⁸ bakar,
Biri bir gölge meşy⁹ ü gâşyile¹⁰**

¹ Altın

² Ruhlar

³ Kendinden geçmek

⁴ Tapınaklar

⁵ Yüzlerinde

⁶ Akşam

⁷ Coşku

⁸ Kırmızı gök

⁹ Baygın

¹⁰ Yürüyüşüyle

**Miyâh-ı¹ râkide-i² samt³ ü hâb⁴ içinde akar;
Biri bir erganûn-ı⁵ eb'âdı⁶
Dinliyor gölgelerde ser-be-zemîn⁷,
Biri altın gözüyle, gûyâ ki,
Sana ey kalb-i mübhem⁸ ü bâkî
"Gel! " diyor.**

**Lâkin
İniyor**

İşte leylin⁹ zalâm-ı¹⁰ bîdâdı¹¹... (Haşim, s. 139).

Şiir bu imgesel diliyle gerçekliği olduğu gibi anlatmak yerine çarpıtmayı seçer. Böylece şair Eagleton'ın ifadesiyle "Şiire kişiliksiz bir sembol veya mitolojik bir arketip muamelesi yapmanın bir şekilde onu gerçek bir kişi olarak görmekten daha derin bir içgörü sunacağını ima ediyor gibidir (2015, s. 116)." Haşim'in dışsallığa, gündelik dile olan mesafesi Sadullah Paşa'da yoktur. Onun lirizmine, öte dünya mistisizmine karşı Sadullah Paşa'nın akılcı ve maddeci dünyası biçim-içerik arasındaki uyumu sağlar fakat bu uyum şiiri sarsılmaz bir şekilde dış gerçekliğe bağlar:

**6. Ukûl-i¹² zâhire¹³ sâid¹⁴ fezâ-yı¹⁵ ecrâma¹⁶
Kuvâ-yı câzibe¹⁷ kânûnu pây-e-i¹⁸ mirkat¹⁹**

¹ Sular

² Durgun

³ Sessizlik

⁴ Uyku

⁵ Org

⁶ Uzak

⁷ Başı yerde

⁸ Belirsiz

⁹ Gece

¹⁰ Acımasız

¹¹ Karanlığı

¹² Akıllar

¹³ Parlak

¹⁴ Yükselmek

¹⁵ Gökyüzü

¹⁶ Yıldızlar

¹⁷ Yerçekimi kanunu

¹⁸ Merdiven

¹⁹ Basamak

- 7. Nüfûs-ı fakîre¹ nâzil² kaâret-i³ arza
Delîl-i mebhas-ı⁴ tekvîn⁵ defâin-i⁶ tabakât⁷**
**8. Havâ vü berk⁸ ü ziyâ⁹ ve buhâr u mîknâtıs
Yed-i ¹⁰tasarruf-ı insânda unsûr-ı harekât**
**9. Ziyâ; hayâlen iken şimdi bil-fiil ¹¹sâî¹²
Zılâl¹³; zâil¹⁴ iken şimdi zîver-i¹⁵mir'ât¹⁶**

Anlaşıldığı gibi “mirkat”, “tabakât”, “harekât” ve “mir'ât” sözcüklerinde yakalanan bir ritim ya da şiirin bütününe hâkim bir vezinden söz edilebilir. Beyitler form olarak düzenlidir. Ancak şiir gerçekliğe/lkamusal alana mesafe koymadığı ve gösterenleri gösterilenlere feda ettiği için biçim sadece süsleyici işleviyle dikkat çeker, şiirde eğreti durur ve içerik anlama sıkı sıkıya bağlıdır. İnsan aklına övgü, bilimin kazanımları, ışık, hava, buhar ya da mîknatısın hayatı kolaylaştırması şeklinde tekrarlı bir içerik göze çarpar. Sadullah Paşa'nın içeriği biçim unsurlarıyla anlatırken şiire yeni değer ya da estetik işlev kazandırmadığı söylenebilir. İkisi uyumludur fakat gösterilenlerin taşıyıcılığını yaptığı için biçimin “dekoratif” unsur olarak şiirde konumlandığı düşünülebilir. Dil, gerçekliğin bir temsilidir bu nedenle de gösterenin serbestliği kısıtlanır. Bu nedenle de “Ondokuzuncu Asır”da “radikal” imgelerin kullanıldığı ileri sürülebilir. Ramazan Korkmaz'a göre radikal imge, düşüncelere

¹ Düşünce

² İnme

³ Derinlik

⁴ Ait

⁵ Aramak

⁶ Yer

⁷ Tabaka

⁸ Şimşek

⁹ Işık

¹⁰ Sahiplik

¹¹ Gerçekten, bizzat

¹² Çalısan

¹³ Gölge

¹⁴ Geçici

¹⁵ Süs

¹⁶ Ayna

aracılık eden imgelerdir ve bunlar pozitivist dünya görüşünün yönlendirici etkisi altındadır. İnsan evrenin merkezidir, insanın kurtulması için de yeryüzünün cennete dönüşmesi gerekir. İnsan yaşamının gelişmesi ve sürekliliği, düşünce alanında gelişmelere bağlıdır (2006, s. 142). Özellikle 19. yüzyılda imge, berrak temsillere yönelmiş, somut gerçekliğe yaslanarak sözcükler ve “şey”leri birbirilerine daha sıkı bağlamanın yollarını aramışlardır. Hâlbuki somutluk, gerçek soyutlaştıkça ortaya çıkar dolayısıyla dil de dil olmaktan çıktığında güvenilir olacaktır (Eagleton, 2015, s. 201). Şiirde ise tersi bir durum dikkat çeker. “*Kuvâ-yı câzibe kanunu pâye-i mirkat*”; “*Ziyâ; hayâlen iken şimdi bil-fül sât*” ya da “*Buhâr; zulmeti tenvîrde ebda’-i âyât*” dizelerinde kullanılan radikal imgeler yalnızca süsleyicidir; şiirde doğa-insan, doğa-nesne arasında bir analogi kurulur fakat bu analogi örtük değil, araçsaldır. Buna göre buhar ayetlerin en güzeli, yer çekimi bir merdiven basamağı ya da ışık habercidir.

SONUÇ

Bu makalede Sadullah Paşa'nın "Ondokuzuncu Asır" şiiri ile Ahmet Haşim'in "Yollar" şiiri Terry Eagleton'ın *Şiir Nasıl Okunur?* başlıklı çalışmasından yola çıkılarak poetikaları bakımından kıyaslamalı olarak incelenmiştir. Biri 19. yüzyıla diğeri 20. yüzyıla ait bu şiirlerin içinde buldukları çağın yerleşik değerlerini yansıtmakla birlikte ifade olanakları noktasında birbirine zıt bir anlayış içinde olduğu söylenebilir.

İki şiir de uyaklı ya da ölçülüdür. Ancak "Ondokuzuncu Asır"da düzyazıya yakın bir dil göze çarpar. Şiir, didaktik, düz anlamıyla bütünüyle dış gerçekliğe hizmet eder. Uyaklı olmasına rağmen diğer şiirden farklıdır, dil bu şiirde sıradanlaşır, ritim ya da tekrar şiirsel bir etki yaratmak için kullanılmaz, her dize düzyazıda olduğu gibi birbiriyle ilintilidir. Mesaj kaygısı dili manipüle eder. "Yollar" ise şiirsel dile daha yakındır. Şiirde, çağrışımlar ve buna bağlı bağlantılar zihnin sınırlarını zorlayarak gerçeklik yerine hayalî bir dünya sunar. Dolayısıyla "Ondokuzuncu Asır" şiirine göre bu şiirde dil daha yaratıcıdır, daha metaforiktir ve dış dünyanın gerçekliği/gösterilen yerine gösterenler ayrıcalıklıdır. İlki ne kadar düzyazıya yakınsa (metonimikse) ikincisi o kadar uzak görülebilir (metaforik).

Haşim'de dilin doğrudan doğruya kendine odaklanması ve gösterenlerin bağımsız bir şekilde hareket etmesi "şiirsel" işlevi ön plana çıkarır. Buna karşı Sadullah Paşa'da okurda gündelik hayatla ilgili bir etki yaratılmak istendiği için şiirin "teşvik" edici işlevi daha belirgindir. İlkinde şiirin ne şekilde ifade edildiği dolayısıyla "dil"i ya da "biçimi", diğerinde içeriğin ne anlattığı daha önemlidir. Dil, "Ondokuzuncu Asır"da gerçekliğin bir temsilidir, bunun sonucunda gösterenin serbestliği kısıtlanır. Bu nedenle de "Ondokuzuncu Asır"da "radikal" imgelerin kullanıldığı ileri sürülebilir. Haşim'in ise şiirde tezli bir anlatım yerine yaratıcılığı esas alan "yayılgan/gelegen" imgeden yararlandığı ve doğa-insan ilişkisini yorumlamada örtük bir analogi yöntemiyle okura yoruma

açık hareket alanı sağlayan “batık” imgeleri kullandığı söylenebilir.

Bunun yanı sıra “Ondokuzuncu Asır”da gözleme-gerçeklere dayalı bir ifade göze çarpar, şiirin gözleme dayanması ahlaki tavrı askıya aldığı anlamına gelir. Oysa Haşim’in şiirinde bu noktada bir karşıtlıktan söz edilebilir. “Yollar”da ampirik olanla ahlaki olan birleşir. İlk şiirde sadece bilgi vermeyi amaçlayan Sadullah Paşa’ya karşıt bir biçimde Haşim, gerçekliği çarpıtarak ona yeni bir nitelik kazandırır. O, şiire yeni bir değer kattığı için ahlakidir. Haşim, şiirinde okuru metaforik bir dünyaya davet eder ve şiir okurdan “inançsızlığını askıya almasını” bekler. Okur “Yollar” şiirinde dış gerçekliğin doğrudan doğruya temsil edilmesini beklemez, yaratılan “düzensiz” dünyaya katılır, gerçekliği askıya alır. “Ondokuzuncu Asır” ise bir gazete haberini çağırıştırır, şiirin dili bütünüyle ampirizme dayandığı için okuru bir kurmacaya ve bunun iş birliğine davet etmez. Bununla birlikte rasyonel algının insanlığa ve topluma verdiği zarar düşünüldüğünde Sadullah Paşa’nın yanıldığı, bu açıdan şiirin de gerçeklikten uzaklaştığı için kurmacaya daha yakın olduğu ileri sürülebilir. “Yollar” ise gittikçe tektipleşen bir dünyaya yaşamsal ve duygusal bir derinlik kazandırdığı için daha gerçek görünebilir.

KAYNAKLAR

- Cevizci, Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*, 3.b., İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Eagleton, Terry (2015), *Şiir Nasıl Okunur?*, (Çev. Kaya Genç), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, Sigmund (2018), *Uygurluk, Din ve Toplum*, (Çev. Selçuk Budak), 6.b., İstanbul: Öteki Yayınları.
- Jung, C. G. (2022), *Anılar, Düşler, Düşünceler*, (Çev. İris Kantemir), 15.b., İstanbul: Can Yayınları.
- Kaplan, Mehmet (2015), *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, 33.b., İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan (2006), "Servet-i Fünun Edebiyatı", *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı (1839-2000)*, 3.b., (Ed. Ramazan Korkmaz), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Mardin, Şerif (2015), *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pala, İskender (2021), *Divan Edebiyatı*, 21.b., İstanbul: Kapı Yayınları.
- Parla, Jale (2012), *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, 10.b., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Roudinesco, Elisabeth (2021). *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan*. (Çev. Nami Başer), İstanbul: Metis Yayınları.
- Tura, Saffet Murat (2021). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Türkçe Sözlük (A-J)*, (1998), (Haz. İsmail Parlatur, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar), 9.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yivli, Oktay (2018), "Sembolizm", *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, (Ed. Oktay Yivli), s. 120-133, Muğla: Günce Yayınları.

BÖLÜM 3

ÇEVİRİ ELEŞTİRİSİ AÇISINDAN EL-ECNİHATU'L- MUTEKESSİRA ADLI ROMANIN TÜRKÇE ÇEVİRİLERİNİN İNCELENMESİ

IN TERMS OF TRANSLATION CRITICISM AN INVESTIGATION OF TURKISH TRANSLATIONS OF THE NOVEL CALLED AL-ECNIHAT AL-MUTAKASSIRA

Kübra DEMİR*
Dr. Sezer YILMAZ¹

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.10031163>

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü kuubrademir@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2448-8357

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü sezyilmz@outlook.com. ORCID: 0000-0002-0486-571X

GİRİŞ

Çeviri, diller arasında bağlantı kurarak insanların birbirleriyle iletişim kurmasını ve kültürel paylaşımların artmasını sağlayan önemli bir etkinliktir. Edebi eserler başta olmak üzere diğer yazılı metinlerin farklı dillere çevrilmesi, bu eserlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamaktadır. Bu durum kültürler arasındaki etkileşimi sağlamanın yanı sıra farklı fikirlerin de ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktadır. Çeviride anlam kayıplarının en aza indirilmesi ve hedef dile aktarılmak istenen anlamın daha uygun karşılıklarıyla oluşturulması ereğiyle pek çok bilim insanı tarafından çeşitli kuramlar geliştirilmiştir. Bu kuramlardan “kaynak odaklı çeviri kuramları”, kaynak metne ve yazara bağlı kalarak hedef metni oluşturma amacı taşıırken “erek/hedef odaklı çeviri kuramları” hedef kitlenin diline ve kültürüne karşılık gelen çeviriyi ortaya koyma amacı taşımaktadır.

Çevirmenlerin çeviri esnasında karşılaştıkları sorunları gidermek ve çevirinin kalitesini arttırmak amacıyla izledikleri bazı strateji, yöntem ve teknikler bulunmaktadır. Çevirinin yoruma açık olması ve çevirmenlerin yaklaşımlarının farklı olması sebebiyle ortaya konmuş tüm bu kuram ve yöntemler kendi içerisinde ayrı bir önem taşımaktadır. Bu temel anlayışla ele aldığımız ve karşılaştırmalı çeviribilim çalışmalarına katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmada “el-Ecnihatu’l-Mutekessira” adlı eserin Türkçeye yapılan çevirileri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Çeviri, dünyada var olan dillerin birbirleriyle bağlantılı olmasını sağlaması, insanların kültürel olarak birbirlerine aktarımda bulunması ve kültürel gelişimi sağlaması nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Başka kültürlerde bulunan yazılar, bilimsel çalışmalar, edebi eserler ve mitler diğer bir dile çevrildiğinde bu eserlerin erişilebilirliği artmaktadır. Bu durum kültürlerin birbirleriyle olan etkileşimlerini arttırmakta ve yeni fikirlerin ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır. Çeviri, düşünsel boyutta yapılan bir aktarım olduğundan çeviriyi

etkileyen eylemler bulunmaktadır. Bu eylemler arasında kültürel etkileşimler, devlet yapıları, dini inançlar ve ticari ilişkiler gibi pek çok olgu bulunmaktadır.

Çeviri kavramının literatürde pek çok tanımı bulunmaktadır. Ancak herkes tarafından kabul gören ortak bir tanımı bulunmamaktadır. Bu tanımlardan bazılarına şu şekilde yer verebiliriz: Çeviri, “*Bir dilde düzenlenmiş bildirileri anlam ve biçim bakımından eşdeğerlik sağlayarak başka bir dile aktarma işlemi ve bu işlemin gerçekleşmesiyle ortaya çıkan bir üründür* (Vardar, 1978: 63).”

Çeviri, bir dilden başka bir dile aktarım işlemi olarak nitelendirilebilen, içerdiği birçok anlam ve yüklendiği fonksiyonellikle çok yönlü bir süreçtir (Yıldız & Kurt, 2018: 1).

Çeviri, “*Aynı dili konuşmayan toplumlar ve bireyler arasında iletişimi sağlayan önemli bir bilgi aktarım etkinliğidir* (Özcan, 2017: 622).” Bu tanımlardan hareketle çeviri etkinliğinin karmaşıklığı ve bireyin düşünce sisteminde yorumlanmaya açık olması sebebiyle çeviribilimin özünü oluşturan çeviri kavramının, tek bir tanımının ve olgusunun bulunmadığı; çevirinin, kültürlerarası etkileşimi sağlayan, insanın iletişimsel ihtiyaçları doğrultusunda var olan bir bilimsel alan olduğu görülmektedir.

Çevirinin tanımında olduğu gibi çeviri kuramları noktasında da herkes tarafından ortak bir uzlaşıya varılan bir tanım bulunmamaktadır. Çevirinin bir etkinlik olarak sürdürülmesinden müstakil bir bilim olarak kabul görmesine dek birçok kuram ortaya atılmış ve geliştirilmiştir.

Çeviri kuramlarını genel olarak, “*çevrilmiş metni veya çeviri sürecini betimlemeye, açıklamaya ve modellemeye yarayan kavramsal tasarımlar*” olarak tanımlamak mümkündür. Bu bağlamda kuramlar, çevirinin hedefine uygun olarak yapılmasını ve kaynak metinden hedef metne yapılan çeviri işlemlerinde yerine getirilmesi gereken yöntemsel ilkeleri her metne özgün veya uygun bir

şekilde olmasını sağlamaktadırlar (Gündoğdu, 2005, s. 2). Bununla beraber kuramlar, çeviri için kapsamlı fikirler üretmekte, çevirinin bağımsız ve özgün bir şekilde gelişmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu kuramları kaynak ve hedef odaklı olmak üzere iki başlık altında ele alabiliriz:

-Kaynak odaklı çeviri kuramları: Kaynak odaklı çeviri kuramı, çeviri sürecinde kaynak metin ve kaynak yazara bağlı kalarak hedef dili oluşturmayı amaçlayan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Kaynak odaklı çevirilerde çeviri işlemi erek metnin kültür, gelenek ya da beklentileri dikkate alınmadan yalnızca kaynak metnin anlatma biçimi esas alınmaktadır. Bu kuram benliğinde çeviri sürecine ait belli başlı prensipler bulundurduğundan “kuralcı” bir bakış açısı ile ele alınmaktadır (Gürçağlar, 2022, s. 128). Belirtilen bu kuralcı yaklaşım yalnızca kaynak odaklı çeviri kuramına ait bir prensip olmamaktadır. Çevirmene de çeviri esnasında yüklenen bazı kurallar ve sorumluluklar bulunmaktadır ve bu işleyişin temelinde kuramın kaynak odaklı oluşu yatmaktadır. Bu yöntem doğrultusunda elde edilmiş çeviriler nitelikli ve kaynak metine olabildiğince bağlı kalınmış çevirilerdir. Ancak çevirmene yüklenen hem erek metni özgün bir şekilde oluşturma durumu, hem de bu çetrefilli işlemin belirli kurallara uyarak ele alınması isteği kaynak odaklı kuramları bir çelişki içerisine sürüklemektedir (Ece, 2007, s. 52). Bu nedenle kaynak odaklı çeviri kuramlarının gün geçtikçe büyük ölçüde önemini yitirdiği ve yerini yeni kuramlara bıraktığı görülmektedir.

-Hedef/erek odaklı çeviri kuramları: Hedef odaklı çeviri kuramı ile bir metnin erek okurlarının kültür ve beklentilerine göre yapılan çevirileri kastedilmektedir (Gürçağlar, 2022, s. 127). Bu yaklaşımın temelinde çevirinin kaynak metin ve yazardan bağımsız tutularak; erek kültüre uygun, anlaşılır ve hissiyat olarak en yakın anlamı vermesini sağlayacak bir biçimde oluşturulması yer almaktadır. Çeviriden beklenen kaynak metnin biçim özelliklerini birebir çeviriye yansıtmak değil, erek metinde

özgün bir dil anlayışına sahip olmakla beraber erek kültüre ve düşünce yapısına ayak uydurmayı sağlamaktır. Çünkü *“çeviri doğası gereği erek dizgeye yöneliktir, nasıl kaynak metin kaynak dizgede birinci derecede önem taşıyorsa, çeviri metin de erek dizgede birinci derecede önem taşımaktadır (Tanrıku, 2010, s. 11).”*

Bu kuramlar sayesinde çeviri eleştirisi, çeviride önemli bir alanı teşkil etmektedir. Çeviri eleştirisi; çeviri faaliyetlerini ve ortaya çıkan çeviri eserlerini değerlendirmeye tabi tutarak çevirin gelişmesini esas alan, çeviri ile ilgili yeni edinimler ve tartışmalar yaratan, bu sayede çeviri ve çeviribilim alanını uzmanlığa götüren bir araştırma alanıdır. Çeviri eleştirisinin işlevleri arasında, çeviri kalitesinin artırılması ve çeviri eğitiminde dilsel bakış açısının kuvvetlendirilmesi bulunmaktadır (Arabacıoğlu, 2020, s. 1014). Çeviri eleştirisine ilk zamanlar hata avcılığı gözüyle bakılırken günümüzde bu bakış açısının *“çevirin bir bütün ele alınarak olumlu ve olumsuz yanlarıyla değerlendirilen nesnel bir faaliyet (Kocaman, 1993, s. 2)”* olduğu şeklinde değiştiği görülmektedir. Çeviri eleştirisinde dikkate alınması gereken önemli bir husus ise, çevirin yalnızca doğru veya yanlış çözümlenmelerinin direkt ele alınmamasıdır.

“Çeviri sürecinde kaynak metin ile hedef metin arasındaki ilişkileri ifade eden eşdeğerlik kavramı, kaynak metinde anlatılanın en yakın eşdeğerini hedef metinde bulmak olarak tanımlanmaktadır (Özcan, 2017, s. 619).” Çeviride eşdeğerliliğin amacı, kaynak dil metni ile hedef dil metni arasında sentaks ve dilbilgisel açıdan bağlantılar kurmaya çalışmak, olabildiğince iki metin arasında denkliği oluşturmak ve kaynak dilin anlamını kültürel açıdan hedef dile en yakın eşdeğerlikle bir araya getirtmesini sağlamaktır (Tanrıku, 2010: 42). Ancak farklı dil ailesine mensup diller birbirleriyle olan etkileşimlerinde karmaşık bir birliktelik oluşturmalarından dolayı aktarımların, eşdeğerliliği birebir sağlamasını zor bir hale getirmektedir. *“Bu yüzden bazı dilbilimciler/çeviribilimciler çeviride eşdeğerliliğin*

sanıldığı kadar kolay olmadığını savunurken, Humboldt gibi bazı dilbilimciler, eşdeğerliliği değerlendirirken çevrilemezliği de savunmuşlardır (Yılmaz, 2021, s. 50)."

Kaynak ve hedef metin arasında birebir uyuşmayı hedefleyen eşdeğerlilik kavramını, Popoviç dört başlık altında ele almıştır:

-“Dilsel eşdeğerlik: Bu eşdeğerlilikte kaynak dil metni ile hedef dil metni arasında dil düzeyinde benzerlik sağlanır, yani sözcüğü sözcüğüne çeviri gerçekleştirilir.

-Dizisel eşdeğerlik: Dizisel anlatım eksenindeki ögelerin eşdeğerliliği söz konusudur. Yani dilbilgisi ögelerinin eşdeğerliliği aranır.

-Biçimsel eşdeğerlik: Hem kaynak hem de çeviri metnindeki ögelerin işlevsel eşdeğerliği aranır.

-Metinsel (dizimsel) eşdeğerlik: Bir metnin dizimsel yapısını yönünden eş değeri, yani şekil ve biçim eşdeğerliliği aranır.” (Tanrikulu, 2010, s. 45). Bu konuda başka bir görüşe sahip olan kuramcı ise Eugene Nida’dır. Nida eşdeğerlilik kavramını iki başlıkta incelemiştir:

-Biçimsel eşdeğerlik: *“Biçimsel eşdeğerlikte, kaynak dildeki bildirinin hedef dildeki denkliliği içerik ve biçim bakımından ele alınarak değerlendirilir. ‘Sözcüğü sözcüğüne’ ya da ‘birebir’ çeviri bu eşdeğer ilkesine dayanır (Tanrikulu, 2010, s. 43).”*

-Dinamik eşdeğerlik: *“Dinamik eşdeğerlikte ‘eşdeğer etki yaratmak’, iletinin içeriğinden ziyade kaynak okur ile kaynak metin arasında kurulan ilişkinin aynısının erek okur ile erek metin arasında kurulması beklenmektedir.” (Karavin, 2016, s. 129). Nida bu yaklaşımla erek dildeki erek okurun kültürel ve düşünsel yapısına dikkat çekmektedir.*

1. Yazınsal Çeviride Strateji, Yöntem ve Teknikler

Çeviride “strateji”, genellikle çeviri esnasında çevirmenin izlediği yolu ve uyguladığı yöntemleri kapsayan bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bununla beraber çeviri stratejisi, çeviride oluşabilecek sorunların üstesinden gelmek için başvurulan yöntemleri de

kapsamaktadır. Her bir çevirinin farklı bir çeviri stratejisine ihtiyacı olabilmektedir. Bunun yanı sıra çevirmenlerin de kendine özel çeviri stratejileri de olabilir. Plan ve yöntemle hareket eden çevirmenlerin, başvurdukları stratejiler sayesinde hedef metin ortaya çıkmaktadır. Çeviri işleminin, alelade yapılan bir iş olmadığı göz önünde bulundurulması ve çeviri işlemine çeviri stratejileri sayesinde bir süreç olarak bakılması önem arz etmektedir. Bu sürecin amacı sadece çeviri yapmak değildir, çevirinin en iyi hallerinin düşünülüp en ideal çeviriye ulaşmaktır.

Çeviri stratejileri “genel” ve “yerel” olarak ikiye ayrılmaktadır. Genel çeviri stratejileri, hangi dil ailesinden olduğu fark etmeksizin tüm çevirmenlerin her türlü metinde uygulamak için başvurdukları stratejilerdir. Yerel çeviri stratejileri ise belli dil grupları arasında uygulanan bir çeviri yöntemidir. Bu stratejiler kaynak metne ait bazı unsurların geri plana itilmesi, bazı unsurların ise özellikle öne çıkarılması biçiminde ortaya çıkmaktadır (Tanrıku, 2018, s. 692).

Çeviri stratejilerinin dışında çeviri için diğer bir önemli husus çevirmenin çeviri esnasında kullandığı yöntem ve teknikleridir. Çeviri sırasında izlenen şekil ve biçim serbestliği o çevirmenin hangi çeviri tekniğini uyguladığını göstermektedir (Odacıoğlu ve Barut, 2018, s. 1380). Bazı çeviri bilimcilere göre çeviriye başlamadan önce çevirmen hedeflerini ve yöntemlerini belirlemeli, belirlediği hedeflerin ve yöntemlerin dışına çıkmamalıdır.

Çeviri yöntemlerini kullanacak bir çevirmenin karşı karşıya kaldığı en önemli sorunlardan birisi de çevirinin kelimesi kelimesine mi yoksa hedef dilin kültürüne uyacak bir şekilde mi olması gerektiğiyle ilgilidir. Antik Yunan'dan bu zamana kadar çeviride hangi yöntemlerin uygulanması gerektiği önemli bir tartışma konusu olmuştur. 19. yüzyılın sonlarına doğru Walter Benjamin ve Vladimir Nabokov gibi bazı önemli isimler yaptıkları çalışmaların sonucunda dilin kültürel bir ürün olduğu düşüncesine varmışlardır. Bu yüzden dilbilimsel sorunların aşılmasının

çok zor olduğunu ileri sürerek çevirinin ne olursa olsun yapılamayacağını, eğer bir çeviri ortaya konulacaksa bunun ancak kelimesi-kelimesine yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Çeviri yöntemleri hakkında birçok araştırmacı görüşlerini ortaya koymuşlardır. Kimisi çeviri yöntemlerinin nasıl olması gerektiğiyle ilgilenirken kimisi de çeviri yöntemlerini sınıflandırmıştır.

2. Yerlileştirme ve Yabancılaştırma Kuramı

Çeviri kuramcılarında arasında önemli bir yeri olan Lawrence Venuti “The Translator’s Invisibility A History of Translation” adlı eserinin yanı sıra birçok önemli eser kaleme almıştır. Venuti, “Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology” adlı kitabında, çevirinin kültürel ve sosyal olana etkisini incelemiş, 1995 yılında yayımlanan “Venuti” adlı eserinde Venuti, çevirmenin çevirideki görünmezliğini görünür hale getirmeyi hedeflemiş, çevirinin yapıldığı ortamları ve koşulları değiştirmek için çabalamış ve çeviri için yeni teoriler ortaya koymayı planlamıştır (Alkan ve Suçin 2021, s. 136).

Yerlileştirme, bir metnin kelimesi kelimesine çevirisini yapmak yerine, hedef dilin yapısını ve kültürel özelliklerini esas alarak hedef dilin anlamını sağlamaya yarayan bir süreci ifade etmektedir. Venuti’nin tanımına göre “kaynak metni hedef dilin kültürel değerlerine etnosentrik bir biçimde indirgeyerek yazarı hedef kültüre getirme” olarak görülmektedir (Yang, 2010, s. 77). Bu süreçte etkin olan yöntem hedef dil okuyucularının beklentilerini karşılamaktır. Yerlileştirme stratejisine başvurulmuş çeviri metninde hedef kültürün özelliklerine ait izler görülmektedir. Yerlileştirme stratejisinin temelinde çevirmenin, çeviri esnasında görünmezliğini arttırmak; okuyucunun da rahat ve akıcı bir biçimde okumasını sağlamak bulunmaktadır (Matielo ve Espindola, 2011, s. 76). Venuti bu düşüncenin temelini kitabında şu şekilde açıklamaktadır. “Çeviri ne kadar akıcı olursa, çevirmen o kadar görünmez olur ve muhtemelen yabancı metnin yazarı veya anlamı da o kadar görünür olur” (Yıldırım,

2015, s. 225). Venuti böylelikle okuyucuya çevirinin varlığını hissettirmemeyi, metnin erek dilde yazılmış hissiyatını oluşturmayı amaçlamaktadır. *Yabancılaştırma* ise, hedef dil ve kültürel normlardan ziyade kaynak dil ve kültürel kodların korunarak hedef kültüre aktarılma stratejisidir.

Venuti'nin tanımına göre "hedef metnin dilbilimsel ve kültürel farklılıklarını göstermek için bu kültürel değerler üzerinde etnodışı bir baskı uygulayarak okuyucuyu karşı kültüre misafir etme" olarak görülmektedir (Yang, 2010, s. 77). Yerleştirilmenin tam tersi olan bu stratejinin hedefinde çevirmenlerin dikkat çekmesi ve kaynak metin dilinin ve kültürünün önemszenmesi bulunmaktadır. Yabancılaştırma stratejisiyle çevrilen metnin, okuyucuya farklı bir kültür sunması ve karşı kültüre dair bakış açısı elde edilmesine olanak sağlaması gerekmektedir (Elnaili, 2016, s. 23). Kaynak metnin dilini ve kültürünü koruyarak hedef dile aktarmak okuyucunun hedef dilin kültürünü tanınmasına ve kaynak dilin değişime uğramadan doğrudan okuyucuya sunulmasına olanak sağlamaktadır.

Yabancılaştırma stratejisinin bir diğer hedefi ise okuru, yazara ve çevirmene götürmektir. Yabancılaştırma stratejisi uygulanan çevirilerde kaynak metinde yer alan kültürel ve sosyal unsurların hedef metin kültürüne aktarılması amaçlanmaktadır. Venuti, hedef dil kültürüne ait kalıpları yıkarak kaynak metnin korunmasını öne sürmektedir (Taş, 2017, s. 7). Bu nedenle yabancılaştırma stratejisi kaynak metnin korunmasını sağlamada önemli rol oynamaktadır.

3. Kaynak ve Hedef Metinlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi

Uygulama bölümüne geçmeden önce bu çalışmanın amacına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çeviri eleştirisi bağlamında ele alınan bu çalışmanın hedefi; çevirmenlerin hatalarını tespit etmek veya hata avcılığı yapmak değildir. Bu çalışma ile çevirmenin izlediği yöntemleri belirlemek, kaynak dil ve ara dilden Türkçeye

yapılan çevirileri eleştirel bağlamda değerlendirmek ve nihai olarak daha iyi çevirilerin ortaya çıkması için çeviribilime katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

Uygulama bölümünde, Halil Cibran'ın kaleme aldığı الأجنحة المنكسرة (el-Ecnihatu'l-Mutekessira) “*Kırık Kanatlar*” adlı eseri yerlileştirme ve yabancılaştırma stratejisi bağlamında incelenecektir. Eserin Arapçadan Türkçeye çevirisi, Kadriye Uğurlu, İngilizceden Türkçeye çevirisi ise Kenan Sarılioğlu tarafından yapılmıştır. Kadriye Uğurlu tarafından çevrilen kitabın 4. Baskısı, Kenan Sarılioğlu tarafından çevrilen kitabın 1. Baskısı dikkate alınmıştır.

Örnek 1

K.M. (Cibran, 1912, s. 33)

الثورات الهائلة التي أجرت الدماء السواقى وجعلت الحرية تعبد كالألهة كانت فكرياً خيالياً مرتعشا بين تلافيف دماغ رجل فرد عائش بين ألوف من الرجال. الحروب الموجهة التي تلت العروش وخربت الممالك كانت خاطراً يتمايل في رأس رجل واحد. والتعاليم السامية التي غيرت مسير الحياة البشرية كانت ميلاً شعرياً في نفس رجل واحد منفصل بنبوغة عن محيطه.

Ç.M.1. (Uğurlu, 2022, s. 66)

Oluk oluk kanların akmasına ve hürriyetin tıpkı tanrılar gibi tapınılmasına sebep veren muazzam devrimler, öncesinde binlerce insanın içinde yaşayan bir erkeğin beyninin derinliklerinde bulunan hayali bir fikir idi. Tahtları yerle bir eden ve saltanatları yıkan bu acı verici savaşlar, öncesinde bir adamın kafasında gidip gelen bir düşünce idi. İnsanlık tarihinin gidişatını değiştiren o yüce öğretiler, öncesinde dehasıyla çevresinden farklı olan bir adamın ruhundaki şiirsel bir meyildi.

Ç.M.2. (Sarlıoğlu, 2018, s. 24)

İnsanları özgürlüğü ülküselleştirmeye yüreklendirmek için bunca kanın dökülmesine yol açan büyük devrimler, milyonlarca insan arasında bir insanın fikridir! Bunca krallığı ortadan kaldıran yıkıcı savaşları, tek bir kişinin kafasına takılan bir fikir tetikledi. İnsanlık durumunun

gidişatını değiştiren yüce öğretiler, dehasıyla çevresinden ayrılan bir insanın kafasından doğdu.

Kelime ve cümle düzeyinde eşdeğerlik ereğiyle karşılaştırmalı analiz yapıldığında, kaynak metinde yer alan *أجرت الدماء السواق* cümlesi Ç.M.1’de “Oluk oluk kanların akması” olarak çevrilirken Ç.M.2’de “Bunca kanın dökülmesi” şeklinde çevrilmiştir. *أجرى* kelimesinin *akıtmak* kelimesinin ise *dere, su kanalı* gibi anlamlara geldiği göz önünde bulundurularak iki çeviri örneğinde de semantik bir eşdeğerlik sağlandığı sonucuna ulaşabiliriz.

Cümle düzeyinde eşdeğerlik arayışına gidildiğinde kaynak metinde yer alan bazı cümlelerin çeviri metinlerinde yer almadığı dikkat çekmektedir. Örneğin Ç.M.1’de yer alan *tıpkı tanrılar gibi tapınulmasına* cümlesine karşılık Ç.M.2’de bir ifade yer almamıştır. Bu durumun tam tersi olarak kaynak metinde yer alan *كانت ميلاً شعرياً في نفس رجل واحد* cümlesinin çevirisine bu defa Ç.M.1’de yer verilmediği ancak Ç.M. 2’de yer verildiği de dikkat çeken bir diğer detay olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynak metinde geçen ve “adamlar” anlamına gelen *رجال* kelimesine karşılık Ç.M.2’de *insan* kelimesi tercih edilmiştir. *İnsan* kelimesi hem kız hem de erkeği işaret eden genel bir isimdir. Ancak kaynak metinde özne “erkek”tir ve konu erkek üzerinde sürdürülmektedir. Bu anlam kaybı metnin ara dil İngilizceden Türkçeye çevrilmesi ile ilişkilendirilebilir.

Kaynak metinde yer alan *كانت خاطراً يتميل في رأس* cümlesi kelimesi kelimesine çevrildiğinde “kafasında bir düşünce sallanıyordu” anlamına gelmektedir. Bu cümle Ç.M.1’de “kafasında gidip gelen bir düşünce idi” şeklinde, Ç.M.2’de ise “kafasına takılan bir fikir tetikledi” şeklinde çevrilmiştir. Anlamları birbirinden farklı olan bu iki çeviriye bağlamsal eşdeğerlik çerçevesinde bakıldığında Ç.M.1’de kabul edilebilir bir çeviri sunulduğunu ancak Ç.M.2’de zayıf bir eşdeğerlik sağlandığını görebiliriz.

Örnek 2

K.M. (Cibran, 1912, s. 30)

شيخ جليل شريف يحب ابنته ولا يحفل بغير سعادتها . وصبيّة في العشرين من عمرها ترى المستقبل قريباً بعيداً وتُحدّق إليه لترى ما يُخبئ لها من الغبطة والشقاء . وفتى كثير الأحلام والهواجس لم يذق بعد خمر الحياة ولا خلّها، يحرك جناحيه ليطيّر سابقاً في فضاء المحبة والمعرفة ولكنه لا يستطيع النهوض لضعفه.

Ç.M.1 (Uğurlu, 2022, s. 60)

Bir tarafta kızının mutluluğundan başka bir şey istemeyen saygın, şerefli yaşlı bir adam; diğer tarafta yirmi yaşına gelmiş, ileride nasıl biri olacağını az çok kestirebilen, geleceğinin kendisinden sakladığı mutluluk ve üzüntüleri görebilmek için gözlerini istikbaline dikmiş bir genç kız. Bir diğer tarafta ise; hayalperest, kuruntularından kurtulamayan, daha ömründe hayatın tatlılığını ve acısını tatmamış, aşk ve marifet semasında süzülerek uçmak için kanatlarını çırpıma çalışan ama zayıflığından dolayı bir türlü havalanamayan bir genç.

Ç.M.2 (Saralioğlu, 2018, s. 22)

Kızını seven ve onun mutluluğunu isteyen yaşlı bir adam, çoktan çizilmiş geleceğine endişeyle bakan yirmi yaşında bir genç kız ve hayatın ne nektarını ne sirkesini tatmış, aşkın ve bilginin göklerine doğru uçmak için kanat çırpın ama güçsüzlüğü uçmasına izin vermeyen hayalperest ve acı çeken genç bir adam arasında dram başlıyordu.

Ç.M.1’de kaynak metin genel olarak budama stratejisiyle hedef dile aktarılırken Ç.M. 2’de tek cümle şeklinde aktarılmıştır. Kaynak metindeki المستقبل قريباً بعيداً cümlesinin kelimesi kelimesine çevirisi yapıldığında “geleceği yakın uzak görür” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bu cümle Ç.M. 1’de “ileride nasıl biri olacağını az çok kestirebilen”, şeklinde çevrilerek semantik bağlamda bir eşdeğerlik sağlanırken Ç.M.2’de “geleceğine endişeyle bakan” şeklinde çevrilerek kelime bazında semantik bir eşdeğerlik sağlanmamış gibi görünse de

bağlamsal bir eşdeğerlik sağlanmıştır ve nihai olarak her iki çeviride yerlileştirme stratejisi ereğiyle oluşturulmuştur.

Kaynak metinde geçen *لم يذق بعد خمر الحياة ولا خلها* cümlesinin kelimesi kelimesine çevirisi “henüz ne hayat şarabını ne de sirkesini tattı” şeklindedir. Söz konusu cümle Ç.M.1’de hedef odaklı bir yaklaşımla “hayatın tatlılığını ve acısını tatmamış” şeklinde çevrilmiş Ç.M.2’de kaynak odaklı bir yaklaşımla “hayatın ne nektarını ne sirkesini tatmış” şeklinde çevrilmiştir. Bu bağlamda Ç.M.1 yerlileştirme, Ç.M.2 yabancılaştırma stratejisi grubunda değerlendirilebilir.

Örnek 3

K.M (Cibran, 1912, s. 30)

هَلُمَّا يَا وَلَدَيَّ إِلَى الْعِشَاءِ فَالطَّعَامُ يَنْتَظِرُنَا. فقمنا وتبعناه وسلمى ننظر إلي من وراء أجفان مكحولة بالرقّة والانعطاف كأن لفظة "يا ولديّ" قد أيقظت في داخلها شعورًا جديدًا عذبا يكتنف محبّتها لي مثلما تحتضن الأم طفلها. جلسنا إلى المائدة نأكل ونشرب ونتحدّث – جلسنا في تلك الغرفة نتلذذ بألوان الطعم الشهية وأنواع الخمور المعتقة وأرواحنا تسبح على غير معرفة منّا في عالم بعيد عن هذا العالم وتحلم بمآتي المستقبل وتتأهب للوقوف أمام مخاوفه وأهواله.

Ç.M 1. (Uğurlu, 2022, s. 58)

“Haydi evlatlarım! Akşam yemeğine geçelim. Yemek bizi bekler.” Biz de oturduğumuz yerden kalkıp onun peşinden ilerledik. O sırada Selma, sürmelenmiş kirpiklerinin ardından, yumuşak ve sevecen bir şekilde bana bakıyordu. Sanki “evlatlarım” kelimesi, kalbinde yeni ve tatlı bir duygu uyandırmıştı. Tıpkı bir annenin çocuğunu kucaklaması gibi Selma’nın bana olan sevgisini kuşatıyordu. Sofraya oturduk. Yiyip içip sohbet ediyorduk. Biz bu odada, iştah kabartan çeşit çeşit yemeklerin ve yıllanmış şarapların tadına bakarken ruhlarımızda bizden habersiz buradan çok daha uzak bir âleme doğru yüzüyor, geleceğin getireceği şeyleri hayal edip korkularının ve endişelerinin karşısında durmaya hazırlanıyordu.

Ç.M 2. (Sarıalioğlu, 2018, s. 22)

"Hadi evlatlarım," dedi, "yemek hazır." Babası bize "Evlatlarım" diye seslendiğinde Selma'nın gözleri yeniden parlamıştı. Masaya oturduk, gözlerimiz iştah açıcı yemeklerin pırıltılı renklerinden haz alıyordu. Yıllanmış şaraptan içiyor ve ruhlarımızın uzak bir dünyada, tehlikeleri ve acılarıyla bizi tedirgin eden bir geleceğe doğru dalgalandığını hiç düşünme den, tatlı tatlı öteden beriden konuşuyorduk.

Kaynak metinde yer alan *فقمنا وتبعناه وسلمى تنظر إلي من وراء* cümlesine Ç.M 1'de yer verilmiş olması ancak Ç.M 2'de yer verilmemiş olması dikkat çekici bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Ç.M.1'de hedef metnini eşdeğerlik ve estetik bağlamda iyileştiren küçük dokunuşlar görmek mümkündür. Bu bağlamda kaynak metinde yer alan *داخلها* "içinde" kelimesine Ç.M 1'de "kalbinde" anlamının verilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Yine motamot çeviriyle "çeşitli lezzetli yemek" anlamına gelen *بألوان الطعام الشهية* cümlesinin Ç.M 1'de "iştah kabartan çeşit çeşit yemekler" şeklinde küçük dokunuşlarla oluşturulması yukarıdaki savı destekler niteliktedir.

Örnek 4

K.M. (Cibran, 1912, s. 41)

ولما رفعت رأسي ورأى أن دموعه قد استدرت الدموع من أجماني انحنى قليلا ولمس بشفتيه المرتجتين أعلى جبھتي ثم قال محوَّلاً وجهه نحو باب المنزل: مساء الخير... مساء الخير يا ابني.

Ç.M.1 (Uğurlu, 2022, s. 82)

Başımı kaldırdığımda ve gözyaşlarının benim de yanaklarımdan yaşlar akıttığını gördüğünde hafifçe eğildi, titrek dudaklarıyla alnımın üzerine dokundu, sonra yüzünü evin kapısına çevirerek: "İyi geceler... İyi geceler oğlum" dedi.

Ç.M.2 (Sarıalioğlu, 2018, s. 29)

Başımı kaldırdığımda, onun gözyaşları için gözyaşı dökken gözlerimi gördü. Eğildi ve titreyen dudaklarını alnıma koydu; kapıya baktı ve "Elveda oğlum, elveda!" dedi.

Kaynak metindeki “iyi akşamlar” anlamına gelen مساء الخير ifadesine her iki çeviri metninde de farklı anlamlar verilmiştir. Ç.M.1’de “iyi geceler oğlum” şeklinde çevrilerek مساء kelimesi ليلة kelimesi ile eşdeğer görülmüştür. Çevir cümlesini geri çeviri stratejisi ile tekrar kaynak dile çevirdiğimizde ليلة سعيدة يا ابني veya ليلة سعيدة يا ابني şeklinde bir çeviri ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çeviriyi kısmen hatalı çeviri olarak değerlendirmek mümkündür. Ç.M.2 de ise “elveda oğlum, elveda!” çevirisi ile مساء kelimesine yer verilmemiş, bu kelimenin yerine metnin akışına göre “elveda” kelimesi tercih edilmiştir ancak söz konusu kelime tekrar görüşememe veya kavuşamama durumlarında kullanılan ve ayrılığı ifade eden bir kelimedir. Bu bağlamda çevirinin semantik eşdeğerliği sağlayamadığı yönünde yorumlara ulaşmak mümkündür. Ayrıca ولما رفعت رأسي ورأى أن دموعه قد استدرت الدموع من أجفاني انحنى قليلا şeklinde devam eden cümle Ç.M.2’de “başımı kaldırdığımda, onun gözyaşları için gözyaşı dökken gözlerimi gördü” şeklinde Ç.M.1’de “başımı kaldırdığımda ve gözyaşlarının benim de yanaklarımdan yaşlar akıttığını gördüğünde” şeklinde hedef dile yabancılaştırma stratejisi ağırlıklı bir anlayışla aktarılmış ancak cümledeki yapısal bozukluk çevirinin anlaşılmasını zor kılmıştır. Çeviri metninde akıcılık çevirinin kalitesini belirleyen önemli faktörler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bir öneri olarak; “onun için döktüğüm gözyaşlarımı, başımı kaldırdığım an gördü” veya “başımı kaldırdığımda onun için döktüğüm gözyaşlarımı gördü” şeklinde daha duru çeviriler metnin daha iyi anlaşılmasına olanak tanıyacaktır.

Örnek 5

K.M. (Cibran, 1912, s. 44)

إن كآبة الوالدين لزواج الابنة يضارع فرحهما بزواج الابن، لأن هذا يكسب العائلة عضواً جديداً أما ذاك فيسلبها عضواً قديماً عزيزاً

Ç.M.1 (Uğurlu, 2022, s. 92)

Anne babanın, kızın evlenmesi ile yaşadığı acı, erkek çocuğun evlenmesiyle gerçekleşen sevinçlerine eşittir. Zira erkek çocuğun evlenmesi aileye yeni bir parça kazandırırken, diğerinin evliliği aileden değerli, eski bir parçayı çalar.

Ç.M.2 (Sarıalioğlu, 2018, s. 32)

Kızları evlenirken ana babanın yaşadıkları derin hüznün, oğullarının düğünündeki büyük sevincin tam zıddıdır; çünkü oğul evlendiğinde aile yeni bir üye daha kazanırken, kız evlendiğinde bir üyesini yitirmiş olur.

Yukarıdaki örnekte kelime bazında eşdeğerlik arayışına girdiğimizde kaynak metinde bulunan يضارع fiili “benzemek, gibi” anlamlarına gelmektedir. Ç.M.1’de bu fiile “eşittir”, Ç.M.2 de ise “zıddıdır” anlamları verilmiştir. Ç.M.1’de fiil anlam olarak cümlede eşdeğerlik sağlamıştır. Ç.M.2’de ise fiile farklı bir anlam verilmiş olsa da kaynak metnin vermek istediği temel düşüncüyü sağlamıştır. Ancak devamındaki cümlede “üye” anlamına gelen عضوا kelimesi Ç.M.1’de “parça” olarak çevrilmiş ve kelime düzeyinde eşdeğerlik sağlamış gibi gözükse de cümle düzeyine semantik bağlamda bir eşdeğerlik sağlayamamıştır. Ç.M.2’de “üye” kelimesi tercih edilerek gerek kelime düzeyinde gerekse cümle düzeyinde bir eşdeğerlik sağlanmıştır.

Örnek 6

K.M. (Cibran, 1912, s. 45)

هكذا قبض القدر على سلمى كرامه وقادها عبدة ذليلة في موكب النساء الشرقيات التاعسات

Ç.M.1 (Uğurlu, 2022, s. 92)

İşte kader, Selma Kerame için ağlarını ördü ve onu zavallı Doğu kadınları kervanına horlanmış bir köle olarak sürükledi.

Ç.M.2 (Sarılioğlu, 2018, s. 33)

Böylece, yazgı Selma'yı Doğu'nun mutsuz kadınlar alayına aşığılanmış bir köle gibi sürmek için yakalamış oldu.

Kaynak metinde yer alan قبض القدر kelimesi motamot çevirisiyle “kader yakaladı” anlamına gelmektedir. Ç.M.1’de yerlileştirme stratejisi ereğiyle “kader,,,,,, ağlarını ördü” cümlesi oluşturulmuş estetik haz bağlamında kabul edilebilir bir çeviri ortaya çıkmıştır. Ç.M.2 de ise “kader” kelimesinin yerine eşanlamlısı olan “yazgı” kelimesi tercih edilmiş benzer bir anlamsal eşdeğerlik sağlanmıştır. Yukarıdaki örnekte dikkat çeken bir diğer detay ise موكب ifadesinin Ç.M.1’de “kervan” olarak çevrilmesidir. Bu ifade cümlenin devamında yer alan “doğu kadınları” çevirisini anlam ve kültürel yönden desteklemektedir. Çeviride bu tür detaylar küçük detaylar gibi görünse de çevirinin yanı sıra estetik değerlerin de hedef kültüre aktarılması yönüyle önem arz etmektedir.

Örnek 7

K.M. (Cibran, 1912, s. 47)

حوّلت سلمى وجهها نحوي وأخذت يدي بيد مرتعشة باردة، وبصوت يشابه تائه جائع لا يقوى على الكلام قالت:

Ç.M.1 (Uğurlu, 2022, s. 98)

Selma, yüzünü bana çevirdi. Soğuk, titrek eliyle elimi tuttu ve konuşmaya gücü yetmeyen bir açın hıçkırığına benzer bir sesle konuştu:

Ç.M.2 (Sarılioğlu, 2018, s. 34)

Selma bana doğru dönüp, elimi ellerinin içine aldı, elleri soğuktu ve titriyordu. Kuzu gibi meleyen bir sesle bana şöyle dedi:

Çeviri örneklerine cümle düzeyinde eşdeğerlik açısından bakıldığında, kaynak metinde yer alan وبصوت وبعصوت يمشابه تائه جائع لا يقوى على الكلام cümlesi Ç.M.1’de “konuşmaya gücü yetmeyen bir açın hıçkırığına benzer bir sesle konuştu” şeklinde hem biçimsel hem de anlamsal bir eşdeğerlikle aktarılmıştır. Ç.M.2’ de ise “kuzu gibi meleyen bir sesle bana şöyle dedi” şeklinde çevrilmiş, “kuzu gibi melemek” ifadesiyle biçimden ziyade anlam ön planda tutulmuştur. Dolayısıyla Ç.M.1’de hem biçimsel hem de anlamsal olarak cümle bazında bir eşdeğerlik sağlanmış, Ç.M.2’de yerleştirme stratejisi ile anlam bakımından benzer bir eşdeğerlik sağlanmıştır.

Örnek 8

K.M. (Cibran, 1912, s. 62)

ومرّ الشهر الذي يدعوه الناس عسلا تاركا وراءه شهور الخل والعلقم مثلما تترك أمجاد الحروب جماجم القتلى في البرية و البعيد...

Ç.M.1 (Uğurlu, 2022, s. 130)

Savaşın kahramanlarının uzak diyarlarda ölü kafataslarını bıraktıkları gibi, insanların bal diye adlandırdıkları ve yerini tatsız ve acı aylara bırakan ilk ay geçti...

Ç.M.2 (Sarıalioğlu, 2018, s. 48)

"Balayı" dedikleri ay geçti ve savaşlardan kalan kemik ve kafataslarıyla kaplı bir harp meydanını hatırlatan acı ve buruk günler geldi arkasından.

Yukarıdaki örnekte kaynak metinde yer alan وبصوت وبعصوت يمشابه تائه جائع لا يقوى على الكلام ifadesi kaynak kültüre özgü bir ifadedir. Bu ifade Ç.M.1’ de yabancılaştırma stratejisi bağlamında “bal diye adlandırdıkları... ilk ay” şeklinde çevrilmiş ve hedef kültürde benzer bir kültürel eşdeğerlik oluşturma ereği

yerine dilsel bir eşdeğerlik ereğiyle oluşturulmuştur. Ç.M.2' de ise yerlileştirme yapılarak erek kültürde bulunan “balayı” kelimesi tercih edilmiştir. İlgili ifadenin erek dildeki karşılığı ile aktarılması çevirinin daha anlaşılır hale gelmesine olanak tanımıştır.

SONUÇ

Çeviri eleştirisi bağlamında ele alınan bu çalışmada “*el-Ecnihatu’l-Mutekessira*” adlı eserin kaynak dil Arapçadan ve ara dil İngilizceden erek dil Türkçeye yapılan çevirileri genel olarak biçimsel ve anlamsal eşdeğerlik bağlamında incelenmiştir. İncelemede, Lawrance Venuti’nin yerileştirme- yabancılaştırma kuramı ele alınmış ve çeviri metinlerinin erek dilin kültürüne yönelik mi oluşturulduğu yoksa kaynak metnin sınırları dışına çıkılmadan çevirmenin varlığı hissettirilerek mi oluşturulduğu dikkate alınmıştır. Bu bağlamda Arapçadan ve İngilizceden Türkçeye çevrilen cümlelerde anlam kayıplarının ortaya çıkıp çıkmadığı ve çeviri cümlelerinde eşdeğerliliğin sağlanıp sağlanmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

İnceleme sonucunda tespit edilen bazı bulgular şu şekildedir: Ç.M.1’de genel olarak kelimelerin ve cümlelerin biçimsel ve anlamsal eşdeğerliği korunarak çeviri kaynak odaklı bir anlayışla sürdürülmüş ancak metne sadakat durumu bazen ortaya çıkan metnin çeviri metni olduğunun anlaşılmasına olanak tanımıştır. Ç.M.2’de ise yer yer anlam kayıplarının olmasına rağmen metnin bağlamına yönelik sürdürülen eşdeğerlik anlayışı büyük ölçüde başarılı çevirilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ç.M.2’de ortaya çıkan anlam kayıplarını Arapçadan İngilizceye ve İngilizceden Türkçeye aktarılan bu dolaylı süreç ile ilişkilendirmek mümkündür.

Ç.M.1’in biçimsel ve anlamsal bağlamda kaynak metne sadakat durumu beraberinde bazı cümlelerde karmaşıklık ve anlaşılması güç çevirileri de getirmiştir. Ç.M.2’de sadakat genelde metnin bağlamına yönelik olmuştur. Bu bağlamda Ç.M.2’nin çeviride sık sık çıkarma stratejisine başvurması en dikkat çeken detaylardan biri olmuştur. Bunun muhtemel sebebini yine kaynak metnin önce İngilizceye sonrasında İngilizceden Türkçeye yapılan çeviri sürecindeki kayıplarla ilişkilendirmek mümkündür. Bu değerlendirmeler sonucunda Ç.M.1’in, yani kaynak metinden doğrudan Türkçeye yapılan çevirinin genel

olarak yabancılaştırma stratejisiyle oluşturulduğu, Ç.M.2'nin ise yerleştirme stratejisiyle oluşturulduğu ve her iki çeviri metnin farklı stratejilerle oluşturulmasına rağmen kaynak metnin anlam iletilsinin güçlü bir şekilde aktarıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Alkan, A. S. & Suçin, M. H. (2021). “Orhan Pamuk’un Yeni Hayat Adlı Romanındaki Kültürel Ögelerin Arapça Çevirileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Nüşa Dergisi*, C. 21, S. 52, s. 129-146.
- Arabacıoğlu, B. (2020). “Edebi Çeviri ve Çeviri Eleştirisi Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, C. 10 S. 2, s. 1004-1016.
- Cibrân, Halil. (1912). *el-Ecnihatu’l-Mutekessira*, Beyrut: el-Ketebetü’s-Sekâfiyye.
- Cibrân, Halil. (2018). *Kırk Kanatlar*. (Çev. Kenan Sarıalioğlu). 1. Baskı, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cibrân, Halil. (2022). *Kırk Kanatlar*. (Çev. Kadriye Uğurlu). 4. Baskı, İstanbul: Muarrib Yayınları.
- Ece, A. (2007). “Erek Odaklı Kuram Skopos Kuramı ve Bağıntı Kuramı Bağlamında Çeviri Eğitimi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, C. 26, S. 26, s. 49-58.
- Elnaili, S. (2016). “Investigating Domestication and Foreignization Strategies in Translating Sinbad of the Arabian Nights”. *Arab World English Journal*, S. 5, s. 21-32.
- Gündoğdu, M. (2005). “Uluslararası 4. Dil, Yazın ve Deyiş bilimi Sempozyumu Bildirileri”
- Gürçağlar, T. Ş. (2022). *Çevirinin ABC’si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karavin, H. (2016). “Çeviri Kuramları Bağlamında Eşdeğerlik Kavramının İzini Sürmek”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 12, s. 125-144.
- Kocaman, A. (1993). “Çeviri Eleştirisi ve Dilbilim”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, S. 4, s. 1-4.
- Matielo, R. & Espindola, E. B. (2011). “Domestication and Foreignization: An Analysis of Culture Specific Items

- in Official and Non-official Subtitles of the Tv Series Heroes”. *Cadernos de Tradução*, C. 1, S. 27, s. 71-93.
- Odacıoğlu, C. & Barut, E. (2018). “Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme”. *Tarih Okulu Dergisi*, S. 34, s. 1366-1380.
- Özcan, M. (2017). “Nobel Ödüllü Mısırlı Yazar Necîp Mahfûz’un el-Kâhiretu’l-Cedîde Adlı Romanının Türkçe Çevirisindeki Dil Oyunlarının Eşdeğerlik Açısından İncelenmesi”. *International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 12, S. 7, s. 619-632.
- Tanrikulu, L. (2010). *Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Huzur Romanının Almanca Çevirisi Seelenfrieden Örneğinde Edebi Çeviri Eleştirisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Tanrikulu, L. (2018). “Gideon Toury’nin Erek Odaklı Çeviri Kuramı Işığında Memduh Şevket Esendal’ın Ayaşlı ve Kiracıları Adlı Romanının Almanca Çevirisinin İncelenmesi”. *Journal of Turkish Studies*, C. 13, S. 20, s. 687-700.
- Taş, S. (2017). “Kültürel Unsurların Çevirisi ve Çeviri Stratejileri”. *Humanitas*, C. 5, S. 10, s. 1-14.
- Vardar, B. (1978). *Türk Dili Çeviri Sorunları Özel Sayısı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yang, W. (2010). “Brief Study on Domestication and Foreignization in Translation”. *Journal of Language Teaching and Research*, C. 1, S. 1, s. 77-80.
- Yıldırım, C. (2015). “Âmin Maalouf’un Afrikalı Leo ve Semerkant Romanlarında Kültürel Unsurların Çevirisi Üzerine Bir İnceleme”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 39, s. 222-232.
- Yıldız, M. & Kurt, G. (2018). “Çeviride Kayıplar Sorunu Necîb Mahfûz’un Yevme Kutile’z-Za’ım Adlı Eserinin Arapça ve İngilizceden Türkçeye Çevirisi ile Arapça Kaynak Metninin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi”. *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, S. 25, s. 1-33.
- Yılmaz, S. (2021). *Çevirinin Estetik Boyutu*. İstanbul: Akdem Yayınları.

BÖLÜM 4

MORFOLOJİK ÇOK ANLAMLILIK ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN DİLBİLİMSEL ÇÖZÜMLEMELERİN NİTELİĞİ

-İbn Cinnî'nin Emn Kavramı ve İf'âl Sıygası
Bağlamında-

**THE NATURE OF LINGUISTIC ANALYSIS BASED ON
MORPHOLOGICAL POLYSEMY
-In the Context of Ibn Jinni's Concept Amn and the
Morphological Form of If'al-**

Dr. Bünyamin AYDIN*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.10031168>

* Dr. Öğr. Üy. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4495-6392

GİRİŞ

Lafızlar, manalarla karşılaştırıldığında sınırlı sayıdadır (Câhız, 2010, s. 70; Alevî, 1913, s. 151). Dolayısıyla sözlüksel anlam (lexical meaning) düzeyinde her manaya karşılık bir kelime vazedilemediği gibi morfolojik (morphological) ve sözdizimsel (syntactic) anlamları ifade etmek için de aynı dilsel birimler kullanılabilir. Buna göre “bir gösterenin birden çok gösterilen belirtme özelliği, bir birimin birçok anlam içermeye durumu” gibi tanımlamalara konu olan çok anlamlılığın semantik, sentaktik ve morfolojik düzeylerinden söz edilebilmektedir (İmer vd. 2013, s. 77; Vardar, 2002, s. 62; Grünberg, 1999, s. 95).

İngilizcede polysemy terimiyle ifade edilen çok anlamlılık, Arapçada taaddüdü'd-delâle (تعدد الدلالة), taaddüdü'l-ma'nâ (تعدد المعنى) gibi kavramlarla karşılanmaktadır (Baalbaki, 1990, s. 385; Ahmed Muhtar Ömer, 1998, s. 137, s. 165). Çok anlamlılık morfolojik düzeyde söz konusu edildiğinde Arap dilinde kelimenin yapısıyla alakalı olarak sıyga, suret, levâsık ve zevâid gibi tüm biçimbirim düzeylerinde ortaya çıkabilmektedir. Sıyga ve suret ayırımında sıyga; ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mâzi fiil, muzâri fiil gibi belirli sıygalarla sahip isim ve fiil türlerinden kelimelere işaret etmekte; suret ise sıygası bulunmayan ve iştikaka konu olmayan edat, zarf ve zamir gibi kelime türlerini anlatmaktadır (Temmâm Hassân, 1994, s. 133; 2009, 1/31; Sâkî, 1977, s. 189).

Arap dilinde gerek sıyga gerekse suret düzeyinde çok anlamlılık olgusu görülmektedir. Örneğin fe'îl (فَعِيل) sıygası farklı bağlamlarda muf'îl (مُفْعِل), mef'ûl (مَفْعُول) ve muf'al (مُفْعَل) sıygalarının anlamlarını taşıyabilmekte; bâ (ب) harf-i ceri mülâsaka, istiâne, musâhabe, zarfiyet gibi anlamlara gelebilmekte; mâ (مَا) edatı istifham, nefy, vasl gibi anlamlara delâlet edebilmektedir (Zeccâcî, 1986, s. 47, 86; İbn Fâris, 1993, s. 235; Murâdî, 1992, s. 322).

Sıyga ve suret ayırımını sözlük kelimeleri-terkip kelimeleri ayırımı bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu ayırma terkip kelimesi yerine işlev

sözcüğü (function word), yapı sözcüğü (structure word), biçim sözcüğü (form word), ve dilbilgisel sözcük (grammatical word) gibi terimler de kullanılmaktadır (Lyons, 1980, 58; Temmâm Hassân, 2006, 1/144; Raddetullah et-Talhî, 2003, 368). Aynı ayrıma işaret etmek üzere tam sözcük-biçim sözcüğü (Ullmann, 2005, 64; Palmer, 2011, 52; Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, 2010, 52), sözlüksel anlambirim-dilbilgisel anlambirim (Martinet, 1998, 138), sözlükbirim-biçimbirim (Vardar, 2001, s. 94), bağımsız biçimbirim-bağımlı biçimbirim (Başkan, 2003, 99; Vardar, 1999, s. 83), nesne kelimesi-sözlük kelimesi (Russel, 2013, s. 26; Palmer, 2011, s. 36), içeriksel sözcük-işlevsel sözcük (İmer vd., 2013, 152, s. 164) terimleri de kullanılmaktadır (Raddetullah et-Talhî, 2003, s. 280-282). Kelime türlerine ilişkin bu ayırım, delâletin niteliği bakımından değerlendirildiğinde birinci grupta yer alan sözcüklerin kavramların mahiyetlerine, ikinci grupta yer alan sözcüklerin ise kavramlar arasındaki gramatik bağlara delalet ettikleri ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada mahiyet göstergeleri¹ ve bağıntı göstergeleri² şeklinde bir ayırım yapmak (Vendryes, 2014, s. 105; Grünberg, 1970, s. 149; Şimşek, 2000, s. 61) ve sözlük kelimelerinin kavramların mahiyetlerine, terkip kelimelerinin ise kavramlar arasındaki gramatik bağıntılara delalet ettiklerini söylemek mümkündür. Özetle kelime düzeyinde sıya ve suret olmak üzere iki tür yapı ortaya çıkmaktadır.

Morfem³ düzeyine gelindiğinde sıya ve surete levâsık ve zevâid yapıları eklenmekte ve bunlar da tıpkı sıya ve suret gibi çok anlamlılığa sahip olabilmektedir. Nitekim Arap dilinde çok anlamlılığa sahip olmayan biçimbirim sayısı oldukça azdır (Temmâm Hassân, 1994, s. 163; 2009, s. 1/51). Levâsık; şahıs, adet, cins ve tayin gibi

¹ Dūvvâlu'l-mâhiyye-semantemes.

² Dūvvâlu'n-nisbe-morphemes.

³ Morphem, dilbilimciler tarafından *anlam sahibi en küçük dilsel birim* olarak tanımlanmıştır (Pei, 2014, 53; Muhammed Yunus Ali, 2006, 269; Baalbaki, 1990, 316; Vardar, 2002, 42; İmer vd. 2013, 53).

kategorileri belirlemek için kelimenin başına veya sonuna eklenen birimlerdir. Muttasıl zamirler, harfu't-ta'rif, elifu't-tesniye, nûnu'n-nisve, tâu't-te'nîs ve muzâraat harfleri gibi kelimenin başına veya sonuna eklenebilen yapılar *levâsık* adı altında değerlendirilmektedir. Harfu't-ta'rif (ال) farklı bağlamlarda ahd, cins veya vasl; tâ (ة) harfi te'nîs, vahde ya da mübalağa gibi anlamlara gelebilmektedir. *Zevâid* ise mücerred kelimelere eklenebilen ve سَأَلْتُمُونِيهَا ve اليوم تنسأه ve تسهیل و تسهیل gibi ibarelerde toplanmış on zâid harfe işaret etmektedir (Sîbeveyhi, 1988, 4/235; İbn Ya'îş, 1973, 100; Ebû Hayyân, 1988, 1/193). Erken dönem kaynaklarında zâid harfin anlamla olan ilişkisi, lafzın kuvveti ile mananın kuvveti arasındaki ilişki bakımından ele alınmış (İbn Cinnî, 2006, 3/264) ve genel olarak “*Yapıda ziyade anlamda ziyadeye delâlet eder.*” (Sabbân, 2005, 1/30), “*Harflerin çokluğu anlamın çokluğuna delâlet eder.*” (Süyûtî, 1985, 1/348) gibi cümlelerle ifade edilmiştir. *Zevâid* düzeyinde çok anlamlılığa örnek olarak if'âl (إفعال) babının ta'diye, musâdefe, selb, izâle, sayrûret, duhûl, istihkak, ta'rîz, temkin gibi anlamları zikredilebilir (Abdullatif Muhammed el-Haîb, 2003, 305-319; Temmâm Hassân, 1994, s. 164). Erken dönem Arap dili kaynaklarında “feale ve efale arasındaki anlam farklılıkları” (Sîbeveyhi, 1988, 4/61) gibi başlıklarda ya da bazı müstakil kitaplarda (Zeccâc, 1995) söz konusu anlam farklılıklarının izini sürmek mümkündür. Benzer şekilde tefsirlerde de istif'âl (استفعال) babının on iki, mufâ'ale (مفاعلة) babının beş ayrı anlamı zikredilmiştir (Ebû Hayyân, 1993, 1/140, 185).

Sonuç olarak Arap dilindeki biçimbirim düzeyleri şu şekilde örneklendirilebilir:

- Sıyga: *kâtib* كَاتِبٌ kelimesi, “fâ'il” (فاعِلٌ) sıygasında bir isimdir.
- Suret: *alâ* عَلَى harfi, isti'lâ anlamında bir edattır.
- *Levâsık*: *el-kâtib* الْكَاتِبُ lafzındaki harfu't-ta'rif (ال), tayin işlevine sahiptir.
- *Zevâid*: *icteme'a* اجْتَمَعَ fiilindeki tâu'l-ifti'âl, mutâvaat anlamı taşımaktadır.

Çalışmada morfolojik çok anlamlılık kavramı “zevâid” düzeyinde ele alınmaktadır. Mezid yapıların¹ Arap dilinde hemen hepsi morfolojik çok anlamlılığa sahiptir. Çalışmada üzerinde durulacak if‘âl sıygasının hemzesi de bunlardan biridir.

Morfolojik anlam, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) delalet taksimi üzerinden de ele alınabilir. İbn Cinnî'ye göre örneğin kâme (قام) fiili için lafzî, sînâî ve manevî olmak üzere üç delalet söz konusudur. Buna göre fiil, lafzî bakımından kalkma eylemine, sıygasıyla geçmiş zamana delalet etmekte ve bu ikisi yanında bir fâilin varlığını da göstermektedir (İbn Cinnî, 2006, 3/98). Nahiv bilginleri İbn Cinnî'nin lafzî delalet-sînâî delalet ayrımını madde ve heyet kavramlarıyla da ifade etmişlerdir. Buna göre kelimenin kökü, maddesi; sıygası da heyeti olarak kabul edilmektedir. Radyyyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) bu durumu;

“Kelimenin sahip olduğu binâ, vezn ve sıygadan maksat, onu diğer kelimelerle ortak kılan heyetidir. Bu da harflerinin tertibini, harf ve harekelerinin sayısını ve bunun yanında sahip olduğu aslî ve zâid harfleri kapsar (Esterâbâdî, 1982, 1/2).”

şeklinde ifade etmiştir. Buna göre örneğin enzele (أَنْزَلَ) fiili maddesi itibariyle *n-z-l* kökünden inmek anlamında; sıygası itibariyle ise teaddî ifade eden if‘âl babında mâzî bir fiildir. Özetle çalışmada kullanılan morfolojik anlam terimi, sînâî delalet ve heyet kavramlarının kapsamındadır.

Morfolojik çok anlamlılığa sahip ögeler ihtiva eden dilsel yapılarda, ifade birden çok anlama imkân tanıdığı için, yorumcu karinelere başvurmak durumundadır. Bu karineler iç ve dış unsurlarıyla bağlamın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmada önce İbn Cinnî'nin *أَغْلَطْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا* ifadesine² dair morfolojik çok anlamlılık bağlamında ve

¹ Mezid bablardaki yeni morfolojik anlamların sadece mezid harflere mi yoksa babın tamamına mı ircâ edileceği konusu ayrı bir tartışma konusudur. (Bk. 1982), 1/83, 92; İbn Ya‘îş, 1973, 68, 70; Mâlekî, 1996), 49; Temmâm Hassân, 1994, 160-161).

² Kehf, 18/28.

“emn” kavramı üzerinden geliştirdiği yorum ortaya konulacak; sonra if‘âl sıygasının sahip olduğu anlamlar nahiv ve Kur’an yorumuna dair eserler üzerinden kronolojik olarak takip edilecek; ayette bunlardan hangilerinin tercih edildiği ve tercihte ne gibi gerekçeler ortaya konulduğu hususları tespit edilecektir. Böylece çalışmanın temel problematiğini oluşturan gramatik çözümlerinin salt dilbilgisel sınırlar içinde kalıp kalmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

1. İbn Cinnî’de “Emn” Kavramı ve Ef‘ale Sıygası

Sözlükte güvende olmak anlamına gelen “emn” (أَمِنَ) kökü, if‘âl babında ve min (من) harf-i ceri ile (أَمِنَ يُؤْمِنُ) kullanıldığında güvende kılmak, korumak anlamlarına gelir (İbn Manzûr, 1990, 13/21). İbn Cinnî fiili tıpkı Kureyş Sûresi’nde yer alan وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ “Onları korkudan emin kıldı.” ifadesinde olduğu gibi if‘âl babında kullanmış ve ‘ulûmu’l-‘arabiyye bilgisinin kişiyi yanlış itikatlardan koruyacağını vurgulamıştır. Bu bağlamda kitabının ilgili babına “Arabiyye Bilgisinin Kişiyi Belirli Dinî İnançlardan Koruduğuna Dair” (بَابُ فِيمَا يُؤْمِنُهُ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْإِعْتِقَادَاتِ الدِّينِيَّةِ) başlığını (İbn Cinnî, 2006, 3/245) veren İbn Cinnî, şu iki husus/başlık üzerinde durmuştur:

- Haberi sıfatların yer aldığı ayetlere ilişkin yorumlar ve teşbih. İbn Cinnî burada cenb, vech, yed, ‘ayn, yemîn, sâk gibi sıfatların zikredildiği ayetleri Arap şiir ve nesrinden örneklerle mecaz olgusu üzerinden açıklamıştır.
- Kehf Sûresi yirmi sekizinci ayette yer alan أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنَّا ذِكْرَنَا ifadesindeki fiilin anlamı ve cebr.

İbn Cinnî أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنَّا ذِكْرَنَا ifadesindeki fiilin anlamında olmak zorunda olduğunu belirtir (İbn Cinnî, 2006, 3/253). Ona göre ayetin¹ anlamı (Kalbini zikrimizden gafil bulduğumuz kimseye itaat etme)

¹ İbn Cinnî’nin if‘âl babını musâdefe anlamında yorumladığı bir başka ayet için bk. (İbn Cinnî, 1986, 1/140).

şeklindedir. İbn Cinnî if'âl babının söz konusu anlamını Eski Arap şiiri ve nesrinden örneklerle açıkladıktan sonra ayeti yanlış bir şekilde yorumlamaktan Allah'a sığındığını ifade etmiştir. Bu bağlamda İbn Cinnî, Amr b. Ma'dikerib'in (ö. 21/641);

والله يا بني سليم لقد قاتلناكم فما أجبنَّاكم، وسألناكم فما أبخلناكم، وهاجبنَّاكم فما أفتحناكم

sözünün (Sizi korkak, cimri veya şiir söylemeyi bilmez kimseler olarak bulmadık.) anlamında olduğunu vurgulamış; Kisâî'den (Kisâî, 1998, 186) (ö. 189/805) nakledildiğini belirttiği دخلتُ بلدةً فأعمرتها (Bir beldeye girdim ve onu mamur buldum.) şeklinde yorumlamıştır. İbn Cinnî'nin yanlış kabul ettiği yorumda if'âl sıygasının hemzesi ta'diye anlamındadır. İbn Cinnî böyle bir yorumda ayetin وَلَا تُطِغْ مَنْ مَنَعْنَا قَلْبَهُ وَصَدَدْنَا غَافِلًا عَنْ ذِكْرِنَا (Kalbini zikrimizden menettiğimiz kimseye itaat etme.) anlamına geleceğini belirtir (İbn Cinnî, 2006, 3/253).

İbn Cinnî görüşünü desteklemek için gramatik bağlam üzerinden de bir yorum geliştirmiştir. Buna göre باءٌ وَأَتَّبِعْ هَوَاهُ ifadesinden sonra gelen أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ifadesinin başında vâv edatının bulunması, iki ifade arasında sebep-müsebbab ilişkisi bulunmadığını göstermektedir. Nitekim Arap dilinde sebep-müsebbab ilişkisinde;

أَعْطَيْتُهُ فَأَخَذَ

سَأَلْتُهُ فَبَدَّلَ

جَذَبْتُهُ فَأَجْذَبَ

gibi ifadelerde görüldüğü üzere fâ (ف) edatı kullanılmaktadır. Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre eğer “kalbini zikrimizden menettiğimiz ve bunun bir sonucu olarak hevasına tabi olan kimse” şeklinde bir anlam kastedilmiş olsaydı وَأَتَّبِعْ هَوَاهُ ifadesinin başında vâv değil fâ edatı kullanılırdı. Bu yüzden de ayetin anlamı, fiil musâdefe anlamında olmak üzere “kalbini zikrimizden gafil bulduğumuz ve hevasına tabi olmuş kimse” şeklindedir. Bir kimsenin kalbinin gafil bulunması ise o kimsenin gafil olduğunu gösterecektir. Dolayısıyla ayetin takdiri “Kalbi zikrimizden gafil ve hevasına tabi olmuş kimseye itaat etme” şeklindedir.

İbn Cinnî ‘ulûmu’l-‘arabiyye bilgisinin söz konusu yorumu ulaşımda büyük önem arz ettiğini belirttikten sonra Ebû Ali künyeli iki âlimin¹ bu konuyu ayrıntılı olarak ele almalarına rağmen musâdefe yorumuna değinmemelerine şaşırıldığını belirtir, Kutrub’un (ö. 210/825)² ise bu konuda övgüyü hak ettiğini ifade eder (İbn Cinnî, 2006, 3/255). İbn Cinnî bir başka eserinde, kalbuhû (قَلْبُهُ) ifadesindeki kalb (قَلْبُهُ) kelimesi merfû ve eġfelenâ (أَغْفَلْنَا) ifadesinde lâm meftûh olmak üzere, ayetin (أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ) şeklinde de kıraat edildiğini zikretmiş ve “İnsanın Allah’ı gafil bulması ne demektir” şeklindeki soruya “bu kıraatte anlam مَنْ ظَنَّنَا غَافِلِينَ عَنْهُ ‘bizi kendisinden gafil zanneden kimse’ şeklindedir” diyerek cevap vermiştir (İbn Cinnî, 1986, 2/28).

İbn Cinnî’nin morfolojik çok anlamlılık üzerinden inşâ ettiği söz konusu yorumunun itikadî çekincelere dayandığı açıktır. Çalışmanın bu kısmında ilgili ayet üzerinden if’âl sıygasının özellikle İbn Cinnî öncesi zikredilen anlamları, önce Kur’an yorumları üzerinden takip edilecek; ardından nahiv³ ve lûgat eserlerindeki değerdirmeler tetkik edilecektir. Böylece söz konusu mezîd sıyganın tarihsel süreçte kaç farklı anlamının ortaya konulduğu tespit edilerek bu anlamların hangi saiklerle dile getirildiği hususu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

¹ Hasâis’in muhakkiki işaret edilen iki ismin Ebû Ali el-Fârisî ile Ebû Ali el-Cübbâi olabileceğini ifade etmektedir. Cübbâi’nin farklı tefsirlerde aktarılan görüşlerinin toplandığı eserde ilgili ayete değinildiği ancak اغفلنا fiiline yer verilmediği görülmektedir. Ebû Ali el-Fârisî’nin kıraatlere dair kitabında, *el-Kitâb* üzerine yazdığı eserinde ve Zeccâc’ın tefsiri üzerine kaleme aldığı tekmilede konuyla ilgili bilgi bulunmamaktadır (Bk. Cübbâi, 2007, 364; Ebû Ali el-Fârisî, 1979; Ebu Ali el-Fârisî, 1990; Ebu Ali el-Fârisî, 2003; İbn Cinnî, 2006, 3/255).

² Kutrub’un, İbn Cinnî’nin adı zikrettiği kitabı *er-Red ale’l-Mulhidîn fi Mûteşâbihî’l-Kur’ân* adlı eseri kaynaklarda zikredilmektedir ancak mahtut veya matbu halde elimizde değildir (Bk. Çelebi, 2002, 26/494-495).

³ Burada nahiv terimi, erken dönem nahiv külliyatında görüldüğü üzere, genel olarak dil ilimleri bütününe işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Nahiv teriminin “Arap dili ilimleri bütünü” şeklindeki geniş anlamı için bk. (Abdulkerim Muhammed el-Es’ad, 1992, 15; Mücellî Muhammed Kerîrî, 2010, 2; Mahmûd Ukkâşe, 2011, 114; Muhammed Hamâse Abdullatîf, 2000, 27).

2. Kehf 28. Ayetteki اَغْفَلْنَا İfadesine Dair İbn Cinnî Öncesi Yorumlar

Kehf Sûresi yirmi sekizinci ayette yer alan وَلَا تُطْع مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا ifadesine ilişkin yorumlar, müelliflerin ölüm tarihleri belirtilmek suretiyle, kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

Tablo:1

[Kalbehu (قلبه) mansûb, mef'ûl bih]		[Kalbuhû (قلبه) merfû, fâil] (Kıraat farklılığı) Genel/ortak anlam: “Kalbi bizi gafil zannetti.”
Ta'diye Genel/ortak anlam: “Kalbini gafil kıldık.”	Musâdefe (Morfolojik çok anlamlılık) Genel/ortak anlam: “Kalbini gafil bulduk.”	
شغلنا قلبه عن ذكرنا Taberî, 310/923		
خلقنا ظلمة الكفر بكفرهم في قلوبهم خذلناهم بكفرهم الذي فعلوا Mâtürîdî, 333/944	وجدنا قلبه غافلا Mâtürîdî, 333/944¹	أغفلنا قلبه عن ذكرنا Mâtürîdî, 333/944²
	صادفنا قلبه غافلا عن ذكرنا İbn Cinnî, 395/1002	
تركنا قلبه وأنسيناه Sa'lebî, 427/1035		
جعلنا قلبه غافلا Mâverdî, 450/1058	وجدناه غافلا Mâverdî, 450/1058	
جعلناه غافلا Tûsî, 460/1067	سمنناه ووجدناه غافلا Tûsî, 460/1067	

¹ Mâtürîdî, bu yorumun Cübbâi'ye ait olduğunu belirtir ve eleştirir (Bk. Mâtürîdî, 2008, 9/49).

² Mâtürîdî, bu yorumun Mutezile'ye ait olduğunu belirtir ve eleştirir (Bk. Mâtürîdî, 2008, 9/49).

جعلنا قلبه غافلا وختمناه تركنا قلبه غُفلا Vâhidî, 468/1076	سميته ووجدته غافلا Vâhidî, 468/1076	
جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان تركنا قلبه لَمْ نُسَمِّهِم بِالذِّكْرِ Zemahşerî, 538/1144	وجدناه غافلا Zemahşerî, 538/1144	أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا Zemahşerî, 538/1144
جعلنا قلبه عن ذكرنا İbn ‘Atıyye, 541/1147		أَهْمَل قَلْبُهُ ذِكْرِنَا وَتَرْكُهُ ظَنَّنَا قَلْبُهُ غَافِلِينَ İbn ‘Atıyye, 541/1147
خَلَقْنَا الْغَفْلَةَ فِي قُلُوبِهِمْ Râzî, 606/1210	وجدنا قلبه غافلا Râzî, 606/1210	
أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عِقَابَهُ لَهُ ‘Ukberî, 616/1219	وجدنا قلبه غافلا ‘Ukberî, 616/1219	وَجَدْنَا قَلْبَهُ مُعْرِضِينَ عَنْهُ أَهْمَل أَمْرِنَا عَنْ تَذَكْرِنَا ‘Ukberî, 616/1219
خَتَمْنَا عَلَى قَلْبِهِ Kurtubî, 671/1273	وجدنا قلبه غافلا Kurtubî, 671/1273	
جَعَلَ اللَّهُ قَلْبَهُ غَافِلًا Ebû Hayyân, 745/1344	وجدناها غافلا Ebû Hayyân, 745/1344	ظَنَّنَا قَلْبُهُ غَافِلِينَ عَنْهُ حَسَبْنَا قَلْبَهُ غَافِلِينَ عَنْهُ Ebû Hayyân, 745/1344

Yorumlarda dikkat çeken ilk husus, Taberî (ö. 310/923) öncesi tefsirlerde أَغْفَلْنَا ifadesinin konu edinilmemesidir. Bu süreçte Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şâfiî (ö. 204/820), Ferrâ (ö. 207/822), San‘ânî (ö. 211/826), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi farklı türden tefsir ve yorumlarda ayet konu edinilmemiş; Mukâtil (ö. 150/767), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Hevârî (ö. 280/893), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi yorumlarda ise ayetteki başka ifadeler yer verilirken أَغْفَلْنَا fiiline değinilmemiştir. Fiili ele alan ilk müfessir olan Taberî, أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا

ifadesini شغلنا قلبه عن ذكرنا şeklinde açıklamış, diğer ihtimallere ve ilgili tartışmalara değinmemiştir. Bu süreçteki müfessirlerin ayetteki ilgili ifadeyi hiç gündeme getirmemeleri, yine Taberî'nin أغلنا قلبه ifadesini شغلناه şeklinde yorumlaması ve bu yorumun küçük farklılıklarla Taberî sonrası tefsirlerin birçoğunda yer alması, if'âl sıygasının en yaygın anlamının ta'diye olduğu düşünülduğünde, söz konusu dönemde fiilin ta'diye anlamında kabul edilmesinde bir sakınca görülmediği şeklinde yorumlanmaya açık gözükmektedir.

Yorumlarda dikkat çeken ikinci husus, söz konusu fiilin Taberî'den sonra da Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) kadar konu edinilmemesidir. Bu süreçte Zeccâc (ö. 311/923), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Kummî (ö. 329/940) gibi tefsirler ayetin sebab-i nüzulü veya ayetteki diğer ifadeler üzerinde durmuşlardır. Fiille ilgili musâdefe anlamına ve ilgili tartışmalara görülebildiği kadarıyla ilk olarak Mâtürîdî değinmiştir. Musâdefe anlamını Cübbâî'nin (ö. 303/916) ¹ bir yorumu olarak aktaran Mâtürîdî, eleştirilerde bulunmuş ve ta'diye anlamını destekleyen deliller ileri sürmüştür. Mâtürîdî'ye göre ayette sözü edilen kimselerin kalpleri küfürleri sebebiyle Allah tarafından gafil kılınmıştır. Ayette zahir olan budur. Dolayısıyla anlam;

ولا تطع من خلقنا ظلمة الكفر بكفرهم في قلوبهم (Küfürleri sebebiyle kalplerinde küfür karanlığını yarattığımız kimselere itaat etme.) ya da

ولا تطع من خذلناهم بكفرهم الذي فعلوا (Küfürleri sebebiyle terk ettiğimiz kimselere itaat etme.) şeklindedir (Mâtürîdî, 2008, 9/49).

Mâtürîdî'ye göre Mutezilî yorumcular ayetin zahir anlamını farklı şekillerde tevil etmişlerdir. Kullanılan ilk yöntem ayete ilişkin farklı bir kıraate başvurmaktır. Bu kıraate göre ifade, kalb (قلبه) kelimesi merfû ve eġfelenâ (أغفلنا) ifadesinde lâm meftûh olmak üzere أغفلنا قلبه (Kalbi bizi

¹ Cübbâî'nin farklı tefsirlerde aktarılan görüşlerinin toplandığı eserde ilgili ayete değinildiği ancak أغلنا fiiline yer verilmediği görülmektedir (Bk. Cübbâî, 2007, 364).

gafil zannetti.) şeklindedir. Dolayısıyla eylemin fâili kalp yani kişinin kendisidir. Mâtürîdî, Mutezile'nin bu yönteme *مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ* ayetinde¹ de başvurduğunu belirttiikten sonra ikinci yöntem olarak *أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ* ifadesinin *وَجَدْنَاهُ غَافِلًا* şeklindeki yorumuna değinir. İf'âl sıygasının musâdefe anlamının dilde mevcut olmasından hareketle geliştirilen bu yorumun Cübbâî'ye ait olduğunu ifade eden Mâtürîdî, hem farklı kıraat üzerinden geliştirilen yorumu hem de musâdefe yorumunu eleştirir. Buna göre farklı kıraatlere yönelmenin bir sınırı yoktur ve böyle bir yaklaşım her ayette farklı bir kıraate yönelmeye kapı açacaktır ki bu kabul edilebilir değildir (Mâtürîdî, 2008, 9/49).

Mâtürîdî, Cübbâî'ye nispet ettiği morfolojik çok anlamlılık temeline dayanan yorumu iki argüman üzerinden eleştirir. Buna göre *أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ* ifadesinin *وَجَدْنَاهُ غَافِلًا* (Gafil bulduğumuz kimse) şeklinde musâdefe anlamında yorumlanması, bununla birlikte başka ayetlerdeki aynı sıygalar için buna başvurulmaması tutarsızdır. Mâtürîdî'nin ikinci argümanına göre ayetteki fiil musâdefe anlamında olsaydı fiilin muhatap zamirine isnad edilmesi ve *وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْتَهُ غَافِلًا* (Gafil bulduğün kimselere itaat etme.) denilmesi gerekirdi. Burada aklî bir karineye başvuran Mâtürîdî, gafil bulunduğu kimselere itaatten nehyedilen Hz. Peygamberin Allah'ın gafil bulunduğu kimseleri bilemeyeceğini; ancak kendisinin gafil bulunduğu kimseleri bileceğini vurgulamaktadır (Mâtürîdî, 2008, 9/49).

Yorumlarda dikkat çeken üçüncü husus, Mâtürîdî'den sonra İbn Cinnî'ye kadar Nehhâs (ö. 338/950), Cessâs (ö. 370/981), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) gibi farklı tefsirlerde söz konusu musâdefe anlamının zikredilmemesidir. Nehhâs, ayetteki diğer ifadeler üzerinde dururken *أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ* ifadesine değinmemiş; Semerkindî de benzer şekilde ayetteki farklı ibareleri açıklamıştır. Bununla birlikte hicrî dördüncü yüzyıl hadis ve tefsir âlimlerinden Ebu Ahmed Muhammed b. Ali el- Kassâb (ö.

¹ Felak, 113/2. İlgili tartışmalar için bk. (İbn 'Atıyye, 2001, 5/639).

360/970[?]), tefsirinde ayette اَغْفَلْنَا denilip غَفَلُوا denilmemesi, bununla birlikte devamında اَتَّبَعْنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ denilip اَتَّبَعْنَا denilmemiş olmasının Kur'an'da bazı fiillerin kullara izafe edilmesinin Allah'ın fiilini ve iradesini yok saymadığının bir delili¹ olduğunu belirtmiştir (Kassâb, 2003, 2/204).

Mâtürîdî'nin Cübbâi'den aktarıp ayrıntılı olarak değindiği ve eleştirdiği; İbn Cinnî'nin ise özel bir başlık altında vurgulayarak savunduğu musâdefe yorumu, İbn Cinnî sonrası tefsirlerde tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak Mâverdi'de (ö. 450/1058) yer almış (Mâverdi, 1995, 3/302) ve devamındaki tefsirlerin büyük çoğunluğunda (Tûsî, 1995, 7/35; Vâhidî, 2009, 13/600; Zemahşerî, 1998, 3/528; İbn 'Atıyye, 2001, 3/512; Râzî, 1981, 21/116; 'Ukberî, 2001/ 2/537; Kurtubî, 2006, 13/259; Ebû Hayyân, 1993, 6/114; Halebî, 1995, 7/475) gerek görüşlerin sıralanması şeklinde gerekse de müdafaa ve muaraza şeklinde yer almıştır. Mâverdi ile birlikte vecihlerden biri olarak zikredilmeye başlanan musâdefe yorumu sonraki dönemde Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi isimler tarafından "Mutezilenin yorumu" olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla nahiv literatüründe sözdizimsel değerlendirmeler arasında yer alan "Bu Mutezilenin/Ehl-i sünnetin irabıdır" (Kaya, 2014/224) şeklindeki tanımlamaların bir benzeri, dilbilimsel çözümlene düzeylerinden biri olan biçim düzeyinde morfolojik açıdan da söz konusu olmaktadır.

Özetle kalbhû (قَلْبُهُ) ifadesindeki kalb kelimesi merfû ve eġfelenâ (اَغْفَلْنَا) ifadesinde lâm meftûh olmak üzere, (اَغْفَلْنَا) şeklindeki kıraat bir kenara bırakılırsa Kehf Sûresi yirmi sekizinci ayetin ilgili bölümüyle ilgili iki temel yorum öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki; Taberî'den itibaren zikredilen, "kalbini gafil kıldığımız kimse" şeklinde özetlenebilecek, şegalnâ kalbehû (شَغَلْنَا قَلْبَهُ), teraknâ kalbehû (تَرَكَنَا قَلْبَهُ), ce'alnâ kalbehû gâfilen (جَعَلْنَا قَلْبَهُ غَافِلًا) gibi yorumlardır. İkincisi ise "kalbini gafil bulduğumuz kimse"

¹ Benzer bir yaklaşım Abdulkâhîr el-Cürcânî'de de görülmektedir. Ona göre Ebû Cehil gibi kimselerin durumuna işaret eden bu ayet Kaderiyye'nin görüşünü iptal etmektedir (Bk. Cürcânî, 2008, 1146).

anlamına gelen, Mâtürîdî'nin Cübbâî'nin görüşü olarak aktarıp eleştirdiği ve İbn Cinnî'nin müstakil bir başlıkta savunduğu vecednâhu gafilen (وجدناه غافلا) yorumudur.

Mâtürîdî birinci yorumu değerlendirirken bikufrihim (بكفرهم) kaydı koyarak Allah'ın söz konusu kimselerin kalplerini zulmette bırakmasının veya onları terk etmesinin kendi küfürleri sebebiyle olduğunu vurgulamıştır. Benzer bir yaklaşım Zemahşerî'de (ö. 538/1144) de görülür. Ona göre أغفلنا قلبه ifadesinin devamındaki واتبع هواه ifadesi, cebr tevehhümünü ortadan kaldırmaktadır. İbn Cinnî ise sözdizimsel bir yorum getirerek أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ifadesinde, واتبع هواه cümlesinin vâv (و) harfiyle atfedilmesinin “gafil kılma” ile “hevaya tabi olma” arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığının bir delili olduğunu savunmakta; morfolojik çok anlamlılık üzerinden geliştirilen musâdefe yorumunun (وجدناه غافلا) çok açık olduğunu, Arap dilinin inceliklerini bilen kimselerin bunu kolaylıkla anlayabileceğini vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere tartışma bilgi değil, yorum farklılığına dayanmaktadır. Nitekim Mâtürîdî dilde if'âl sıygasının musâdefe anlamında bir kullanımı olduğunu reddetmemekte, ayette böyle yorumlanamayacağını savunmaktadır. İbn Cinnî ise tam da burada fâ (ف) edatının kullanılmayışından hareketle “küfürleri sebebiyle” kaydının doğru olmayacağını vurgulayarak sözdizimsel bir temel üzerinden itiraz geliştirmektedir.

Mâtürîdî'nin, musâdefe yorumuna karşı dildeki veya Kur'an'daki bazı if'âl sıygalarının bu anlamda yorumlanıp bazılarının terk edilmesi üzerinden geliştirdiği itiraz eleştiriye açık görünmektedir. Zira mezid sıygaların birden çok anlamı bulunmakta; bu anlamlar belirli fiillerde ve belirli bağlamlarda ortaya çıkabilmektedir. İf'âl bâbının ta'diye, duhûl, musâdefe veya diğer işlevlerinin tüm bağlamlarda geçerli olması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla ayette eġfelnâ (أغفلنا) fiilinin ta'diye veya musâdefe anlamında yorumlanabilmesi dilsel açıdan mümkün gözükmemektedir. Burada yorumcular gerek

semantik, morfolojik veya sözdizimsel nitelikli dil içi karinelere gerekse epistemolojik, tarihsel ve itikâdî olmak üzere dil dışı karinelere dayanarak bir tercihte bulunmaktadırlar. Bu da sözdizimsel veya morfolojik temeller üzerinden geliştirilen yorumların, birden çok ihtimale imkân tanıyan ifadelerde, yorumcuların itikâdî eğilimlerinden bağımsız olmadığını ortaya koymaktadır.

Musâdefe yorumunun -Mâtürîdî ve İbn Cinnî öncesi tefsir kaynaklarında zikredilmemekle birlikte- dilbilimsel temelleri olduğu açıktır. Bunu gerek Mâtürîdî ve İbn Cinnî'nin aktarımlarından gerekse de erken dönem dil kaynaklarında yer alan fe'altu ve ef'altu literatüründen anlamak mümkündür. Dolayısıyla musâdefe yorumunun Mâtürîdî ve İbn Cinnî öncesi lügatlerde ve genel anlamıyla nahiv literatüründe izini sürmek, if'âl babına yüklenen anlamları tespit etmek ve bu anlamlar arasında musâdefenin yerini belirlemek bakımından önemlidir.

3. Ef'ale Sıygasına Dair İbn Cinnî Öncesi Musâdefe Yorumları

İbn Cinnî öncesi telif edilmiş sözlüklerde أَغْفَلَ fiili incelendiğinde Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) fiile "kasten terk etmek" anlamını verdiği görülmektedir. Buna göre أَغْفَلَ تركته غَفْلًا وَأَنْتَ لَهُ ذَاكِرٌ ifadesi أَغْفَلْتَ الشَّيْءَ (غُفْلٌ) kelimesi ise hayrı veya şerri umulmayan metruk şey, رَجُلٌ غُفْلٌ ifadesinde ne olduğu bilinmeyen adam, طَرِيقٌ غُفْلٌ ifadesinde hiçbir izi olmayan yol gibi anlamlara gelmektedir (Halîl b. Ahmed, 1980, 4/419). Terk anlamını Mâtürîdî'nin خَذَلْنَا şeklindeki yorumunda (Mâtürîdî, 2008, 9/48), yine Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا şeklinde görmek mümkündür. Buna göre أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ifadesi, أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ غَفْلًا anlamındadır (Sa'lebî, 2002, 6/166; Vâhidî, 2009, 13/600; Zemahşerî, 1998, 3/528).

Halîl b. Ahmed'in söz konusu açıklamasının Sîbeveyhi'de (ö. 180/796) de yer aldığını söylemek gerekir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'ın "fe'ale ve ef'ale arasındaki anlam farklılıkları" başlığında غَفْلًا ifadesinin صِرْتُ غَافِلًا anlamına geldiğini, أَغْفَلْتُ ifadesinin ise تَرَكْتُ شَيْئًا anlamında olduğunu

belirtmiştir (Sibeveyhi, 1988, 4/61). İbn Düreyd (ö. 321/933) fiili “unutturmak” anlamıyla açıklamış ve أَغْفَلْتُ الشيء ifadesinin اُنْسَيْتُهُ anlamına geldiğini belirtmiştir (İbn Düreyd, 1987, 2/958). Bu anlamı Sa‘lebî tefsirinde zikretmiştir (Sa‘lebî, 2002, 6/166). Ezherî (ö. 370/980) fiilin tesmiye anlamına da değinmiş ve açıklamalarında ilgili ayete de yer vermiştir. Önce, اَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ifadesini İbn Abbas’tan bir rivayetle جعلناه غافلا (Onu gafil kıldık) şeklinde yorumlayan Ezherî, sonra dilde اَغْفَلْتُهُ ifadesinin سَمَيْتُهُ غافلا (Onu gafil olarak adlandırdım) anlamında kullanıldığını ifade etmiştir (Ezherî, 1995. 8/136). Vâhidî tesmiye anlamını musâdefe ile birlikte zikretmiştir (Vâhidî, 2009, 13/600). Burada tesmiye anlamının musâdefe anlamı ile yakınlık arz ettiği söylenmelidir. İbn Fâris’in (ö. 395/1004) ve Cevherî’nin (ö. 400/1009) fiille ilgili açıklamaları Halîl b. Ahmed’in açıklamalarıyla benzerlik arz etmektedir (Cevherî, 1984, 6/1782; İbn Fâris, 1995, 4/386).

İbn Cinnî’nin ayetteki fiilin (اَغْفَلَ) musâdefe anlamında olduğu, Arapça bilgisinin bunu gerektirdiği şeklinde özetlenebilecek yorumunun, kendisine kadar olan dönemde telif edilmiş temel sözlüklerde yer almadığı görülmektedir. Musâdefe anlamına en yakın bilginin Ezherî’deki tesmiye anlamı olduğu görülmektedir.

Nahiv eserlerinde durum sözlüklerdekinden farklıdır. Nitekim ef‘ale sıygasının musâdefe anlamına ilişkin ilk kaydın Sibeveyhi’nin *el-Kitâb*’ı olduğu görülmektedir. Sibeveyhi “feale ve efale arasındaki anlam farklılıkları” başlığında ef‘ale sıygasının sülâsî fiile kattığı birçok anlamdan bahsetmiştir. Sibeveyhi burada zikrettiği cümle örneklerinin çoğunu “yani” (أي) ifadesiyle açıklamıştır. Örneğin اَدْخَلُهُ ifadesi جَعَلُهُ دَاخِلًا (Onu içeri girdirdi.) anlamında (Sibeveyhi, 1988, 4/55), اَفْتَلْتُهُ ifadesi عَرَضْتُهُ لِقَتْلِ (Onu ölüme götürdüm.) manasında (Sibeveyhi, 1988, 4/59) ve اَلَامَ الرَّجُلُ ifadesi ise صَارَ صَاحِبًا لِأَيْمَةٍ (Kınanacak bir özelliğe sahip oldu.) anlamındadır (Sibeveyhi, 1988, 4/59). Ancak Sibeveyhi bu başlık altında verdiği اَسْمَنْتُ وَأَكْرَمْتُ فَارِيطُ ifadesi için bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte Sîrâfî (ö.

368/979), *el-Kitâb* şerhinde atlarla ilgili olan bu ifadenin Araplar arasında وجدته سَمِينًا وكرِيمًا (Bu atı yapılı ve asil buldun, o halde satın al) anlamında kullanıldığını belirtmiştir (Sîrâfî, 2008, 4/440). Dolayısıyla modern dönemde telif edilmiş bazı kitaplarda söz konusu ifadenin musâdefe anlamında olduğuna yönelik değerlendirmeler isabetli gözükmemektedir (Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, 2003, 309). Buna göre ef'ale sıygasıyla ilgili olarak musâdefe anlamının ilk örneğinin Sîbeveyhi'de yer aldığı söylenmelidir. İbn Cinnî, Sîbeveyhi'ye atıfta bulunmamış ancak Amr b. Ma'dikerib'in sözünü ve Kisâi'den aktarılan bir ifadeyi zikretmiştir.

Modern dönem sarf kaynaklarından *el-Müstaksâ fi 'İlmi's-Sarf* adlı eserin yazarı Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, hacimli kitabının “mezid sıygaların manaları (معاني صيغ الزيادة)” başlığında if'âl babı için dokuz meşhur anlam ve bu dokuz anlam dışında on dört yaygın olmayan anlam zikretmiştir (Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, 2003, 305-319). Müellifin erken dönem kaynaklarından itibaren derlediği söz konusu dokuz meşhur anlamın dördüncüsü “bir şeyi belirli bir sıfat üzere bulmak” (مصادفة الشيء على صفة) şeklindedir. Müellifin bu anlam için kullandığı Sîbeveyhi'den sonraki en eski kaynak İbnu's-Sikkît'in (ö. 244/858) *İslâhu'l-Mantık* adlı eseridir. İbn Cinnî'nin musâdefe anlamıyla ilgili olarak naklettiği örneklere de yer veren müellif'n *el-Hasâis*'tan yüz elli yıl kadar önce telif edilmiş *İslâhu'l-Mantık* adlı esere atıf yapması bu noktada önemlidir. İbnu's-Sikkît'e göre صادفْتُهُ مَذْمُومًا ifadesi, (Onu mezmum bir insan olarak buldum.) anlamındadır. Benzer şekilde صادفْتُهُ مُفْحَمًا ifadesi, (Onu şiir söyleyemez buldum.) demektir. İbnu's-Sikkît bu anlamla ilgili olarak Amr b. Ma'dikerib'in Süleym oğulları için söylediği meşhur söze de yer vermiştir (İbnu's-Sikkît, 1987, 249; Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, 2003, 310).

İf'âl bâbının Sîbeveyhi ve İbnu's-Sikkît'te zikredilen musâdefe anlamını, İbn Cinnî'nin Kehf Sûresi yirmi sekizinci ayette geçen أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ ifadesine uyguladığı açıktır. Yine açık olan bir başka husus, bu uygulamanın sebebinin

itikadî çekinceler olduğudur. İbn Cinnî bu durumu, “*Ta‘diye anlamı vermekten Allah’a sığınırım*” şeklinde ifade etmiş ve ‘ulûmu’l-‘arabiyye bilgisi sayesinde bundan korunduğunu (emn) belirtmiştir. *el-Müstaksâ* müellifi, sıyganın bu anlamını erken dönem müelliflerinden İbnu’s-Sikkît’ten naklettikten sonra, İbn Ya‘îş (ö. 643/1245), İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249) ve onun şârihi Radıyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) ile Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi geç dönem kaynaklarından da

أَحْمَدْتُهُ أَيَّ وَجَدْتُهُ مَحْمُودًا (Onu övgüye layık bir kimse olarak buldum.)

أَعْظَمْتُهُ أَيَّ وَجَدْتُهُ عَظِيمًا (Onu ulu bir kimse olarak buldum.)

gibi örneklerle zenginleştirmiş, ayrıca bu kaynaklarda musâdefe yerine kullanılan ilfâ’ (إلفاء) ve vücûd (وُجُود) gibi terimleri de zikretmiştir (İbn Ya‘îş, 2001, 4/439; Esterâbâdî, 1982, 1/83; Ebû Hayyân, 1998, 1/173; Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, 2003, 308-309). Sarf ilmine dair geç dönemde telif edilen diğer kaynaklarda “mezid sıygaların manalarına dair (في معاني صيغ الزوائد)” başlıklı bölümlerde if‘âl babı için dört, dokuz ve on farklı anlam zikredildiği görülmektedir. Ta‘diye anlamının ilk sırada yer aldığı bu listelerde musâdefe anlamının üçüncü ve beşinci sıralarda bulunduğu görülmektedir (Hamlâvî, 1999, 23; ‘Abduh er-Râcihî, 2005, 30; Sâmerî, 2013, 29).

SONUÇ

Arap dilinde if'âl sıygası erken döneme ait kaynaklardan itibaren ele alınmış ve bu sıyganın farklı bağlamlarda fiile kattığı anlamlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Sibeveyhi söz konusu sıyganın farklı kullanımları üzerinde duran ilk müellif olarak ortaya çıkmaktadır. İf'âl sıygasına sahip bir fiilin herhangi bir dilsel bağlamda sözü edilen anlamlardan hangisini taşıdığıнын belirlenmesi ise yorumcuların üzerinde durdukları bir başka önemli husustur. Bu noktada yorumcular, dilsel düzeyde birden fazla çözümlenmeye imkân tanıyan ifadelerde dil içi veya dil dışı karinelere başvurarak görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Söz konusu karinelere morfolojik, sözdizimsel, metinbilimsel, epistemolojik, tarihsel ve itikadî nitelikte olabilmektedir. Bu bağlamda Kehf Sûresi yirmi sekizinci ayette geçen if'âl sıygasına sahip fiilin musâdefe anlamındaki yorumu ilk olarak Mâtürîdî'de zikredilmektedir. Mâtürîdî bu tevili akli bir karine sunarak eleştirmiştir. Konuya özel bir başlık açan İbn Cinnî ise ifadenin devamındaki vâv edatından hareketle sözdizimsel bir gerekçe ortaya koyarak musâdefe yorumunu savunmuş, gafil kılma fiilinin Allah'a isnat edilmesi şeklindeki yorumdan Allah'a sığınacağını belirtmiştir.

Söz konusu ayetin Taberî'ye kadar olan tefsirlerde konu edinilmemesi, yine musâdefe anlamının bu süreçte zikredilmemiş olması dikkat çekicidir. Bu süreçteki müfessirlerin ayetteki ilgili ifadeyi hiç gündeme getirmemeleri, Taberî'nin ta'diye yorumunun küçük farklılıklarla birçok tefsirde yer alması, if'âl sıygasının en yaygın anlamının ta'diye olduğu düşünülürken, söz konusu süreçte fiilin ta'diye anlamında kabul edilmesinde bir sakınca görülmediği yönünde bir yorumu mümkün kılmaktadır. Mâtürîdî'nin eleştirmekle birlikte zikrettiği musâdefe anlamını ayrıntılı olarak ele alan ve savunan ilk isim İbn Cinnî olmuştur. İbn Cinnî sonrasındaki tefsirlerde de bir süre yer almayan bu yorum, Mâverdî ile birlikte vecihlerden biri olarak zikredilmeye başlanmıştır;

sonraki dönemde Râzî ve Ebû Hayyân gibi isimler tarafından “Mutezilenin yorumu” olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla sentaktik açıdan düşünüldüğünde bir i‘râb veçhinin fikrî bir ekole nispet edilerek adlandırılması olgusu, dilbilimsel çözümlene düzeylerinden biri olan biçim düzeyinde de söz konusu olmaktadır. Bu da gerek sentaktik gerekse morfolofik çözümlenmelerin yorumcunun zihinsel arka planından bağımsız olmadığı; epistemolojik, tarihsel, itikadî zeminler üzerinden üretilebildiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla if‘âl sıygasının musâdefe anlamına ilişkin kullanımlara değinen ilk isim Sîbeveyhi’dir. Sîbeveyhi, terime açıkça değinirse de verdiği örnekler gerek *el-Kitâb* şerhlerinde gerekse farklı eserlerde musâdefe anlamı üzerinden yorumlanmıştır. Bu bağlamda if‘âl sıygasının musâdefe anlamını terim olarak zikreden ilk isim İbnu’s-Sikkît olmuştur. İbn Cinnî’nin if‘âl sıygasının Arap dilinde mevcut ve İbnu’s-Sikkît’te mezkûr musâdefe anlamını, Kehf Sûresi yirmi sekizinci ayette geçen اغْفَلْنَا قَلْبَهُ ifadesine uyguladığı açıktır. Yine açık olan bir başka husus, bu uygulamanın sebebinin itikadî çekinceler olduğudur. İbn Cinnî bu durumu fiile ta‘diye anlamı vermekten Allah’a sığındığını belirterek ifade etmiş ve ‘ulûmu’l-‘arabiyye bilgisi sayesinde bundan korunduğunu dile getirmiştir. Ancak aynı ifade, başka yorumcular tarafından yine morfolojik çok anlamlılık olgusundan hareketle ve sıyganın en yaygın işlevi olan ta‘diye anlamı tercih edilerek de yorumlanabilmiştir. Dolayısıyla dilbilimsel çözümlene düzeylerinden biri olan morfolojik düzeyde, tıpkı i‘râb vecihlerinde olduğu gibi, yorum salt dilbilimsel sınırlar içinde kalmamakta; sözdizimsel ve semantik gerekçeler yanında dış bağlama ilişkin epistemolojik ve itikadî gerekçeler de yorum üzerinde belirleyici olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abduh er-Râcihî, A. (2005). *et-Tatbiku's-Sarfî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- Abdulkerîm Muhammed el-Es'ad. (1992). *el-Vasît fî Târîhi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Riyad: Dâru's-Şevâf.
- Abdullatîf Muhammed el-Hatîb. (2003). *el-Müstaksâ fî İmi't-Tasrîf*. Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe.
- Ahmed Muhtâr Ömer. (1998). *'İlmü'd-dilâle*. Kahire: Âlemu'l-Kutub.
- Alevî, Y. (1913). *et-Tirâzu'l-Mutezammin li Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi'l-İ'caz*. Kahire: Matbaatu'l-Muktetaf.
- Antâkî, M. (2005). *Dirâsât fî Fıkhî'l-Luga*. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî.
- Baalbaki, R. M. (1990). *Dictionary of Linguistic Terms*. Beirut: Dar El-İlm Lilmalayin.
- Başkan, Ö. (2003). *Lengüistik Metodu*. İstanbul: Multilingual.
- Câhız, E. (2010). *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ.
- Cevherî, İ. (1984). *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l'İlm li'l-Melâyîn.
- Curcânî, A. (2008). *Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*. thk. Velîd b. Ahmed. Manchester.
- Çelebi, M. "Kutrub". (2002). *TDVİA*. Ankara: TDV Yayınları.
- Ebû Ali el-Fârisî. (1979). *el-Hucce fî'l-Kirâati's-Seb'*. thk. Abdulâl Sâlim. Beyrut: Dâru's-Şurûk.
- Ebu Ali el-Fârisî. (1990). *et-Ta'lîka alâ Kitâbi Sibeveyhi*. thk. 'İvaz b. Hamed. Kahire: Matbaatu'l-Emâne.
- Ebu Ali el-Fârisî. (2003). *el-İğfâl*, thk. Abdullah b. Ömer. Dubai: el-Mecmeu's-Sekâfi.
- Ebû Hayyân, E. (1993). *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebû Hayyân, E. (1998). *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed-Ramazan Abduttevvâb. Kahire: Mektebetu'l-Hancî.

- Esterâbâdî, R. (1982). *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasen vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ezherî, E. (1995). *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Abdulazim Mahmud. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye.
- Grünberg, T. (1970). *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- Grünberg, T. (1999). *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Halebî, S. (1995). *ed-Dürü'l-Masûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Halîl b. Ahmed. (1980). *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerraî. Bağdat.
- Hamlâvî, A. (1999). *Şeze'l-'Arf fî Fenni's-Sarf*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- İbn 'Atiyye, E. (2001). *el-Muharraru'l-Vecîz*. thk. Hânî el-Hâc. Kahire: Dâru't-Tevfikîyye.
- İbn Cinnî, E. (1986). *el-Muhteseb*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf. Dâru Sezgin.
- İbn Cinnî, E. (2006). *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etu'l-'Âmme li Kusûri's-Sekâfe.
- İbn Düreyd. (1987). *Cemheretu'l-Luga*. thk. Ramzi Munir Baalbaki. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- İbn Fâris, E. (1993). *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luga*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetu'l-Maârif.
- İbn Fâris, E. (1995). *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr.
- İbn Manzûr. (1990). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Ya'îş, E. (1973). *Şerhu'l-Mülûkî fi't-Tasrîf*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Halep: el-Mektebetu'l-Arabiyye.
- İbn Ya'îş, E. (2001). *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnu's-Sikkît. (1987). *İslâhu'l-Mantık*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İmer, K.-Kocaman, A.-Özsoy, A. S. (2013). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

- Kassâb, E. (2003). *Nuketü'l-Kur'ân ed-Dâlle ale'l-Beyân*. thk. İbrahim b. Mansûr. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim.
- Kaya, M. (2014). *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Kıran, Z. (1986). *Dilbilim Akımları*. Ankara: Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi.
- Kisâî, A. (1998). *Meâni'l-Kur'ân*. thk. İsa Şehhâte. Kahire: Dâru Kubâ.
- Kurtubî, E. (2006). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Lyons, J. (1980). *İlmu'd-Delâle el-Faslân et-Tâsi' ve'l-Âşir min Kitâbi Mukaddime fî İlmi'l-Lugati'n-Nazarî*. çev. Mecid Abdulhalim el-Mâşita-Halim Huseyn Fâlih-Kâzım Huseyn Bâkır. Basra: Matbaatu Câmiati'l-Basra.
- Mahmûd Ukkâşe. (2011). *et-Tahlîlu'l-lugavî fî dav'i 'ilmi'd-delâle*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât.
- Mâlekî, A. (1996). *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfu'l-Meânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Matbûātu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye.
- Martinet, A. (1998). *İşlevsel Genel Dilbilim*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual.
- Mâtürîdî, E. (2008). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Mâverdî, E. (1995). *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Muhammed Hamâse Abdullatîf. (2000). *en-Nahv ve'd-delâle*. Kahire: Dâru's-Şurûk.
- Muhammed Yûnus Ali. (2006). *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*. Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslamî.
- Murâdî, B. (1992). *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve-Nedim Fâdıl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Mücellî Muhammed Kerîrî. (2010). *Devru'n-Nahv fi't-Tevcîhi'd-Delâli*. Kahire: Câmîiatu'l-Kâhira, Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Doktora Tezi.
- Palmer, F. R. (2011). *Semantik*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitâbiyât.
- Pei, M. (2014). *Ususu İlmi'l-Luga*. çev. Ahmed Muhtar Ömer. Kahire: Âlemu'l-Kutub.
- Raddetullah et-Talhî. (2003). *Delâlet's-Siyâk*. Mekke: Câmîiatu Ummi'l-Kurâ.
- Râzî, F. (1981). *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Russel, B. (2013.) *Anlam ve Doğruluk Üzerine*. çev. Ezgi Ovat. Ankara: İtalik Yayınları.
- Sabbân, E. (2005). *Hâşiyetu's-Sâbbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye.
- Sâkî, F. M. (1977). *Aksâmu'l-Kelâmi'l-Arabî min haysu's-Şekl ve'l-Vazîfe*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- Salâhuddîn Sâlih Haseneyn. (2010). *ed-Delâle ve'n-Nahv*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb.
- Sa'lebî, E. (2002). *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Sâmerrâî, F. (2013). *es-Sarfu'l-Arabî Ahkâm ve Meânî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Sîbeveyhi, E. (1988). *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- Sîrâfî, E. (2008). *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ramazan Abduttevvâb vd. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye.
- Süyûtî, C. (1985). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*. thk. Abdul'âl Sâlim Mukerram. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Şimşek, M. A. (2000). *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*. (2007). thk. Hıdır Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Temâm Hassân. (1994). *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. ed-Dâru'l-Beyzâ.

- Temmmâm Hassân. (2006). *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Kahire: Âlemu'l-Kutub.
- Temmmâm Hassân. (2009). *el-Beyân fi Ravâi'i'l-Kur'ân*. Kahire: Âlemu'l-Kutub.
- Tûsî, E. (1995). *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- 'Ukberî, E. (2001). *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Sa'd Küreyyim. Kahire: Dâru'l-Yakîn.
- Ullmann, S. (2005). *Devru'l-Kelime fi'l-Luga*. çev. Kemâl Bişr. Kahire: Dâru Garîb.
- Vâhidî, E. (2009). *et-Tefsîru'l-Basît*. thk. Muhammed b. Sâlih. Riyad.
- Vardar, B. (1999). *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*. İstanbul: Multilingual.
- Vardar, B. (2001). *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual.
- Vendryes, J. (2014). *el-Luga*. çev. Abdulhamid ed-Devâhili-Muhammed el-Kassâs. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme.
- Zeccâc, E. (1995). *Kitâbu Fe'altu ve Ef'altu*. thk. Ramazan Abduttevvâb. Kahire: Mektebetu's-Sekâfe.
- Zeccâcî, E. (1986). *Hurûfu'l-Meânî*. thk. Ali Tefvik Hamed. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Zemahşerî, E. (1998). *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân.

BÖLÜM 5

“KARANFİLLER VE DOMATES SUYU”NDA DİLSEL İFADELER-MİTİK GÖNDERGELER*

“LINGUISTIC EXPRESSIONS-MYTHICAL REFERENCES IN “KARANFİLLER VE DOMATES SUYU”

Dr. Birsal SAĞIROĞLU*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.10031180>

* Bu makale, 8-9 Temmuz 2023 tarihinde, 1. Uluslararası Konya Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

* Dr. Öğr. Üy. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, birsalsagioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6428-7686.

GİRİŞ

Bu çalışmada Sait Faik Abasıyanık'ın "Karanfiller ve Domates Suyu" adlı öyküsünde dil olgularının ve komplekslerin anlatıcıyla ilişkisi ele alınmıştır. Öyküdeki mitik göndergelerin neler olduğu ve ne anlam taşıdığı C.G. Jung ve Joseph Campbell'dan hareketle tartışılmıştır. Çözümleme için Sait Faik'in "Karanfiller ve Domates Suyu" adlı öyküsü seçilmiştir. Öykü sayısının artması söylemde tekrara neden olacağı ve "Karanfiller ve Domates Suyu" çözümlemede yeterli malzemeyi taşıdığı için Sait Faik'in diğer öyküleri bu çalışmada kullanılmamıştır.

"Karanfiller ve Domates Suyu"nda çalışmak zorundalığıyla doğayla korkunç bir mücadeleye giren, tek gözü kusurlu Mustafa'nın hikâyesi aktarılır. Öyküde dilin kullanımı noktasında bazı tekdüze geçişler dikkat çeker. Hikâye dünyasından bir anlatıcının izlenimlerini aktarırken bu karakteristik yapıyı tekrarladığı ileri sürülebilir. Anlatıcı, olguya dayalı bir dış dünyayı aktardıktan sonra sözde soru cümleleri ya da bağımsız bir içerikle hikâyede gizem yaratır. Sonrasında nesnelere arasındaki karşıtlık ilişkisini kullanarak yerleşik algının karşısında bir tavır alır. Bu tavır kişisel yargı bildiren tümceler, özneye bağlı yüklemelerle ifade eder. Sonrasında bunu somutlaştırmak için bir kişi ya da nesne/nesnelere seçer, bunları "bir aradalık" ve özdeşim ilkesiyle yorumlar. Özdeşim ve bir aradalık ilkesiyle de yer ve zaman ilişkisi kurar.

Bunun yanı sıra anlatıcının izlenimleriyle aktarılan hikâyede Mustafa evrensel/mitik bir figür olarak biz-öteki şeklinde bir ayrımı sembolize eder. C. G. Jung'un da vurguladığı gibi modern dönemde insanın mitsel yönü dikkate alınmaz ve düşsel öyküler eskisi kadar yaratılmaz. Bu nedenle insanlar çok şey kaçırmış olur. Mit, tüm benliği ve bedeniyle dünyaya bağlı insanın bu dünyayı aşması için bir fırsat sunar ve duygu açısından iyileştiricidir (2022b, s. 350). Dolayısıyla modern bireyin kendine dair bilinci yitirdiği, kendisi hakkında hiçbir şey bilmediği ve tüm ilgilerinin mutlak biçimde sekülerleştiği düşünülür ve bu yönüyle modern insanın Orta Çağ insanından ayrıldığı ileri

sürülür (Jung, 2022c, s. 85). Modern dönemin nedensellik ilkesi, bilinçdışının önemli bir kısmını açıklamaya yetmemiştir (Jung, 2021, s. 77). Oysa mitler bilimin ilk biçimleri kabul edilir.

Modern döneme ait olmasına rağmen öykünün mitik göndergeler bakımından zengin olduğu söylenebilir. Yeniden doğuş, arayış, kahraman mitleri ile aslanın, ejderhanın ya da suyun çağrışımsal değeri metne sızmış, bunlar metnin çok katmanlı olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla öykünün sadece mantığa, gerçekliğe hizmet ettiği söylenemez. Özellikle anlatıcının bilinçdışından kamusal alana sızan mitlerin metne zenginlik kattığı ileri sürülebilir.

Bahsi geçen dilsel yapıyı ve mitik dili ortaya çıkarmak için C.G. Jung ve Joseph Campbell'ın teorilerinden yararlanılmıştır. Çalışmanın temel soruları ise şunlardır: Anlatıcı-kamusal alan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda hangi dilsel ifadeyi kullanmıştır, gerçeklikle ilişkisinde nasıl bir tutum takınmıştır? Neyle/kiminle daha uyumludur ya da değildir? Hangi mitolojik değer/figür metinde ön plana çıkmıştır? Öyküdeki tekrarlarının kompleksle ilişkisi var mıdır, kompleksin metinde tezahürü ve telafisi nasıldır?

Jung, insan tepkilerini dikkate alarak bunları sınıflandırır. Bu tepkilerin çağrışım değeriyle de aile ilişkilerin niteliği konusunda bazı kapsayıcı sonuçlara ulaşır. Bu tepki nitelikleri ve içerikleri şöyle sıralanabilir:

- “Eş güdüm: mantıksal bir özellik.
- Alta ve üste sıralama: ev-köy; kasaba-ev, mavi-renkler.
- Karşıtlık
- Kişisel yargı belirten ifadeler
- Basit ve temel ifadeler: Olguya bağlı ifadeler
- Özneye bağlı yüklemeler
- Yer, zaman atamaları: sıcak-yaz; uyku-gece; karanlık-bodrum
- Tanımlamalar

- Bir aradalık
- Özdeşim
- Dilsel çağrışımlar “(2022a, s. 166-167).

Bu niteliklerin edebî bir metinde de kullanılabileceği ve bunlar aracılığıyla metnin kişilerinin dış gerçeklikle ilişkileri bağlamında bazı kapsayıcı sonuçlara ulaşılabileceği düşünülmüştür. Öyküde anlatıcının dilsel ifadeleri kullanma biçimi özne-nesne-gerçeklik ilişkisini açığa çıkarmış, kiminle özdeşleştiği ya da kimden uzaklaştığı ve bunlara karşı nasıl bir tutum geliştirdiği bu ifadelerde somutlaşmıştır.

Benzer şekilde Campbell’dan yararlanılarak bahsi geçen “iyi-kötü” gibi mitolojik ayrımının öyküde ne anlama geldiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Kör Mustafa-diğerler, anlatıcı-diğerleri, korkunç doğa-aslan Mustafa şeklinde farklılaştırmaların sanat aracılığıyla yeniden yaratılan birtakım mitik unsurlar barındırdığı fark edilmiştir. Çünkü mitler Campbell’ın deyimiyle sürekli olarak yeniden yaratılırlar, yaratılmadıkları takdirde eski özelliklerini yitirirler (2023, s. 87). Buna göre Kör Mustafa, kusurları nedeniyle “cennetten kovulmuş” bir figürdür ve doğa da eski güzelliğini, saflığını yitirmiştir. Mustafa aynı zamanda bu “korkunç” doğayla mücadele eden, onu dize getiren, tarım toplumuna ait mitik bir kahramandır. Campbell’ın vurguladığı gibi tarım toplumlarında bir yiyeceğin yetiştirilmesi ya da yeni bir besinin ortaya çıkması “yeniden doğuş”u sembolize eder (2023, s. 138). Mustafa da hikâyede “küçük çam filizleri, yemişlerle” yeni bir hayatı müjdelir (Abasıyanık, 2020, s. 44).

Kör Mustafa doğayla mücadelesinde Pelias’ın karşısına çıkan ve babasının tahtını almaya çalışan İason’a benzetilebilir. İason da dalgaların sarsmadığı güçte biridir. Doğayla mücadele edip onu dize getirmiştir. Toprağı ekip biçmiş, bunun için çok kan akıtmıştır (Hamilton, 2022, s. 93). İkisi de hayat veren bir “şey” bulur, yolculuklarını tamamlar. Böylece Kör Mustafa sıradışı mücadelesiyle hem diğer insanları motive eden

hem de doğaya yeniden hayat veren bir kahramana dönüşür.

Aşağıdaki alt başlıklarda bu genel çerçeve detaylandırılmış, ilk olarak öyküdeki dilsel ifadelerin karakteristik yapısı; sonrasında mitik göndergelerin ne anlama geldiği ve komplekslerin metinde ne şekilde konumlandığı eklettik bir biçimde irdelenmiştir. Böylece öykünün hem söylem düzeyinde hem de kültürel kodlar düzeyinde yinelemeli yapısı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

1. Dilsel İfadenin Değeri

“Karanfiller ve Domates Suyu” anlatısı uzam tasviriyle başlar. Burada, Jung’un deyimiyle olguya bağlı benzeşik ifadelerin ön plana çıktığı söylenebilir (2022a, s. 166). Anlatıcı panoramik bir görüşle/kamera gözüyle uzamı okura aktarır. Hikâye şöyle başlar: *“Küçük bir çam ormanı. Vakit sabah. Arı, sinek, kuş sesi. Bir siyah gözlükten görülen yerde ve ağaçlarda güneş parçaları. Sonra uzak, göğün kendi renginden biraz daha koyu kıyılara giden hudutlu bir deniz...”* (Abasıyanık, 2020, s. 41)

Görüldüğü gibi öyküde hikâyenin dışından gördüklerini olduğu gibi aktaran bir ses vardır. Oktay Yivli’nin belirttiği gibi bu görüş biçiminde anlatıcı izlenimlerini nesnel bir biçimde yansıtma amacı güder. Okur bu nesnel tutumda bir tarafgirlik sezmez, gerçeklik olduğu gibi aktarıldığı için anlatıcının kişisel değerlendirmeleri askıya alınır (2020, s. 97-98). Metnin girişinde anlatıcı ve dış gerçeklik arasında net bir ayırım, net bir sınır ya da mesafe vardır. Özne ve nesnel arasındaki bu mesafe *“İşte böyle bir yerde köyün insanlarını düşünüyorum...”* (Abasıyanık, 2020, s. 166) cümlesiyle kaybolmaya başlar. Bu cümle, Jungcu bağlamda “özneye bağlı yüklemeler ya da tümleyen ifadeler” olarak adlandırılır (2022a, s. 166).

Metnin merkezi, nesnelardan özneye kayar, algı bireyselleşmeye başlar. Dilin rasyonel işlevi, gizem boyutuna kayar: Kimdir bu insanlar, anlatıcı onları niçin

düşünüyor? Bu soruların altında yatan gizem okur tarafından merak edilir. Anlatıcının düşüncü biçimi farklı bir akılcı anlayışla izah edilebilir. Campbell'a göre "akıl, varlığın temelini ve evrenin temel yapısal düzenini bulmakla ilgilidir." (2023, s. 52). Anlatıcı metnin devamında hayata dair öznel ve mantıksal bir çıkarımda bulunur. Bunun Jungcu terminolojide karşılığı "eş güdüm"dür.

Eş güdüm, TDK'de bir niyet doğrultusunda hareket etmek ve bu yolla nesnelere arasında ilişki kurmak, düzen sağlamak şeklinde tanımlanır (1998, s. 735). Jung, kavramı mantıksallıkla ilişkilendirir. Kavram ilgili tanımlarda, akılla nesnelere, kavramları doğrusal olarak aktarma anlamı taşır. Anlatıda eş güdüm, dil düzeyinde tartışılabilir. Öyküde ilk eş güdümsel ilişki kitaplarla-dış dünya arasında kurulur: "Kitaplar, bir zaman bana, insanları lazım geldiğini, insanları sevince tabiatın, tabiatı sevince dünyanın sevileceğini, oradan yaşama sevinci duyulacağını öğretmiştiler" (Abasıyanık, 2020, s. 41). Burada, nesne-doğa, nesne-insan ilişkiler nedenselliğe dayandırılır, kitapla dış dünya arasındaki pragmatik ilişki mantıksal bir çerçevede aktarılır. Cümlelerin devamı "karşıtlık" ve "kişisel yargı" içerir. Anlatıcı insanları artık kitaplardan öğrendiği şekilde algılamıyordur. Kitaplar onu yanıltmıştır. Bütün kurmaca dış gerçeklik noktasında anlatıcuyu hayal kırıklığına uğratmıştır (Abasıyanık, 2020, s. 41).

Nesne/kitap ve insan arasındaki ilişki -önceki cümlelerle kıyaslandığında- zıttır ve bozulmuştur. Özneye bağlı kişisel ifadelerde bireyle dış dünya arasındaki ilişkinin yeni bir anlam kazandığı fark edilir. Bu, "cennet bahçesi" metaforuyla da ilişkilendirilebilir.

Campbell'a göre cennet bahçesi masumiyetin ve bilincin daha sonra haberdar olduğu değişimlerin ilk merkezidir. Burada korku özneyi sarsmaz ancak zamanın içinde bir varlığa dönüşür dönüşmez özne korkuya kapılır. Hayat böylece "itaatsizlik"le başlar (2023, s. 75-77). Gelenekte de bunu Cennet'teki yılan yapar, her şey sabit ve yolundayken ortaya bir elma atar (Campbell, 2023, s. 275). Öyküde yasak meyveyi/kitabı yiyen özne, dış

dünyaya itaatsizlik ederek yeni bir benlik oluşturur. “Ben varım” ifadesi şu ifadelerde belirgindir:

“Beyinin vapurdan iner inmez çantasını kapalı uşaktan öğrenmeyi, sabahleyin altı buçukta tabiatla kavga için sokağa fırlayan adamın çalışmadığını kendi kendime öğrendim. Ama şu sabahleyin altı buçukta tabiatla kavga için sokağa fırlamayan adam, isterse akşama kadar insanları aldatmak için didinsin. Kaç para eder! Gözümde, milyonu olsa da, kalp para ile metelik etmez.” (Abasıyanık, 2020, s. 41).

Anlaşıldığı gibi öznenin topluma bakışında eleştirel ve sert ifadeler dikkat çeker. Böyle yaparak özne, toplumsal düzenle arasına bir mesafe koyar. Bunlardan ilki, kendisi ve dış dünya; diğeri doğayla insan arasındadır. Beynin çantasını kapalı uşak, tabiatla kavga için sokağa fırlayan ya da fırlamayan adam figürleri kentleşme sorunsalı dışında doğa-insan ilişkilerine eleştirel bir tavrı görünür kılar. Jungcu bağlamda ifadeler “yer ve zaman atamaları”yla aktarılır. Böyle ifadeler yaz-sıcak; uyku-gece; karanlık-bodrum katı gibi birbiriyle ilişkili zaman-uzam kategorileridir. Metnin bu dilsel ifadeleri şöyle gruplandırılabilir:

Vapur-vapurdan iner inmez-uşak

Doğa-sabah altı-sokağa fırlayan adam

Doğa-sabah altı-sokağa fırla[ma]yan adam

Anlatıcı doğa ve insan üzerinde tahakküm kuran[ları] aynı zamanda “bir aradalık” ilişkisi içinde okura sunar. Jung’a göre bireyin hazzı, yaşamsal doyumunu sadece nesnelere üzerinden tanımlaması onu mutsuzluğa iter, yaşamdan alınan zevk aynı oranda azalır. Nesnelere ele geçirme isteği geçicidir, bu nedenle de yaşamsal duyarlılığı azaltır (2022b s. 377). Bu, Aydınlanma Dönemi ve sonrasında kentleşmenin, doğaya bakışın evrensel bir ifadesi olarak görülebilir. Campbell’ın vurguladığı gibi 19. yüzyılda doğa mahkûm edilmiştir. Ritüeller değişmiş, doğayla bütünlük kurma girişimi yerine onu kontrol etme fikri ortaya çıkmıştır. Hâlbuki önceki ritüeller doğayı yok etmek ya da kontrol etmek değil, onunla uyumlu olma

isteği taşır. Doğanın kötü olduğu düşünülürken onunla bir uyum yakalanmaz, doğa kontrol edilmeye çalışılır. Bu gerilimle de insan doğadan ayrı düşer (2023, s. 44).

Sınıf farklarına ve doğanın yok edilmesine tanık olan öznenin ifadeleri, hem Jungcu bağlamda -çağrışımsal ve dilsel ifadelerde- hem de sosyolojik mitolojik bağlamda değerlendirilebilecek içeriklerdir. Sözlü kültürün bütüncül dünyası yerine ayrıma dayalı rasyonel bir dünya vardır. Bu dünyada insan kaynağından uzaklaştığı için bütüncül düşünmek yerine gerçekliği sınıflandırmış, birbiriyle ilişkilendirmiştir. Bu noktadan bakıldığında özne, bu rasyonel dünyanın lanetlisidir ve onun karşısında durur. Öznenin yeni dünya algısında nesnelere/kişiler yeni bir kimlik kazanır. Sevdiği ya da sevmediği kişiler noktasında anlatıcı, nettir ve bunun için bir prototip çizer: Kör Mustafa. Anlatıcı, kişisel yargı bildiren ifadeler ve özneye bağlı eylemlerle dış dünyayla arasına mesafe koyar, bunun altını duygusal olarak birçok kez çizer.

Hikâye ilerledikçe kahramanlaştırılan Mustafa'nın niteliklerinin birbirine yakın bir söylemle tekrarlandığı fark edilir. Şöyle ki anlatının devamında ilk olarak olguya dayalı ifadelerle karakterlerden biri tanıtılır: *"Köyde ona "Kör Mustafa" derlerdi. Bir gözü sola doğru biraz kaymıştı. Sağ tarafının beyazı ile gözkapığı arasına ciğer kırmızısı bir et parçası oturmuştu."* (Abasıyanık, 2020, s.42). Sonrasında anlatıya gizem katan ve sözde soru cümlelerinden oluşan kişisel yargı bildiren cümleler vardır: *"Böyle mi doğmuştur? Yoksa çocukken bir şey mi batmıştır?.."* (Abasıyanık, 2020, s. 42). Karşıtlık niteliğiyle de iki göz arasındaki fark aktarılır:

"Bu arızalı göz, öteki gözden daha parlaktır, daha siyah, daha canlı, daha zekidir. Bana bir kamburu hatırlatıyor bu göz; tuhaf değil mi? Bir kambur insan çirkindir ama bütün kamburlar iyi yürekli, sevimli insanlardır. Arkadaş canlısıdırlar, şendirler. Ne severim kamburları! İşte Kör Mustafa'nın bu gözü de bir kambur insanın ruh haletini içine sindirmiş, şıkır şıkır, pırl pırl, sevimli, çapkın, canlı bir gözdür. Öteki

doğru dürüst göz, onun yanında mahcup, sönük, tatsız tuzsuz, pek de kibirlidir” (Abasıyanık, 2020, s. 42).

Görüldüğü gibi anlatıcı, metinde başka bir itaatsizliği gözler önüne serer. Toplum-birey ilişkisine yönelik eleştiri bu bölümde şekle kayar, Mustafa'nın gözü ya da kamburluk bir metafor işlevi görerek “başkalık”ı meşrulaştırır.

Sigmund Freud'un belirttiği gibi özne tek bir modelin, grubun bir parçası değildir, yakınlık kurduğu çok sayıda değişken sayesinde kendi için yeni bir kimlik inşa eder. Bunlar sayesinde de kamusal alandan kopmaz. Kamusal alan öznenin ideallerini yansıtır (2018, s. 169). Öyküde anlatıcı, bu farklılaşmayı hem dil düzeyinde hem de Mustafa'yla özdeşim yoluyla açığa çıkarır. Dil düzeyinde, kelimeler arasındaki ilişkilerin bir aradalığı ve özdeşim değerlerinin yakınlığıyla gözler önüne serer, böylece Jung'un ifade ettiği gibi ilişkilerin arkasındaki olgular açığa çıkmış olur (2022a, s. 171). Bu çağrışımsal olgular şöyle sınıflandırılabilir:

Bir aradalık: arızalı göz, kamburluk

Özdeşim: parlak, siyah, canlı, zeki, iyi yürekli, sevimli

Bir aradalık: öteki göz, güzellik

Özdeşim: mahcup, sönük, tatsız tuzsuz, kibirli

Daha önce de ifade edildiği gibi bu karakteristik yapı öykünün bütününde sabittir. Anlatıcının gerçekliği yorumlama biçimi, dilsel ifadede yinelemeleri görünür kılmış, metnin sonuna kadar da bu yapı korunmuştur. Beri taraftan bu yapının birtakım kültürel kodlar barındırdığı gözlemlenmiştir. Kamusal alanı yorumlayan anlatıcının söylemine bazı mitik öyküler, nesnelere de sızar.

2. Mitik Göndergeler

Metinde bir nesneyi sadece seyreden değil onu yargılayan, taraf tutan, reddeden bir anlatıcı vardır. Campbell'a göre bir estetik algının formülü -söz gelimi James Joyce için- hayatın bir nesneye sahip olup olmamasıyla ilişkilendirilebilir. Estetik algı, kişiyi bir nesneye sahip olmaya yönelttiğinde pornografi ortaya

çıkarmaya, nesneyi eleştirmeye ve reddetmeye yönelttiğinde didaktik dolayısıyla “sosyal eleştiri” belirir (2023, s. 276). “*Karanfiller ve Domates Suyu*”nda biz ve öteki şeklinde iki ayrı yön, iki ayrı eleştirel tutum ortaya çıkar. Bu tutum aynı zamanda, “iyi-kötü etik”i şeklinde mitolojik bir prototipin tekrarı olarak da değerlendirilebilir. Anlatıcı burada bakış açısını toplumdan figüre kaydırır ve bunu yaparken mitik göndermeleri görünür kılar.

Bu ifade biçimleri içgüdüsel koşullarla ilişkilendirilir. Dolayısıyla mantıksal bir temele dayandırılmaz ya da mantıksal savlarla yok edilemezler ve bunlar dünya kurulduğundan beri de varlıklarını sürdürürler (Jung, 2022b, s. 407). Campbell’a göre mitlerin devamlılığı için yeniden yaratılmaları gerekir. Onlar, her türlü sanatsal faaliyetin içinde tespit edilebilir. Çünkü mitler kültürel kodların taşıyıcılığını yapar ve dış gerçekliğe entegre olmama durumunda yok olurlar (2023, s. 87).

“*Karanfiller ve Domates Suyu*”nda da iyi-kötü etiği yeniden ortaya çıkar ve önceki bölümlerde olduğu gibi yerleşik algının dışındadır. Hikâye boyunca tema aynı olmasına rağmen içerik görece değişir. Mustafa anlatıcı için biçim olarak “cennetinden kovulmuş” bir figürdür. Arızalı olan göz “kamburluk”la ilişkilendirilerek yüceltilir, böylece anlatıcı; mükemmelliği, güzellik algısını askıya alır ve bu algıyı yeniler. Mircea Eliade’in ifadesiyle kayıp cennet, mükemmel insan imgesi modern zamanlarda dünyevileşmiş, gerilemiş ve maskelenmiş bir biçimde varlığını yarı bilinçli bir akış içinde bulmaktadır (2022, s. 27) ve kurulu bir düzenin yıkımı, arketipik bir imgenin ortadan kalkması, kaosa, biçim öncesine bir gerilemedir. Bütün bu ifadeler bir düzenin ortadan kaldırılmasını yeniden kaotik bir hâle gelmeye işaret etmektedir (Eliade, 2022, s. 49).

Anlatıcı da bu kaotik biçime yeniden adlandırarak ona değer katmaktadır. Jung’un belirttiği gibi anlamsızlık yaşamı engellediği için bir hastalıktan farkı yoktur, her şeyi katlanılır kılan ise anlamdır (2022b, s. 393). “Arıza”ları nedeniyle Mustafa, kamusal alanın yerleşik

güzellik algısının dışına çıkarılmış, güzellik algısı parçalanmıştır. Bu sayede de bir gerilemeye, kaosa neden olmuştur. Ne var ki kaos, anlatıcının aynı zamanda yeni anlam arayışıdır.

Diğer kaotik yapı insan-doğa ilişkisinde göze çarpar. Yer ve zaman tanımlarıyla birlikte özneye bağlı yüklem ve kişisel ifadeler doğa-insan arasındaki çekişmeyi gözler önüne serer:

“Kör Mustafa nasıl becerdi bilmem... Denize diklemesine inen bu çalılığın bir kısmını ne pahasına ayıkladı, biliyor musunuz; tırnakları pahasına. O çalı çirpının sere serpe geliştiği, bu denizlere diklemesine inen toprak öyle taşlık, öyle taşlıktı ki... Sonra Mustafa gündüzleri başka yerde çalışmak mecburiyetinde idi. Akşam olunca çalıların arasına sakladığı kazmasını alıyor, gün ağarınca kadar söküyor, koparıyor, kazıyordu. Kazdıkça kaya, kazdıkça taş. Bütün bir yaz, bütün bir kış, orman memurunun tazyiki, çalı, palamut, defne, kocayemiş, diken, ot, kök ona karşı koydular. Bu korkunç mücadeleye üç evlek toprak için Mustafa'dan başka bizim köyde kimse girişemezdi.” (Abasıyanık, 2020, s. 43).

Kör Mustafa doğayla mücadele etmek için insanüstü bir çaba harcar. Burada sorulacak temel sorulardan biri şudur: Doğa öyküde yozlaşmış olarak mı yoksa ilahi bir uzam olarak mı algılanmalıdır? Campbell'a göre Cennetten Kovulma mitinde doğa yozlaşmış olarak algılandığında tüm dünya yozlaşmıştır. Mitolojinin doğayı cennetten kovulmuş olarak mı yoksa Tanrısallığın bir yansıması olarak mı gösterdiği, farklı bir medeniyet ve bütünüyle farklı bir yaşam biçimini ortaya çıkarır (2023, s. 134). Hikâyede Mustafa, yozlaşmış doğayı ehlileştiren mitik bir figür olarak görülebilir. Görmeyen gözyle tırnakları pahasına taşlık toprağı kazmayla ehlileştirir. Bu “korkunç mücadele”de ona karşı koyan dikenler, otlar, kökler ve mevsimler vardır. Anlaşıldığı gibi Mustafa, tarım toplumunun bir temsilcisi olarak doğayla mücadele etmek ve ona tahakküm etmekle meşguldür, öykü bu noktadan

değerlendirildiğinde ilahi doğa fikrinden uzak kabul edilebilir. Eliade'ın deyimiyle modern toplumda doğa karşısındaki tepkilerin birliğinden söz edilemez. İnsanın var oluşu bir tarihsellik içindedir, somut ve hakikidir (2022, s. 41-42). Metnin devamında bu ikilik daha nettir. Güçlü ve pes etmeyen bir doğa ile aynı özelliklere sahip insan arasındaki mücadelenin kazananı Mustafa'dır, Mustafa doğayı yenmiş, yıkmıştır.

İnsanlar avcı toplayıcılıktan yerleşik hayata geçtikçe büyük bir dönüşüm yaşanır. Bir avcı her zaman dışarıya, hayvana doğru yönlendirilirken tarım kültüründe yiyeceğin yetiştirilmesi, tohum ekilmesi ve yeni bir bitkinin çıkması içe yöneliktir. Tarım kültürlerinde ölüm, yeni bir hayatın başlangıcı kabul edilir. Bir bitki kesildiğinde yerine yenisi çıkar ancak avcı-toplayıcı kültürde hayvan öldüğünde bu onun sonu olur (Campbell, 2023, s. 138).

Hikâye ilerlediğinde bahsi geçen dönüşüm yaşanır. Mücadele kazanılmış, doğa yeni bir hayatı müjdelemiştir. Toprağa ekilenler bir sonbahar sabahı ortaya çıkmıştır. Hepsi tazedir, körpedir ve yemişlerle süslüdür (Abasıyanık, 2020, s. 44). Anlatıcı metnin sonunda insanlığa ürün vermesi

karşılığında tahrip edilen doğanın hediyelerinden söz eder. Doğayla mücadele edilmiş, doğa öldürülmüş fakat yiyeceğe/besine dönüşmüştür. Doğanın "ölümü" aynı zamanda hayatın devamı şeklinde bir döngüyü hatırlatır. Campbell'in ifadesiyle "Günümüzün hâkim motifi kazananın her şeyi almasıdır" (2023, s. 145). Öyküde de kurban edilen doğa kazanan ve her şeyi alan insandır:

"Bugünlerde bir gün nişanlınız size koyu al renkli karanfiller gönderecektir. Dikkat edin, belki Mustafa'nunkilerdir. Küçük beyler! Domatesler göreceksiniz çarşıda. Elmalar, ferik elmaları gibi kokulu, şekerli, tatlıdır. Keserseniz içinde çekirdekleri altın gibi parlar. Belki de lokantada bir gün şişelere doldurulmuş bir domates suyu içersiniz ve tadını fevkalade bulursunuz." (Abasıyanık, 2020, s. 45).

O, bu mücadelesiyle Pelias'ın karşısına çıkan ve babasının tahtını almaya çalışan İason'ı hatırlatır:

“Kaya bitip de yumuşak, esmer pembe bir funda toprağı bir karış meydana çıkınca bir meşe palamudunun korkunç yılan 41 gibi kökü önüne çıkardı. Onu söküncü orman memurunu karşısında bulurdu. O gidince zehirli bir diken başparmağını şişirirdi. Kazma körlenir, kürek bulamaz, taş yar gibi yığılırdı. İnsan büyüklüğünde bir kaya yumuşak toprağın üstünde, altındaki bir insan büyüklüğünde cüssesini hiç belli etmeden yosunlu yüzüyle dikilir. Omuzları, tırnakları, ayakları, göğsü, sırtı, bütün kuvveti ile dayanır, onu yener, yıkarı. Kazma iş görmediğı zaman yumruğı, yumruğı yetmediğı zaman parmakları, parmakları kalın geldiğı zaman tırnakları ile toprağı tirmalardı...” (Hamilton, 2022, s. 43).

İason da çarpışmanın yapılacağı tarlaya gider, onun bu mücadelesi sıradışıdır. İki boğayı öldüren İason'un burnu bile kanamamıştır. İlahi özelliklere sahiptir, korkusuzdur. Her yer kan içindedir. Onları yakalar ve tarlayı sürmeye koyulur (Hamilton, 2022, s. 93). Anlaşıldığı gibi Kör Mustafa ile İason arasında benzerlikler çarpıcıdır. Mitik bir hikâyenin ya da kahramanın öyküde yeniden hayat bulduğu söylenebilir.

Mitik kahraman olarak Kör Mustafa, David Adams Leeming'e göre erginleme evresindedir. Bu dönemde yabancı hayvanlarla ya da devlerle mücadele şeklinde ifade edilir. Bu aşamayı geçmek için bir desteğe ihtiyacı olur ve son aşamada kahraman kefareti ödeyerek ölümsüzlüğe yani cennete kavuşur (2020, s. 23-25). Kahraman ya Mustafa gibi fiziksel bir eylemle kahramanlık gösterir ya da anlatıcıda olduğu gibi ruhsal bir deneyimden sonra geri döner. Kör Mustafa yukarıdaki bölümde de anlaşıldığı gibi, hayat veren bir şeyi/bir besini bulur, anlatıcı ise göz ardı edilen emeği dolayısıyla kayıp bir şeyi Mustafa üzerinden gözler önüne serer:

“Onu gördüm mü toparlanıyor; hayret, sevgi ve saygı ile bakıyorum. Koca yaylamızın üzerinde böyle

milyonlarca insan bulunduğunu düşünüyorum. Yine dünya yuvarlağı üzerinde böyle milyonlarca insanın tırnakları, nasırları, çirkinlikleri, tek gözleri, tek kollarıyla bir ejderha ile kavga etmek için bekleştiklerini düşünüyorum (Abasıyanık, 2020, s. 44).”

Hem anlatıcı hem de Mustafa alışılmış şartların dışındadır, ilki psikolojik/ahlaki boyutta diğeri eylem boyutunda okura yeni bir bakış açısı kazandırır. Moyers’e göre bu bir yolculuktur ve bunu gerçekleştirmek için alışık olunan konforlu alan bırakılmalıdır (2023, s. 166). Feragat olmadan ödül olmayacaktır ve bu ödül tüm insanlık adına olmalıdır (Campbell, 2023, s. 167-168). Buna göre anlatıcı, yaşadığı dünyanın ilk olarak uzağındadır, yukarıdaki ifadelerde de anlaşıldığı gibi, metnin sonunda Mustafa gibi milyonlarca insan olduğunu düşünür. Dolayısıyla gerçeklikle arasına bir mesafe koyarak ondan feragat eder, Mustafa’nın mücadelesine tanık olduktan sonra aradığı “şey”e kavuşur. İzleyici olarak Mustafa’nın başarısına katılır, yatıştır. Moyers’e göre kahramanlık hikâyesini izlemek, bir tür yatıştırıcılık sağlar. Bunun nedeni ise modern toplumda insanın kamusal alana yabancılaşmasıdır. Derinlerde bir yerde duyulan özlemi dile getiren bir kahramana ihtiyaç duyulur (2023, s. 173). Diğer taraftan Mustafa fiziksel gücünden feragat ederek insanlar için doğayı ehlileştirir ve onu insanlığın hizmetine sunar. Bu tipik bir ayrılış-zafer-dönüş hikâyesidir.

Mustafa’nın hikâyesinde onu ön plana çıkaran, yeniden fark edilir olmasını sağlayan ikincil kahraman ise anlatıcıdır. Campbell’a göre bu ikincil kahraman geleneği yeniden yorumlar, onu günümüzün canlı bir deneyimi olarak geçerli hâle getirir (2023, s. 184). Sürekli tekrarlanan mitolojik kahraman arketipinde kahraman yeni bir çağın, yeni bir şehrin ya da yeni bir yaşam biçiminin kurucusudur. Bu, eski bir hikâye olan ruhsal arayışın hikâyesidir (Campbell, 2023, s. 178). Anlatıcının modern çağın sorunlarına, sosyal ilişkilerine yeni bir bakış açısı kazandırarak unutulmuş olanı hatırlatmaya çalıştığı

söylenbilir. İnsanlara motive edecek bir kahramanı gözler önüne serer.

Kahramanlık miti, kahramanın ilahlaştırılmasıyla zirvesine ulaşır. Bu bakış açısında kahraman ilahlaştırılarak yüceltilir (Freud, 2018, s. 178). Hikâyede anlatıcı, ikincil bir kahraman olarak gündelik yaşamın içinde kaybolmuş, kusurları olan fakat “güçlü” bir figürün doğaya üstünlük kurma mücadelesini gözler önüne serer. Doğaya kafa tutan Kör Mustafa, tabiatla sınavını verir ve zafer kazandıktan sonra insanlık için bir iyilik yapmış olur. Mustafa, tanrıların ölmek için içtiği lezzette domates sularını halka sunmuştur (Abasıyanık, 2020, s. 45).

Anlaşıldığı gibi anlatıcı, iyinin kötüyü sınavını tabiata ve mitolojiye ait imgeler üzerinden aktarmaya çalışır, insani hedeflere ulaşmak için doğadan faydalanan kusurlu insan “kör gözü hiddetten ala bulandığı günler”de bile aslan gibi kavgaya tutuşur: “*Bu kavga Romalı esirlerin arslanla dövüşmesinden şu itibarla farklı idi ki Romalı esir arslana bir çeyrek saat içinde yeniliyordu.*” (Abasıyanık, 2020, s. 44). Freud’a göre bir ego, bir başka egoda birtakım benzerlikler algılar, bu benzerlikler aracılığıyla da bir özdeşim kurar. Böylece bir nesneyle/kişiyle duygusal bağ yakalar (2018, s. 145). Burada, anlatıcı için bir ideali temsil eden Mustafa aynı zamanda dış dünyanın anlatıcı üzerindeki kötü etkisini telafi etmeye yarayan motivasyon kaynağıdır. Onu gördüğü zaman sevgi ve saygıyla bakıp böyle bir mücadele içinde olan “milyonlarca” insan olduğunu düşünür. Dolayısıyla Mustafa doğayı insanlar için değiştirip dönüştürürken anlatıcı da bu mücadeleye tanıklık ederek yaşamla bağını devam ettirir.

Öyküde dikkat çeken diğer motif “ejderha”dır. Doğa ejderha, Mustafa ise aslandır (Abasıyanık, 2020, s. 44). Ejderha kişiyi içeri kilitleyen, onun kendi varoluş mücadelesini sekteye uğratan unsur anlamı taşır. Psikolojik olarak da kişinin kendi egosuna olan bağlılığını sembolize eder. (Campbell, 2023, s. 193-194). Öyküde ejderha Mustafa’nın var oluş mücadelesine zarar veren unsuru karşılar ve bu unsur tabiattır. Mustafa, İason gibi,

doğayla tutuştuğu korkunç kavgadan başarılı ayrılır. “Tabiat denilen canavarı yenmek” gerekiyordur (Abasıyanık, 2020, s. 44) ve Mustafa “ejderhadan” küçük çam ağaçları, al renkli karanfiller, domatesler, elmalar elde ederek onu alt etmiştir. Beri taraftan ejderha-aslan mücadelesi dönüşüm/değişim sembolizasyonu ile da açıklanabilir.

Üçlü dönüşüm sembolizasyonunda deve, zorunluluklar barındıran çocukluk dönemini; aslan ise gençlik dönemini ve bu dönemdeki kendini keşfetme ve dönüşüm sürecini karşılar. Aslan evresinde kurallar zorunluluk taşımaz, iradeye bağlıdır. Deve ağır yükü taşıyamadığı zaman çöle kaçar, çölde bir aslana dönüşür. Aslanın görevi de bir ejderhayı öldürmektir. Ejderha yenildiğinde aslan kendi doğasından dışarı çıkan bir çocuğa dönüşür (Campbell, 2023, s. 200). Görüldüğü gibi bu üçlü dönüşüm, öyküde kullanılmıştır. Korkunç doğayla mücadele birkaç evlek toprak elde etmek içindir. Mustafa bunu yapmak zorundadır: “*Mustafa güzleri başka yerde çalışmak mecburiyetinde*”dir (Abasıyanık, 2020, s. 43). Bu zorundalıkta kendisini engelleyen taşlık toprağa kafa tutar, ejderhayı yani doğayı yener ve aslana dönüşür. Doğaya karşı gücü elinde tutan kahraman figürü olur.

Bunun yanı sıra ejderha Batılı anlamda “hırsı” temsil eder. Batılı hikâyelerde her şeyi toplayıp kendine saklamaya çalışır. Söz gelimi, bu anlatılarda ejderha, mağarasında yığın yığın altın ya da tusak genç bir kız gizler. Hiçbir hayat belirtisi taşımaz ve verdiği hiçbir şey yoktur. Ancak Doğulu hikâyelerde ejderha bataklıkla çevrili toprakların canlılığını temsil eder, suyun bereketini getiririr (Campbell, 2023, s. 195). Batılı insan dünyanın anlamını tamamlama gereksinimi içindeyken Doğulu’nun kendisi bu düşüncenin somutlaşmış hâlidir (Jung, 2022b, s. 367). Bu açıdan değerlendirildiğinde ise ejderhanın Doğulu bir imgeyi temsil ettiği söylenebilir. Şöyle ki Mustafa sadece kendisi için çalışmaz ya da hiçbir şeyi gizlemez. Buna karşılık Doğulu anlatılarda olduğu gibi zehirli dikenlere, yılan gibi köklere ya da yar gibi yığılan

taşlara rağmen doğaya yaşam verir. Suyu da bulacaktır, anlatıcıyla arasında şu diyalog geçer:

-Aslan Mustafa, dedim. Su buldun mu, su?

-Deniz kıyısında eski bir kuyu vardı. Tuzlu bir parça, ama idare edeceğiz. Şuraya bir sarnıç kazabilsem... (Abasıyanık, 2020, s. 44).

Öyküde ele alınacak diğer mesele “kompleksler”dir. Jung’a göre sanat eserinin izlerinin komplekslerde aranması akla yatkın görünür. Çünkü sanatçının psikolojisinin izleri zaman zaman eserlerine yansiyabilir. Bu bakış, onun malzeme seçişini ya da bu malzemeye biçim vermesini etkiler (2021, s. 134).

Bir şeyin altı çizilmemişse, o şey bilince girmez, karanlığa gömülür. Çizilmişse bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kompleksin belirleyici özellikleri kendini gösterir. Şöyle ki bir duygu baş gösterdiğinde ya da konuşmaya başladığında kaçınılmaz bir şekilde kafiye yapma dürtüsü ya da ses tekrarları ortaya çıkabilir (Jung, 2022a, s. 172). Egodaki bir şey ego idealiyle çakıştığı zaman bu hoşnutsuzluklar ortaya çıkmazken ikisi arasındaki gerilim komplekslerin bir dışavurumu olarak anlaşılabilir (Freud, 2018, s. 172). Söz gelimi, uyarıcılar bilinçli bir komplekse dokunduğunda kişi daha derin bir nefes alıyormuş gibi olur. Ancak uyarıcı bilinçdışı bir komplekse çarptığında kişinin sanki göğüs kasları kasılır, solunumu kısıtlanır ve kişi ketlenmiş gibi hareket eder (Jung, 2022a, s. 173). İnsan bilineni duyularıyla deneyimlerken sezgiler gizli şeylere işaret eder. Bilinçli hâle gelseler bile bilerek saklanırlar ve gizemli, tekinsiz ve yanıltıcı olabilirler (Jung, 2021, s. 127).

Jung’un bu çıkarımlarında nihai hedef, fiziksel ya da psişik düzeyde kompleksin varlığını ispatlamaktır. Bundan hareketle “Karanfiller ve Domates Suyu”nda özellikle anlatıcı özelinde birtakım sonuçlara ulaşılabilir. Metinde anlatıcıya ait duygusal olarak baskın konumda olan bazı vurgular dikkat çeker. Anlatıcının bunları söylerken bilinçli olduğu da söylenebilir ve bu vurgular onu rahatsız eden, hassas olduğu konulara ait “ahlaki

kompleks” olarak tanımlanabilir. Şöyle ki bu hassasiyetlerin ilki kitaplarla ilgilidir (Abasıyanık, 2020, s. 41). Burada anlatıcı “bir zaman” inandığı ve güvendiği içeriklerle olan ilişkisinin çelişik tarafını gözler önüne serer. “Kitap” ilk olarak özneyi baskı altında tutan uyarıcı bir nesnedir. Onlar sayesinde insanı, doğayı ve dünyayı sevebileceğine inanmıştır. Ne var ki bu duygu yüklü nesne artık anlatıcıyı rahatsız ediyordur ve onda şüpheye yol açmıştır: İnsanları kitapların öğrettiği şekilde sevmiyordur. Nesne, anlatıcının içinde bir “gedik” açar ve anlatıcıyı tahakkümü altına alır: Kitaplar onu kandırmıştır. Anlatıcı, Jung’un deyimiyle ilkelerde olduğu gibi kendisini yabancılaşmış ve ruhlarından birini kaybetmiş hissine kapılmıştır. İlkel iblis tarafından ele geçirilmiştir, bunu tekrar kazanmak için ayinler düzenlemiştir (2022a, s. 175).

Öyküde anlatıcı kitaplarla dış gerçekliği anlamak noktasında hayal kırıklığına uğrar ve kamusal alanla ilişkisini yeniden oluşturmak için “normal” olanı dışlar, doğrudan doğruya kendi gözlemlerini takip eder. Jung’a göre normal olan, yazılı olmayan bir sözleşmenin ürünüdür ve tüm epistemolojik sonuçların örtük şekilde gönderme yaptığı bir şeydir. Bu nedenle de her yerde var olmasına rağmen aslında yoktur (2022c, s. 116). Söz gelimi, beyinin çantasını kapamış uşak, tabiatla mücadele etmeyen insan figürüyle “kimi sevdi[ğini], kime saygı duydu[ğunu] biliyor[dur]” (Abasıyanık, 2020, s. 42). Onu rahatsız eden normal ama edilgen kişiler/nesnelere dolayısıyla “iblisler” dünyası ona yabancıdır. Normal ve edilgen olma hâli Jung’un ifadesiyle bir şeyi durağanlaştırmakla, sabit tutmakla eş değerdedir. Böylece kendine özgü bir edilgenlik eğilimi ortaya çıkar (2022c, s. 104). Bu noktada yabancılaşmış, kusurlu kabul edilenler edilgen-normal olanların karşısına çıkarılarak “tekrarlı bir biçimde” metne sızar.

Ahlaki kompleks yeni kazanımlarla diğer bir deyişle ayinlerle ortaya çıkar. Jung’un belirttiği gibi bu noktada cadı doktorları çok yararlıdır (2022a, s. 175). Burada

anlatıcı için kahraman figür ya da cadı doktoru “Kör Mustafa” ile diğer kusurlulardır: “Onu gördüm mü toparlanıyor; hayret, sevgi ve saygıyla bakıyorum” (Abasıyanık, 2020, s. 44). Mustafa’nın kusurlu gözü diğerinden daha parlak, zeki ve canlıdır, diğer “doğru dürüst” göz onun yanında mahcup, sönük ve tatsız tuzsuzdur. Benzer şekilde bütün “kamburlar” iyi yürekli ya da sevimlidir, tabiat canavardır (Abasıyanık, 2020, s. 42-44). Anlatıcı yinelemeli olarak bu noksanlıkları gözler önüne serer. Nasırlı, çirkin, tek gözleri ve tek kollarıyla mücadele eden insanları düşünür (Abasıyanık, 2020, s. 44). Böylece ahlaki kompleksi için yeni olanaklar yaratmış olur. Jung’un deyimiyle kompleksler sadece belirli uyarıcılarla ortaya çıkar ve doğalarında bireyi diğerlerinden ayırmak vardır (2022a, s. 179). Bu uyarıcı kelimeler başka bir ifadeyle iblisler ve bunların karşı kutbunda yer alan telafi biçimleri şöyle sıralanabilir:

Tablo 1: Uyarıcı Kelimeler ve Telafi Biçimleri

Uyarıcı Kelimeler	Telafi Biçimleri
Güzellik	Çirkinlik
Mükemmeliyet	Kusur
Çift göz	Tek göz
Pürüzsüzlük	Nasır
Beyine itaat eden uşak	Canavarla mücadele eden Mustafa
Uyum	Yabancılaşma

Anlaşıldığı gibi anlatıcının zihnindeki baskın güçler/telafi biçimleri kararını etkiler. Ona yol gösteren telafi biçimleri ise aykırı ya da tuhaftır. Campbell’a göre bunlar, çocuk yaşlardan itibaren hayatın içindeki melek ve şeytan imgelerinin bir tezahürüdür ve kişiyi harekete geçiren, ona yol gösteren içgüdülerin bir metaforu olarak da yorumlanabilir. Baş da dâhil olmak üzere insan

bedenindeki her organ birbiriyle çatışma hâlinindedir (2023, s. 262). Mitolojik figürler başka bir kılığa bürünür:

“Zeus kartalının yahut büyük Ruk’un yerini uçak almıştır; ejderhayla mücadele bir tren çarpışmasıdır; ejderhayı öldüren kahraman bir opera tenorudur; toprak ana sebze satan şişman bir kadındır [...] Burada edebiyat araştırması için önemli olan şey, kolektif bilinçdışının dışavurumlarının bilinçli tutumu telafi ederek, tek yanlı, uyumsuz ve tehlikeli bir bilinç durumunu yeniden dengeye getirmesidir (Jung, 2021, s. 130-131).”

Öyküde biçimce tuhaf ve kusurlu oldukları için şeytanı çağrıştıran nesnelere ya da kişiler ruhani anlamda meleklerle benzetilir. Dolayısıyla görüntü ve içerik anlatıcı algısında çatışır. Ona göre güzellik, kusursuzluk gibi görüntüler bir maskedir ve içerikle uyumlu değildir. Anlatıcı, Mustafa’yı yücelterek hem yerleşik güzellik algısının hem de doğanın karşısına koyar.

Bir başka varlığa hissedilen yakınlık, öteki ve “ben” ayrımını kaldırarak tek bir hayata ait canlılar olarak ikisini birleştirir. Kalbin dünyaya bu şekilde açılması mitolojide “bakire doğum”la sembolize edilir. Sadece sağlık, üreme, güç ya da eğlence için yaşayan insanda, ruhsal bir yaşantının doğumunu simgeler (Campbell, 2023, s. 264). Mustafa anlatıcı için hayatın devamlılığını sağlayan bir kaynaktır ya da anlam arayışını karşılayan bir figürdür: Koyu, al renkli karanfiller, domatesler ve ferik elmalarının kaynağı Mustafa’dır ve o, evrensel bir varlık olarak yeniden doğuşu devam ettirir: *“Belki de lokantada bir gün şişelere doldurulmuş bir domates suyu içersiniz ve tadını fevkalade bulursunuz. Yunan tanrılarının ölmek için içtiği nektar lezzetini damağınızda hissederseniz emin olun ki Mustafa’nın domateslerinden bir tanesi içtiğiniz suya katılmıştır (Abasıyanık, 2020, s. 45).*

SONUÇ

Bu çalışmada Sait Faik Abasıyanık'ın “Karanfiller ve Domates Suyu” adlı öyküsünde dil olgularının ve komplekslerin anlatıcıyla ilişkisi incelenmiştir. Öyküdeki mitik göndergelerin neler olduğu ve ne anlam taşıdığı C.G. Jung ve Joseph Campbell'dan hareketle tartışılmıştır.

Buna göre “Karanfiller ve Domates Suyu”nda dilin kullanımını noktasında bazı tekdüze geçişler dikkat çeker. Hikâye dünyasından bir anlatıcının izlenimlerini aktarırken bu karakteristik yapıyı, başka bir ifadeyle, tekdüze dilsel geçişleri yinelediği ileri sürülebilir. Olguya dayalı bir dış dünya aktardıktan sonra sözde soru cümleleri ya da bağımsız bir içerikle gizem yaratan anlatıcı, karşıtlık ilişkisiyle yerleşik algının karşısında bir tavır alır. Bu tavrı kişisel yargı bildiren tümceler ve özneye bağlı yüklemelerle ifade eder. Sonrasında bunu somutlaştırmak için bir kişi ya da nesne/nesnelere seçer, bunları “biraradalık” ve özdeşim ilkesiyle yorumlar. Bunlara göre de yer ve zaman ilişkisi kurar. Hikâye ilerledikçe bu niteliklerin birbirine yakın bir biçimde kullanıldığı fark edilir. Dolayısıyla dilsel ifadelerin öyküde tekrarlı olduğu söylenebilir.

Anlatıda biz ve öteki şeklinde iki ayrı yön ortaya çıkar. Bu, “iyi-kötü etik”i şeklinde mitolojik bir prototipin tekrarı olarak değerlendirilmiştir. Anlatıcı burada bakış açısını toplumdan figüre kaydırır ve bunu yaparken mitik göndergeleri görünür kılar. Kör Mustafa, fiziksel olarak “cennetinden kovulmuş” bir figürdür. Arızalı olan gözüyle Mustafa'nın yerleşik düzenin güzellik algısını ortadan kaldırdığı ve buna yeni bir değer kattığı söylenebilir. Hikâyede Mustafa, yozlaşmış bir doğayı ehlileştirilen mitik bir figürdür. O, bu mücadelesiyle Pelias'ın karşısına çıkan ve babasının tahtını almaya çalışan İason'ı hatırlatır. Hikâyenin sonunda kaosu kosmosa dönüştürür, doğayla mücadelesini kazanır ve yetiştirdiği bitkilerle/besinlerle yeni bir hayatı müjdelir.

Öyküde dikkat çeken diğer bir motif “ejderha”dır. Ejderha Mustafa'nın var oluş mücadelesine zarar veren

unsurdur ve bu unsur tabiattır. Mustafa “ejderhadan” küçük çam ağaçları, al renkli karanfiller, domatesler, elmalar elde ederek onu alt etmiştir. Ejderha-aslan mücadelesi dönüşüm/değişim sembolizasyonunu görünür kılmıştır. O, kendisini engelleyen taşlık toprağa kafa tutar, ejderhayı yani doğayı yener ve aslana dönüşür. Doğaya karşı gücü elinde tutan kahraman figür olur.

Bunun yanı sıra metinde anlatıcıya ait duygusal olarak baskın konumda olan bazı kompleksler dikkat çeker. Öyküde anlatıcı dış gerçekliği anlamak noktasında hayal kırıklığına uğrar ve kamusal alanla ilişkisini Kör Mustafa sayesinde yeniden oluşturur. Mustafa anlatıcı için hayatın devamlılığını sağlayan bir kaynağa dönüşür.

KAYNAKÇA

- Abasıyanık, Sait Faik. (2020). *Mahalle Kahvesi*. 15. Baskı, İstanbul: İş Bankası kültür Yayınları.
- Campbell, Joseph ve Moyers, Bill. (2023). *Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler*. (Çev. Zeynep Yaman), İstanbul: MediaCat.
- Eliade, Mircea. (2022). *İmgeler ve Simgeler*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), 5. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Freud, Sigmund. (2018). *Uygarlık, Din ve Toplum*. (Çev. Selçuk Budak), 6. Baskı, İstanbul: Öteki Yayınları.
- Hamilton, Edith. (2022). *Mitologya*. (Çev. Ülkü Tamer), 27. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Jung, Carl Gustav. (2021). *Ruh: İnsan, Sanat, Edebiyat*. (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), 4. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, Carl Gustav. (2022a). *Bilinç ve Bilinçdışı*. (Çev. Adem Beyaz; Canberk Şeref), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, Carl Gustav. (2022b). *Anılar, Düşler, Düşünceler*. (Çev. İris Kantemir), İstanbul: Can Yayınları.
- Jung, Carl Gustav. (2022c). *Psikoloji ve Felsefe: Zofingia Dersleri*. (Çev. Mustafa Yalçınkaya), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Leemin, David Adams. (2020). *Mitoloji: Kahramanın Yolculuğu*. (Çev. İlgin Yıldız), İstanbul: Say Yayınları.
- Türkçe Sözlük (A-J)*, (1998). (Haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar), 9. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yivli, Oktay. (2020). *Öykü Nasıl Okunur?* Muğla: Günce Yayınları.

Her metin kendi içinde çeşitli anlam örüntülerine sahiptir. Metni oluşturan bölümler, paragraflar ve cümlelerin de kendi içlerinde bir örüntüsü vardır. Bu örüntülerin hepsi bir araya geldiğinde o metnin/eserin muhtevası ortaya çıkar. Haliyle birbiriyle ilişkisiz duran söz öbeklerinin aslında ele alınan konunun her zaman ayrı bir tarafını ele aldığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla elinizdeki bu kitapta yer alan bölümler, ilk bakışta birbiriyle örtüşmüyor olarak dikkat çekebilir. Ancak son tahlilde her biri *Dilden Taşanlar*'ın ayrı bir yönünü doldurmaya çalışan bölümlerin bu kitapta bir araya geldiği görülecektir.

Doç. Dr. Adnan Oktay
Editör



ISBN: 978-625-367-355-0