

Şiir, Varlık ve Yazı: Adonis Poetikası ve Kaynaklarına Dair Bir İnceleme

Poetry, Being, and Writing: An Analysis of Adonis's Poetics and Its Sources

Öz

Hayriye KIRTAY**

**Öğr. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye, hayriyekirtay@karatekin.edu.tr.

ORCID: [0009-0009-4573-0537](https://orcid.org/0009-0009-4573-0537)

ROR ID: ror.org/011y7xt38

Gönderilme Tarihi / Received Date

11.11.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date

21.06.2025

Yayın Tarihi / Publication Date

21.10.2025

Atıf/Citation: Kirtay, H.

Şiir, Varlık ve Yazı: Adonis Poetikası ve

Kaynaklarına Dair Bir İnceleme

Dil ve Edebiyat Araştırmaları, 32, 51-70

doi.org/10.30767/diledeara.1582774

Hakem Değerlendirmesi:

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körmeye.

Çıkar Çatışması:

Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek:

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review:

Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest:

The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support:

The author declared that this study has received no financial support

Dil ve Edebiyat Araştırmaları

Dergimizde yayımlanan makaleler CC-BY-NC-ND

lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Language and Literature Studies

The articles published in our journal are published

as open access under the CC-BY-NC-ND license.

tded.org.tr | 2025

Bu çalışma, Adonis poetikasının 1960'lı yıllardan itibaren Heidegger felsefesi ve "Tel Quel" dergisi ile simgeleşen Fransız düşüncesi etkisiyle nasıl şekillendiği ve dönüştüğüne odaklanmaktadır. Bu bağlamda çalışma, öncelikle şiirsel düşüncüyü Batılı mutlak merkez düşüncesinin karşısında konumlayan Heidegger'in varlık felsefesi ile "söz merkezçiliği" yapısökümüne uğratmak için yazı kavramına başvuran Fransız düşüncesini Adonis poetikasını etkilediği hususlardan hareketle incelemeyi hedeflemektedir. Ardından Adonis'in bugün bilinen anlamda poetikasının bu iki düşünce biçiminden hareketle nasıl şekillendiğini göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Arap eleştiri geleneği içinde "anlaşılması zor" olarak nitelenen ve nasıl bir düşünsel yapı üzerine kurulduğu ciddi bir tartışma konusu olan Adonis poetikasının mümkün sınırlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Adonis'in "yeni yazı" poetikasının, Fransız düşüncesinde önemli bir yere sahip olan yazı kavramının bir çeşit yeniden yorumlanması olduğunu; ve Adonis poetikasının şiiri merkez düşüncesine karşı yeni bir düşünce biçimi olarak kurgulamasının, Heidegger'in şiirsel düşünce vurgusu ile ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ardından Adonis poetikasının bu iki düşünce biçiminin basit bir tekrarı olmadığını, Adonis'in bu iki düşünce biçimini kendi poetikasına uyarlamasının çağının kültürel ve düşünsel problemleri ile ilgili olduğunu ve bu problemler doğrultusunda adı geçen iki düşünce biçiminden ayrıldığı noktaları göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Adonis Poetikası, varlık, şiir, yeni yazı, Heidegger, Fransız düşüncesi.

Abstract

This study focuses on how Adonis's poetics have been shaped and transformed through the influence of Heidegger's philosophy and the French thought that has been represented by "Tel Quel" journal since the 1960s. In this context, it first examines aspects of Heidegger's philosophy of being which situates poetic thinking in opposition to the Western notion of absolute centrality, and the French thought which shifts toward the concept of writing in order to deconstruct "logocentrism". The study then investigates how Adonis's poetics has been shaped by these two modes of thought. Thus, the study aims to clarify the possible boundaries of Adonis's poetics, the underlying intellectual structure of which has been a subject of serious debate and which is often described as 'difficult to understand' within the Arabic critical tradition. Therefore, this study first demonstrates that Adonis's poetics of "new writing" is a reinterpretation of the concept of writing, which holds a significant role in the French thought; and that Adonis's conceptualization of poetry as a new mode of thinking is related to Heidegger's emphasis on poetic thinking. Second, it shows that Adonis's poetics is not a mere repetition of these two modes of thought, but rather that Adonis's adaptation of them into his own poetics is related to the cultural and intellectual problems of his era, and that there are points where his poetics diverges from these two modes of thought in response to these problems.

Keywords: Adonis's Poetics, being, poetry, new writing, Heidegger, French thought.

Giriş¹

Modern Arap şiirinin prensi addedilen Adonis'in şiirleri, bir yandan çağının poetik zirvesi olarak nitelenirken bir yandan da müphemliğin uç sınırlarını temsil ettiği gerekçesiyle eleştirilir. Özellikle Arap eleştirmenler arasında bu şiirlerin nasıl okunacağı, şiirde göndergelerin neyi işaret ettikleri, adı geçen müphemliğin ardında nasıl bir düşünsel yapı olduğu ciddi bir tartışma konusudur. Ancak bu müphemlik, Adonis'in anlaşılması güç şiirler yazmasından çok, genel olarak Arap eleştirmenlerin modern şiirin üzerine inşa edildiği kuramsal ve edebi tecrübeye görece yabancı olması ile ilgilidir. Bir diğer sebep Kemal Ebû Dîb, Abdülfettah Kılîto, Suzan Stetkeviç ve Musa Rababiah gibi önemli modern Arap edebiyatı eleştirmenlerinin bir şekilde modern şiirle değil; klasik şiir ve nesirle ilgilenmeleridir.

Ancak yüzyılın son çeyreğinde Ali eş-Şar'a'nın "An Analytical Study of The Adonisian Poem" (1982) isimli doktora çalışması ile birlikte, Adonis şiirlerini mümkün kılan düşünsel ufuk ile ilgili muhtemelen ilk ciddi kuramsal zemin şekillenmeye başlamıştır. Bu doktora çalışmasının ardından eş-Şar'a, Adonis poetikası ile ilgili yazdığı -ve bu çalışma boyunca faydalandığım- "Bunyetu'l-Kaşîdeti'l-Kaşîra fî Şi'ri Adûnis" (Adonis Şiirinde Kasidenin Yapısı), "el-Ûrfiye ve's-Şi'ru'l-'Arabî el-Mu'âşır" (Orfeus ve Çağdaş Arap Şiiri) vb. kitaplarıyla adı geçen kuramsal zeminin olgunlaşmasını sağlar. Sami Ababneh gibi öğrencileri aracılığıyla bu kuramsal zeminin Adonis'in şiirlerine yönelik bir okuma yöntemine dönüştüğü -ya da dönüşmekte olduğu- söylenebilir.

Ancak modern Türk düşüncesi içinde, Adonis poetikasının üzerine inşa edildiği düşünsel ufuk ya da bu ufkun eleştirisi henüz ne akademik ne de edebî metinlerde tartışılan bir konu değildir. Son yıllarda Mehmet Hakkı Suçın'ın özgün çevirileri ile Adonis şiirine yönelik ilgi artmış olsa da bu ilgi, onun poetikasının üzerine inşa edildiği esasları kavramaya ve tartışmaya yönelik eleştirel bir ilgi olmaktan uzaktır. Her ne kadar Nurullah Yılmaz'ın "Adonis'in Şiirlerinde Tarihsel Sorgulama" (2016) ve Erdinç Doğru'nun "“Mevakif” Dergisi Çerçevesinde Adonis'in Düşünce Dünyası" (2006) gibi Adonis poetikasına dolaylı olarak değinen çalışmalar bulunsa da bu çalışmalar, onun poetikasının bir dönemine odaklanır; adı geçen dönemin Adonis poetikası içindeki yeri ve önemini belirlemeye çalışmaz. Bir diğer nokta; Adonis poetikası dahilinde belli bir konuya ya da döneme odaklanan bu çalışmalar, ilgili konu ya da dönemin onun genel poetikası içinde neyi temsil ettiği, Adonis'in etkilendiği kaynaklarla ilişkisi ve onları nasıl yeniden yorumlayarak düşüncesinin bir parçası kıldığı gibi soruları irdelemez. Aksine ilgili dönem ya da konunun özelliklerini ve bu özelliklerin bir şekilde bağlantılı olduğu düşünsel ve kültürel unsurları tasvir etmekle yetinir.

Dolayısıyla bu çalışma, yukarıda belirtilen boşluğu doldurmayı ve Adonis poetikasının sınırlarını geçirdiği dönüşüm ve bu dönüşümü mümkün kılan etkenlerle birlikte incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmanın iki temel kalkış noktası vardır: İlki; bugün bilinen anlamıyla Adonis poetikasını derinden etkileyen Heidegger'in varlık felsefesi ve "Tel Quel" dergisi ile simgeleşen Fransız düşüncesini -adı geçen etkinin sınırları dahilinde- irdelemektir. Bilindiği gibi Heidegger'in varlık felsefesi; temelde modern Batı düşüncesine yön veren ve insana ait akıl, söz,

1 Bu makale, Ürdün Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde hazırlanmış olduğum eş-Tî'r ve Felsefetu'l-Keynûna beyne Heidegger ve Adûnis "Mufred bi-Sigati'l-Cem" Nemûzecen (Heidegger'den Adonis'e Tîir ve Varlık Felsefesi Mufred bi-Sigati'l-Cem 'Divanı Örneği) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir (Kırtay, 2019).
This article is based on my master's thesis titled "eş-Tî'r ve Felsefetu'l-Keynûna beyne Heidegger ve Adûnis "Mufred bi-Sigati'l-Cem" Nemûzecen" (Poetry and Ontology from Heidegger to Adonis: The Example of the Divan of Mufred bi-Sigati'l-Cem) which I prepared at the Department of Arabic Language and Literature at the University of Jordan

mantık vb. soyut unsurları merkeze alan mutlak merkez düşüncesi ve bu düşüncenin dış dünyaya ait unsurları ilgili merkezin atıl ötekisi olarak addetmesini eleştirir. Bu eleştirinin doğal bir sonucu olarak varlığı, insanın dünya ile her günkü eğleşmesi aracılığı ile dile gelen bir zeminde temellendirmeye çalışır. Onun teorileştirmesinde şiirsel düşünce, varolanların bu birlikte varlığını temsil eder. Heidegger felsefesini kalkış noktası olarak alan Fransız düşüncesi ise adı geçen merkezlerden “söz merkezçiliği” (logosantrizm) sorunlaştırır ve yazıya sözün merkeziliğini yapışököme uğratmak için başvurur.

İkincisi; Adonis’in 1960’lardan itibaren bugün bilinen anlamda poetikasının önce adı geçen Fransız düşüncesi ve ardından Heidegger felsefesinden hareketle 1960’lar ve 1970’ler boyunca nasıl şekillendiği ve dönüştüğünün izini sürmektir. Böylelikle çalışma; Fransız düşüncesine yön veren yazı kavramının, Adonis’in “yeni yazı” poetikasının şekillenmesinde nasıl bir etkisi olduğunu serimlemekte ve Heidegger’in “mutlak merkez” eleştirisinden hareketle, Adonis’in kendi geleneğine ait merkezlerin eleştirisini nasıl temellendirdiğini göstermektedir. Ayrıca Adonis’in, Heidegger’in varlık felsefesi ve varolanların birlikte varlığının bir temsili olarak konumlandığı poetik düşüncüyü yeniden yorumlayarak poetikasının temel unsurları olarak belirleme şeklini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu yeniden yorumlamanın basitçe bir etkilenme olmadığını; aksine Adonis’in kuşağının gerek edebî gerekse kültürel ve düşünsel problemleri ile ilgisi olduğunu ve adı geçen problemlerle ilgili olarak Adonis’in bu iki düşünce biçimiyle ayrıldığı noktaları açıklamaktadır.

Bu doğrultuda çalışma metodolojik olarak, Derrida’nın yapışököm kavramına ve entelektüel ya da kültürel bir yapının, onu mümkün kılan temel unsurların ortaya çıkış koşulları ve dönüşümü incelenerek anlaşılabilceğini savunan Foucault’nun söylem analizine başvurur.

Varlık, Şiirsel Düşünce ve Yazı: Heidegger Felsefesi ve Fransız Düşüncesi

René Descartes’tan itibaren (ö. 1650) Batı düşüncesi varlığını akıl, tin, mantık vb. insana ait unsurlardan hareketle temellendirme eğilimindedir. Her ne kadar bu unsurlar üzerinden inşa edilen felsefî yönelim ve varlık algısı farklı olsa da hemen hepsi iki temel üzerine kurulur: Mutlak merkez fikri ve bu mutlağın insana ait özelliklerden hareketle dile gelmesi. Açıkçası mutlak merkez fikrinin tarihi Descartes’tan çok daha öncesine -Platon’a değin- götürülebilir (Norris, 1987, s. 66-69). Ancak ilgili merkezin ideal alem, tanrı, cevher gibi kavramlardan insana ait temel unsurlara kayması aslında rönesans ile birlikte insanı Tanrı merkezli bir anlayıştan hareketle tanımlayan Ortaçağ düşüncesine yöneltilen eleştiri ile ilintilidir. Nitekim Hristiyan teolojisine yaslanan bütün bir dünya algısının çöktüğü bir ortamda rönesans aydını için akıl hariç her şey bir şüphe konusu haline gelir. Bu yüzden Descartes varoluşunu akılla temellendirir: “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum, o halde varım) (Descartes, 2006, s. 28). Başka bir deyişle artık varoluşunu tanrıdan hareketle tanımlayamayan Batı aydını, bunu insan aklı ile yapar (West, 1997, s. 24-27).

Ancak Batılı bütün merkezci düşünce sistemleri gibi Descartes’in felsefesi de ikili karşıtlıklar (binary oppositions) üzerine kuruludur. Dolayısıyla aklın mutlak merkez olarak konumlandığı bu sistemde, onun atıl ötekisi doğa ya da daha genel bir tabirle dış dünyanın tümüdür (Heidegger, 2008, s. 92-95). Aklın bu şekilde mutlaklaştırılması -ve elbette dış dünyanın aklın egemenliği altında yeniden şekillenen bir nesneye dönüştürülmesi- bir yüzyıl sonra Kant (ö. 1804) tarafından “noumenon” (kendinde şey) ve “phenomenon” (duyularla algılanabilen şey) ayrımıyla ciddi bir eleştiriye tabi tutulur. Kant’a göre, metafizik anlamda “mutlak olan”ın insan aklı -ya da kendi

deyişle aklın kategorileri- ile anlaşılması mümkün olmadığı gibi; dış dünyada bulunan şeyler bile kendinde varlıklar olarak değil, ilgili kategorilerin onları alımlama şekli üzerinden bilinebilir. Dolayısıyla Rasyonalizm’in dış dünyaya tahakküm iddiası bir halisünasyondan ibarettir (Goldmann, 1971, s. 95-96). Ancak bu adım hemen akabinde Hegel tarafından dış dünyanın yeni bir mutlak merkez içinde adeta eritilmesi ile bir çeşit bertaraf edilir: “Mutlak tin”. Onun düşüncesinde “mutlak tin”, dünya ile etkileşim içindeki bireyin tecrübesi ile şekillenen insan benliği olarak teorize edilir. Böylece dış dünya, doğa ve insanın zihinsel ve duymusal bütün özellikleri “mutlak tin”e ulaşılmasında temel unsurlar olarak kucaklanır. Ancak karşıtlık bu defa farklı bir şekilde sürdürülür; dünya ve duyular, batılı insanın tarihin gelişim evrelerini tamamlayıp “mutlak tin”e ulaşması için varlığı zorunlu araçlara indirgenir (Kojève, 1969, s. 7-48).

Bu mutlak merkez düşüncesi; 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl ortalarına değin analitik felsefe içinde “mutlak mantık” (Delacampagne, 2010, s. 11-36), yapısalcılıkla birlikte “mutlak -zihinsel- yapı” olarak sürdürülür (De Saussure, 2014, s. 38-39). Her ne kadar Nietzsche bu karşıtlığın problematikliğine henüz 19. yüzyılda işaret etmiş olsa da (Eagleton, 1990, s. 235-239) insanın farklı şekillerde mutlak merkez olarak konumlandığı modern Batı düşüncesinin sistemli bir şekilde yapısöküme uğratılması, Martin Heidegger’in (ö. 1976) “Varlık ve Zaman” (1927) çalışması ile gerçekleşir.² Üstelik Heidegger, bunu Nietzsche gibi karşı bir dikotomiye başvurarak yapmaz (Heidegger, 1968, s. 107-110, 226-228). Aksine “Varlık ve Zaman” ve sonraki metinlerinde ideal/madde, episteme/doksa, akıl/doğa, vb. dikotomilerin gerçeklikle bir bağı olmadığına ve Batı medeniyetinin içinde bulunduğu düşünsel açmazın adı geçen hayali dikotomilerle olan ilgisine dikkat çeker.

Heidegger, tüm bu dikotomileri üreten merkez fikrinin, Platon’dan itibaren Batı felsefe tarihi boyunca varlık kavramının yanlış anlaşılması ile ilgili olduğunu söyler. Çünkü Platon’dan beri filozoflar “Varlık nedir?” sorusuna idea, ruh, öz, akıl gibi cevaplar vermişlerdir. Ancak bu cevapların hepsi var olan şeylerden yola çıkar ve varlık ile var olanlar arasındaki ayrımın üzerinden atlar. Daha açık bir tabirle, varlığı bazı varolanlara indirgeyip mutlaklaştırır. Bu nedenle ona göre, bütün bir felsefe tarihini varlığın unutulmuşluğu (forgetfulness of Being) olarak okuyabiliriz. Aynı zamanda bu unutkanlık, modern Batı düşüncesinin Descartes’tan itibaren insanı insandan hareketle açıklama çabasında düştüğü çıkmazın sebebidir (Heidegger, 2008, s. 92-105).

Heidegger’e göre, bu çıkmazın aşılabilmesi varlığın unutulmuşluğunun köklerine inmekle mümkün olacaktır. Bu nedenle Batı felsefesinin üzerine inşa edildiği eski Yunan medeniyeti içinde Platon’dan itibaren mutlak olarak kavramlaştırılan bazı kavramların etimolojilerini irdeler ve eski Yunan’ın ilgili kavramları felsefe tarihinde algılanma şekillerinden ne kadar farklı algıladığının altını çizer (Heidegger, 1996, s. 2-9). Bu noktadan hareketle, bütün mutlak merkez arayışlarının kökenindeki kavramın, “töz” (ousia) (cevher) kavramının, Platon öncesi eski Yunan’da neyi imlediğini irdeler. Ona göre, Yunanlılar tözü değişmeyen, mutlak ya da “kendinde şey” olarak görmezlerdi. Aksine “töz”ü (ousia) “physis” kelimesi -yani doğada bir şeyin doğması, gelişmesi ya da bir şekilde zuhura gelmesi- ile birlikte düşünürlerdi (Heidegger, 2000, s.15). Böylece bir şeyin tözü mutlak değil; onun doğal oluşum ve dönüşüm süreci ile birlikte değişen, dönüşen bir şeydi.

2 Açıkçası Heidegger felsefesinin metafizik gelenekten tamamen arı olup olmadığı bir tartışma konusudur. Özellikle Jacques Derrida’nın metinlerinde onun metafizik gelenekle olan bağı yapısöküme uğratılır. Ancak bu bağ kendisinden önceki felsefi gelenekte olduğu üzere açıkça kendini faş eden bir bağ değildir. Aksine Derrida’nın titiz yapısökümü ile Heidegger felsefesinin bazı noktalarda metafizik gelenekle olan bağı görülebilir (Derrida, 1989.; Delacampagne, 2010, s. 301-304).

Görüldüğü üzere Hristiyan teolojisi ile bağını koparan modern felsefenin adeta “yegane” ka-dim başvuru kaynağı olan eski Yunan’da insan, mutlak merkez olmadığı gibi; onun dünya ile kur-duğu ilişki bir karşıtlık ilişkisi değildir. Aksine üzerindeki her şey gibi insan da onun -dünyanın-bir parçasıdır (Heidegger, 2008, s. 123-130). Bu yüzden insanın dünya ile ilişkisi aslında karşılıklı bir borçluluk, bir sorumluluk ilişkisidir.

Heidegger bu ilişkiyi “Tekniğe İlişkin Soruşturma” metninde Latinceye “causa” olarak çevri-len ve zamanla felsefe tarihinin temel kavramlarından biri haline gelen Yunanca “aition” -borçlu ve sorumlu- kavramı ile açıklar. Bilindiği gibi Aristoteles Fizik kitabında (194b) bir şeyin biline-bilmesini nedenselliğe bağlar ve nedenselliği dört neden kuramı ile açıklar: Maddi neden (causa materialis), formel neden (causa formalis), ereksel neden (causa finalis) ve fail neden (causa ef-ficiens) (Heidegger, 1998, s. 46-47). Ancak “aition” kavramı Aristo’nun iddia ettiği nedenselliği imlemez. Aksine “aition”; insan ile dünya arasında sorumlu bir birlikteliği, karşılıklı bir borçlu-luğu imler. Heidegger bunu gümüş sadaka toplama kasesi örneği üzerinden açıklar. Madde (hyle) olarak gümüş, kaseden onu mümkün kılan şey olarak sorumludur. Kase ise hem kendisini müm-kün kılan maddeye (gümüşe) hem de kase olmaklık görünümüne (eidos) borçludur. Yine kaseenin varlık sebebi olan “sadaka toplama” ereği, kaseden birlikte sorumludur. Son olarak insan (gümüş ustası), gümüş maddesi, kase şekli ve sadaka toplama ereğinden, bu birlikteliği mümkün kılan unsur olarak birlikte sorumludur. (Heidegger, 1998, s. 47-50).

Buradan hareketle insan, yaratıcı fail neden ya da modern felsefenin algıladığı gibi mutlak merkez; dünya üzerindeki diğer her şey de onun araçları ya da ikincil unsurlar olmaktan çıkar. Aksine insan, dünya üzerindeki her şeyle birlikte bir varlığa sahiptir. Onlara borçludur ve onlar-dan sorumludur. Heidegger felsefesinde insan, diğer varlıklardan yalnızca varlık hakkında dü-şünebilme ve bunu ifade edebilme yetisiyle ayrılır (Heidegger, 2008, s. 12-17). Dolayısıyla dil, Heidegger felsefesinde önemli uğraklardan biridir (Heidegger, 2008, 169-170). Çünkü Heidegger, varlığı sadece dünyanın sınırları içinde ve o sınırlar içinde zuhura geldiği şekliyle ele alır. Başka bir deyişle, onun felsefesinde tanrı ya da dünya ötesi, metafizik, bir güç yoktur. Heidegger, insanın metafizik bir güce dayanmadan ya da kendi varoluşunu metafizikleştirmeden dünya üzerindeki “anlamsız” bulunuşunu (being in the world) onun “fırlatılmışlığı” (thrownness) olarak nitelendirir (Heidegger, 2008, s. 153-156). Nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmeden dünyaya “fırlatıl-mış” olan insanın varlığa dair kavrayışının gerek tecrübi gerekse teorik yegane kaynağı bu dünya-dır. Şu halde dil, varlığı ifade etmenin tek yoludur; varlık, dil aracılığıyla ve dilde ortaya çıkar. Ya da Heidegger’in tabiri ile “dil, varlığın evidir” (Heidegger, 1993, s. 217).

Ona göre, dilin içinde varlığın kendisi ile dile geldiği en saf form -aşağıda açıklanacağı üze-re varlığın gizini, hakikatini açığa çıkaran olarak- şiirdir (Heidegger, 2001, s. 188-192). Ancak Heidegger düşüncesinde dil, söz ve yazıdan ibaret olmadığı gibi -nitekim müzik, heykel, resim, mimari ve dahi dünya üzerinde kullanageldiğimiz bütün imler ve ifade araçlarını kapsar- şiir de sadece bir edebi tür ya da diğer edebi ve sanatsal türleri kuşatan bir poetika değildir. Aksine dünya ile daha hakiki bir zeminde bir ilişkiyi mümkün kılan bir düşünme biçimidir. Başka bir deyişle onun felsefesinde şiir, sanatsal bir düşünme şekli olmaktan çıkar; bütün insani düşünme biçim-lerini kuşatan, kapsayıcı bir düşünsel ufuk olarak konumlanır. (Heidegger, 1993, s. 196-199). Heidegger’e göre, halihazırdaki felsefi gelenek ile mutlak merkez düşüncesinin aşılması mümkün olmadığından felsefenin içinde donduğu kavramların ötesine, hayata, hayatın çeşitliliği ve mut-laklaştırılmazlığı aracılığı ile zuhur eden hakikate açılması gerekir. Onun kavramlaştırmasında

bu, ancak geniş anlamıyla şiirsel düşünce ile gerçekleşebilir (Heidegger, 1998, s. 53-61; Heidegger, 1993, 180,186). Heidegger, bu yeni şiirsel düşünce teorisi için de şiirin Yunanca etimolojisine müracaat eder ve onu varlık ve hakikatle birlikte tanımlar. Nitekim eski Yunan’da şiir (poiesis), hakikat (aletheia) ve varlık birbiriyle ilişkili kavramlardır. “Poiesis” Yunanca bir şeyin doğuşunu, zuhura gelişini imler. “Aletheia” kelimesi ise “a” olumsuzluk eki ile unutulmuş ırmağı anlamına gelen “lethe” kelimesinin birleşmesinden oluşmuştur ve unutulmuş karanlığından aydınlığa çıkışı, zuhura gelişini imler (Heidegger, 2000, s. 107, 203). Varlık ise yukarıda değinildiği gibi eski Yunan’da “physis” ile yani bir şeyin doğuşu, ortaya çıkışı ile ilintili olarak anlaşılmıştır (Heidegger, 1998, s. 50-51). Dolayısıyla varlık, şiir ve hakikat birlikte; dünya üzerinde varolan bütün varlıkların zuhura gelişleri, dünyada bulunuş ve birlikte eyleyişlerinde açığa çıkan hakikati ve bu hakikatin bütün dile geliş biçimlerini birlikte temsil eder (Heidegger, 1998, s. 60-81).

Heidegger felsefesi, post modern düşünceyi birçok bakımdan derinden etkilemiştir. Örneğin, genelde Gadamer ve Levinas ile temsil edilen Hermeneutik (yorumsamacılık), onun felsefi kavramların yaygın anlamları ile Yunanca etimolojileri arasındaki farklılığa yaptığı vurguyu klasik metinlerin farklı yorumları için kalkış noktası olarak alır (Delacampagne, 2010, s. 224-225, 266-268). Derrida ile simgeleşen dekonstrüksiyon (yapısöküm) felsefe tarihine hükmeden mutlak merkez fikrinin farklı vechelerini yapısöküme uğrattırırken Heidegger felsefesinden hareket eder (Delacampagne, 2010, s. 299-300). Modern felsefenin mutlak merkez düşüncesine karşı hem edebi hem de düşünsel bağlamda “şiirsel düşünce”ye vurgu yapan ve “Tel Quel” dergisi ile simgeleşen 1960 sonrası Fransız düşüncesi yine Heidegger felsefesinin bir çeşit yeniden yorumudur. Bu çalışmanın sınırları doğrultusunda, başlığın bundan sonraki kısmında Adonis poetikasını derinden etkileyen 1960 sonrası Fransız düşüncesine odaklanılacaktır.

Fransız düşüncesi, Heidegger’in yeni, kuşatıcı bir düşünme biçimi olarak kavramsallıştığı “şiirsel düşünce”yi, yukarıda zikredilen felsefi bağlamdan biraz daha farklı bir tecrübeden hareketle yorumlar. Elbette bu farklı tecrübe, her şeyden önce yapısalcılığın 20. yüzyıl başlarından itibaren Fransız düşüncesine hakimiyeti ile ilintilidir. Bilindiği gibi 20. yüzyıl başında Ferdinand De Saussure’ün (ö. 1913) “Genel Dilbilim Dersleri” kitabı üzerine inşa edilen yapısalcılık ile “mutlak merkez” fikri, “insan”dan -ya da edebi kuramlar için söylersek yazardan- yapıya (dilsel, kültürel, metinsel ve / veya düşünsel vd.) kaymıştır.

Genel olarak De Saussure’ün yapı merkezli teorisi iki temel kalkış noktasına sahiptir. İlki; soyut dilsel yapıya yönelik vurgudur. Nitekim De Saussure dili; onu mümkün kılan zihinsel yapı (language), her dilin kendine has sistemi (langue) ve bu farklı dil sistemlerinden hareketle iletişim kurmamızı sağlayan söz (parole) olarak üçe ayırır (De Saussure, 2011, s. 21-23). Ona göre, bu üç unsurdan merkezi olan soyut zihinsel yapıdır. Böylece hem insan hem de söz (logos) mutlak merkez olmaktan çıkar (Eagleton, 2014, s. 124; Culler, 1982, s. 3.). İkincisi ise dilde gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin tesadüfi bir zemine taşınmasıdır. Böylelikle hem dil ile dış gerçeklik hem de dil ile zihinsel imgeler, kavramlar arasındaki bağ kopmuş olur. Ya da daha açık bir ifade ile anlam dilden tamamen ilga edilir (De Saussure, 2011, s. 66-68).

Her ne kadar yapısalcılık; başlangıçta dilbilim ve dilin soyut yapısı üzerinden teorize edilmiş olsa da akabinde edebiyat eleştirisi, felsefe, antropoloji ve daha birçok alanda çağın yaygın teorik kalkış noktası haline gelir. Fransa özelinde ise yapısalcılığa daha çok farklı alanlarda metin analizi için başvurulduğundan De Saussure’ün mutlak merkez olarak konumlandığı soyut dilsel yapı, genel anlamda metin içindeki soyut yapının merkeziliğine evrilir ve “metnin dışında bir şey

yoktur” ibaresi adeta Fransa yapısalcılığının mottosu haline gelir (Lucy, 2012, s. 109). Böylece metni yaratan yazar, metni mümkün kılan tarihsel ve kültürel bağlam -dolayısıyla metnin mümkün anlamları- metin incelemesinin dışında bırakılır (Eagleton, 2014, s. 121-126).

Ancak ikinci dünya savaşının getirdiği yıkım ile birlikte, Avrupa’da mutlak merkez düşüncesi tartışmaya açılmış; Heidegger felsefesi, Einstein’ın izafiyet teorisi gibi mutlak merkez düşüncesini sorgulayan kuramlar ilgi görmeye başlamıştır. Bu gelişmelere ek olarak 1968 Fransa öğrenci ayaklanması, Avrupa’nın son mutlağı olan yapısalcılığın adeta sonunu getirmiştir (Bourg, 2017, s. 240-242). Bu tarihten sonra ortaya çıkan felsefi, eleştirel, edebi metinlerin genel eğilimi; ya mutlak merkez fikrini yapısöküme uğratmak ya da bu merkezin dışında bir kuram, bir düşünme biçimi inşa etmeye çalışmak olmuştur.

Dolayısıyla Fransa özelinde, soyut dilsel yapının merkezi konumu ve metnin onu oluşturan bütün bağlamlardan soyutlanması tartışmaya açıktır. Böylece yapı kendi içine kapalı, dışsal hiçbir şeyin nüfuz edemediği merkez olmaktan çıkar; onu kuşatan kültürel, tarihi, sosyal bütün unsurlarla birlikte ele alınır (Megil, 1998, s. 329-351). Diğer yandan mutlak yapı kavramının içinden doğduğu dilsel yapı kavramının, metin kavramından hareketle tartışılmasıyla birlikte ondan daha eski bir tartışma -logos/yazı karşıtlığı- gün yüzüne çıkar (Derrida, 1997, s. 34-35). Yukarıda değinildiği gibi, ikili karşıtlıklar üzerine kurulu Batı düşüncesinde logos/yazı karşıtlığı Platon’dan beri önemli karşıtlıklardan biri olmuştur. Kısaca değinmek gerekirse logos akıl, söz anlamında Platon’dan Heidegger’e değin merkezi bir role sahip olurken; yazı “logos”un (sözün) ölü izi ya da atıl ek (supplement) olarak tanımlanır (Derrida, 2014, s. 114). Ancak Jacques Derrida, Julia Kristeva, Maurice Blanchot, Michel Foucault gibi yazarların metinlerine yer veren *Tel Quel* dergisi ile simgeleşen Fransız düşüncesi; bu karşıtlığı tartışmaya açar ve logos’un mutlak söz olarak konumlanışının kurgusallığını masaya yatırırken yazının iddia edildiği gibi sözün ölü izinden ibaret olmadığına vurgu yapar (Kauppi, 1994, s. 264, 293-294).

Bu noktada 20. yüzyıl başlarından itibaren Mısır hiyeroglifleri, Sümer çivi yazısı, Akad, Babil, Pers yazıtları gibi farklı yazı türlerinin çözülmesinin logos/yazı karşıtlığının kurgusallığının açığa çıkmasında oynadığı role dikkat çekmek gerekir. Örneğin, Sümer çivi yazısının çözülmesi ile birlikte M.Ö. 3200’li yıllardan itibaren yakın doğu ve Akdeniz’de kullanılan bu yazının hiç de sözün basit bir kopyası olmadığı anlaşılmıştır. Aksine ilk yazı örnekleri canlı ve cansız varlıkları imleyen piktogramlar ile bunlardan türeyerek düşünceleri imleyen ideogramlardan oluşmuştur (Bottero, 2015, s. 47-48). Bu piktogramlar ve ideogramlar Mısır hiyerogliflerinden farklı olarak resim yazı değil; resmin stilize edilmiş krokisi olarak çizilmiş ve zamanla çivi yazısına dönüşmüştür. Böylece sadece varlıkları ve ideogramları değil, bunlara verilen isimleri de imlemeye başlamıştır. Mesela dağa işaret edilecekse bu hem dağa karşılık gelen kelimenin harflerinin yazılması ile hem de dağın piktografik görüntüsü ya da dağı imleyen başka herhangi bir sessiz işaret aracılığı ile yapılabilmekteydi (Kırtay, 2018, s. 70-71.; Jean, 2015, s. 14-17).

Dolayısıyla yazı; ortaya çıkışı itibarıyla logosmerkezci düşüncenin iddia ettiği gibi fonetik değil, afonetiktir. Fonetik unsur zamanla bu afonetikliğe eklenmiş ve alfabenin Fenikeliler tarafından M.Ö. 1200 civarında bulunuşundan sonra zamanla sadece seslere gönderme yapan alfabetik yazılar kullanılmaya başlanmıştır. Ancak çivi yazısının kullanıldığı uzun dönem boyunca -yaklaşık olarak M.S. 75- yazı sadece sesi değil, bütün imler alanını kapsayan kuşatıcı bir işaretler sistemi idi.³

3 M.Ö. 1200’lerde Fenikeliler tarafından alfabenin bulunuşu ile birlikte zamanla yalnızca sözü imleyen yazıya geçilse de çivi

Dolayısıyla tüm bu gelişmeler, mutlak merkez fikrinin farklı açılardan yapı sökümü uğratılmasında etkili olmuştur. Ancak gelinen nokta, Derrida'nın tabiriyle herhangi bir hakikatin kalmadığı; anlamın, farklı düşünce yapıları tarafından farklı şekillerde kurulduğu bir oyuna dönüştüğü tuhaf bir nihlizmdir (Derrida, 2001, s. 351-354). Bu noktada Foucault ve onunla birlikte Fransız düşüncesi; Heidegger'in şiiri, hayatı ve bütün düşünce türlerini bir hiyerarşiye tabi tutmadan kuşatan bir düşünce biçimi olarak -yoksun zamanların yegane sığınağı olarak- tanımlamasına benzer bir biçimde edebi edimi, adı geçen nihlizmden beri olan tek şey olarak tasarımlar (Foucault, 2001, s. 27-44). Çünkü edebiyat, göstergenin üçlü yapısına, yani gösterenle gösterilen arasındaki hakikat ilişkisine, hiçbir zaman kökten bağlı olmamıştır. Dolayısıyla başından itibaren gösterenle gösterilen arasında kurulan ilişki tesadüfi olduğu; böylelikle hem anlam üreten hem de ürettiği anlamı ilga edebilen bir yapıya sahip olduğu için edebi edim askıya alınmış, geçici, bir hakikati imler (Foucault, 2001, s. 81-82; Megill, 1998, s. 314).

Ancak Fransız düşüncesi için edebi edim Heidegger'de olduğu gibi şiirde değil; logosmerkezci düşünce tarafından sözün ölü izi kabul edilen yazıda simgeleşir. Örneğin, Foucault için bu yaratıcı edim Nietzsche ve Mallarmé gibi yazarların metinlerinde dile gelen bir yazınsal dildir (Megill, 1998, s. 314). Benzer bir şekilde Roland Barthes'a göre, edebi edimde gösterenle gösterilen arasındaki ilişki sabit olmadığı, dolayısıyla anlam sürekli olarak yeniden üretildiği için onun mutlak anlam ya da mutlak yapıya dönüşmesi mümkün değildir. Bu nedenle edebi edim, doğası gereği hem mutlak merkez düşüncesi için bir yapı söküm aracı hem de merkezsizleşme düşüncesi-ni deyimleyebileceğimiz önemli unsurlardan biridir (Barthes, 1999, s. 13-14).

Yine Roland Barthes yukarıda değinilen anlamda yazı aracılığı ile bir merkezsizleşmenin deneyimlenme imkanının metinde tüm otoritelerin iptal edilmesiyle mümkün olabileceğini vurgular. Bu bağlamda metinde sesin, özellikle yazarın sesinin, belirginleşmesinin metnin tek bir anlama kapanmasına neden olacağı, bunun da yazının yukarıda değinildiği şekliyle bütün bir imler alanını kuşatan çok anlamlılığı ile çelişeceğine işaret eder. Çünkü yazı, kökeni itibari ile tamamlanmış bir anlam üretmez; aksine bütün bir işaretler alanını temsil eder. Yazı bunlardan hiçbirin merkezleşmesine izin vermeden anlamın etrafında dolaşır; onu inşa ve iptal eder, böylece durmaksızın yeni anlamlar üretir (Eren, 2007, s. 111-112).

Bir merkezsizleşme imkanı olarak yazının bu yeni rolü, Maurice Blanchot'un metinlerinde daha yalın bir şekilde görülür. Ona göre, dilin dışına bırakılmış olan sessizlik ancak onun kadar sessiz olan bir yazıyla, sessizliğin yazısıyla, deneyimlenebilir. Bu bağlamda “Yazınsal Uzun” metninde geçen “sessizliğin yazısı” kavramı, dilin dil olmaklığını, kategorilerini, yaran bir edimdir:

Yazmak, yalnızca içinde hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı konuşmanın, gizlemenin bağrında, he- nüz ancak sözün gölgesi olduğu bu noktaya yaklaşmanın yazmak olduğu yerde başlar, bu söz yalnızca kendi imgesi olan dil, imgesel dil ve imgelemin dili, kimsenin konuşmadığı dil, ve son olarak, kendimizi duyurmak istiyorsak kendisini sessizliğe mahkum etmek gereken, dur durak bilmeyenin ve sonu gelmeyen mırıltısıdır (Blanchot, 1993, s. 43).

Dolayısıyla bu yazı; sessizliğe açılan, bir şeyin adıyla varlığı arasındaki yarığı kapamaya çalışan, onun varoluşuna eşlik eden bir yazı-dildir. Böylece bu yazı-dil; bir yandan varolanların kurgusal bir hiyerarşiye göre konumlandığı merkezi sistemlerin problematikliğini faş eder bir

yandan da onların berisine, varolanların bütün benzersizliği ile bir arada bulunduğu kendi -geçici/ölümlü- hakikatini mırıldandığı daha dünyadan, daha çoğulcu bir uzama kapı aralar. (Blanchot, 1993, s. 35).

Adonis Poetikası: Varlığın Şiiri Olarak Yeni Yazı

Arap halklarının Batı modernizmi ile ilk ciddi etkileşimi, Napolyon Bonapart'ın Mısır seferi (1798) ile başlar. Bu etkileşim ile birlikte Arap-İslam geleneği içinde kurucu bir role sahip siyasi, sosyal ve kültürel birçok unsur tartışmaya açılmıştır (Bedevî, 2002, s. 21-32). Hicri 5. yüzyıldan itibaren kendisi için yaratılan kalıpların içine bir şekilde hapsolan Arap şiiri, bu tartışmaya açılan unsurlardan biridir. Genel olarak şiir ile ilgili tartışma, ilgili kalıpların problemleri ve şiir için daha yaratıcı bir açıklığın nasıl bir zeminde inşa edilebileceği ekseninde dile gelir (Bennîs, 2001, s. 122-125). Bu bağlamda beyit içinde anlam bütünlüğünün zorunluluğu⁴, vezin, kafiye ve kasidenin üçlü formu⁵ gibi klasik şiir için mutlak ve değişmez kabul edilen unsurları özellikle 20. yüzyıl başlarından itibaren ciddi bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. 20. yüzyıl ortalarına değin, beyit içinde anlam birliğinin ve kasidenin üçlü formunun zorunluluğun iptali, onun yerine kasidenin tamamının anlamlı bir bütün olarak kurulması düşüncesi şairlerin temel uğraşı olarak belirir. Bu uğraşlar, 1940'ların sonuna doğru Nazik el-Melaïke -ve Bedr Şakir es-Seyyâb- önderliğinde klasik şiire karşı şekillenen “özgür şiir”in (Şi'ru'l-Hurr)⁶ poetik sınırlarının belirlenmesiyle olgunluk meyvelerini verir (Bennîs, 2001a, s. 29-34).

Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şiirle ilgili tartışmalar onun poetik sınırlarını aşar ve siyasi, sosyal ve kültürel problemler ve çözüm yolları şiirin temel gündem maddeleri arasına girer. Bu değişimde ikinci dünya savaşı sonrası Fransa ve İngiltere'nin bazı Arap ülkelerinden çekilmek zorunda kalması, Cemal Abdünnasır önderliğinde sosyalist Nasırî hareketinin (1952) kurulması ve akabinde Mısır ile Suriye'nin birleşerek 1958 yılında Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni (1958-1961) kurması gibi gelişmeler etkili olmuştur. Bu gelişmeler, Avrupa sömürgeciliğinden kurtulma ve Arap halklarını birleştirme çabalarının simgesi haline gelir. Bu bağlamda 1953'te kurulan “el-Âdâb” dergisi bu çabaların edebi alandaki temsilcisi olarak belirir. Nitekim “el-Âdâb” dergisi, Marksist düşünceden hareketle “sanat toplum içindir” ilkesini kalkış noktası olarak alır. Daha genel anlamda ise edebiyatı, toplumu dönüştürmede etkili bir araç olarak görür ve yazarın mutlaka bir ideolojiye hizmet etmesi gerektiğine vurgu yapar (el-Ceyyûsî, 2007, s. 230; Bedevî, 2002, s. 43-46).

4 Her ne kadar Arap şiiri İslam öncesi dönemden itibaren farklı dönüşümler geçirmiş olsa da beyit içinde anlam birliğinin korunması, modern döneme değin Arap şiirinin üzerine inşa edildiği kurucu unsurlardan biri olmuştur (Bennîs, 2001, s. 122; Bennîs, 2001a, s. 15).

5 Klasik Arap şiirinin üzerine inşa edildiği hususlar “amûdu's-şi'r” kavramıyla ifade edilir. Kasidenin üçlü formunun korunması bu hususlar arasında büyük bir öneme haizdir. Bilindiği gibi kasidenin üçlü formu kasidenin üç bölüme ayrılmasını ifade eder. Bu bölümlerin ilki, çölde sevgiliden kalan izlere ağıt; ikincisi, çölde yolculuk; üçüncüsü ise şiirin amacının dile geldiği -medih, hiciv, ağıt vb.- sonuç kısmıdır. İslam dininin yayılması ile birlikte Arapların göçebe yaşam tarzını terketmeye başlaması ve özellikle Abbasiler ile birlikte farklı coğrafyalarda farklı etnik grupları kapsayan büyük bir imparatorluğa dönüşmesi, kasidenin üçlü formunun eleştirilmesine ve Ebû Temmam ve el-Mütenebbi gibi şairler tarafından yeniden yorumlanarak dönüştürülmesine neden olmuştur. Ancak bu dönüşüm, Hicri 7. yüzyıla (Miladi 13. yüzyıl) kadar özellikle Arap şiir eleştirmenleri tarafından ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak 20. yüzyılda modernizmin etkisi ile bu dönüşüm bir eleştiri unsuru olmaktan çıkmış, bir zorunluluk olarak alınılmaya başlamıştır. (Bedevî, 1996, s. 296; el-Hâl, 1978, s. 35, 80-81).

6 Bazı eleştirmenler “özgür şiir”i, “şi'ru't-tef'ile” ve “şi'ru'l-mensûr” olarak da adlandırır (Bennîs, 2001b, s. 53).

Ancak 1960’lardan itibaren bu özgürlük ve eşitlik vurgusu, Birleşik Arap Cumhuriyeti’nin dağılması (1961) ve özellikle 1967 Arap-İsrail savaşının kaybedilmesi sonucu ağır bir darbe alır. Bu gelişmelerin neden olduğu hayal kırıklığı sonucu “el-Âdâb” dergisinin Orta Doğu’daki merkezi konumu sarsılır ve ilgili hayal kırıklığının adeta bir cisimleşmesi olan “Şiir” dergisi (1957) yükselişe geçer. Nitekim “Şiir” dergisi, sanat sanat içindir” ilkesini benimseyerek “el-Âdâb” dergisinin tamamen karşısında konumlanır (el-Ceyyûsî, 2002, s. 227-230).

“Sanat sanat içindir” ilkesinden hareketle yazılan dönem şiirlerinin yöneldikleri konular, dış dünyanın gerçekliğinden kaçma arzusunu oldukça açık bir şekilde gösterir. Zira dönem şiiri genel olarak doğa, varoluşsal kaygılar, gerçekliğin absürtlüğü vb. konu başlıklarından müteşekkildir (Adûnîs, 1993, s. 48; el-Ceyyûsî, 2002, s. 241). Diğer yandan dergi; kafiye ve vezin merkezli klasik biçemi dönüştürme çabaları, yeni üslup arayışları, şiirin nasıl olması gerektiği ile ilgili ön kabullere karşı tavrı ve onun özgür doğasına yaptığı vurgu ile modern Arap şiirinin dönüşümünde önemli bir yere sahiptir (Ebû Fahr, 2000, s. 197). Derginin kurucularından olan Yusuf el-Hâl’in “Lübnan Şiirinin Geleceği” isimli yazısında görüleceği üzere, üslup ve biçimde yenilik dergi poetikasının üzerine inşa edildiği temel işlevi görür. Nitekim Yusuf el-Hâl, yazısında kafiye ve vezin yerine şiirin kendi harmonisi; kasidenin üçlü formu yerine şiirde konu birliğinin önemine vurgu yapar (el-Hâl, 1978, s. 80-81).

1930 yılında Suriye’nin Lazkiye iline bağlı Kassabin köyünde doğan Adonis, bu tartışmaların adeta içine doğar. İlk şiir tecübesi Birleşik Arap Cumhuriyeti düşüncesinden hareketle olmasa da Arap birliği ve dolayısıyla “sanat toplum içindir” ülküsü etrafında şekillenir (Ebû Fahr, 2000, s. 193-197). Onun bağlı olduğu Arap birliği ülküsü, Mezopotamya bölgesinde yaşayan Arap halklarını İslam öncesi Mezopotamya kültüründen hareketle birleştirmeyi ve dönüştürmeyi hedefleyen Suriye Sosyalist Milliyetçi Partisi (1932) ideolojisi ile ilintilidir (Saade, 2014, s. 31-36). Adonis’in deyişiyle bu “parti ideolojisine gömülü” olma hali 1950’ler boyunca devam eder (Adûnîs, 1993, s. 35, 107) ve o dönem yazdığı şiirlerin önemli bir kısmı “el-Âdâb” dergisinde yayınlanır (Ebû Fahr, 2000, s. 196). Parti ile düşünsel bağını koparan Yusuf el-Hâl ile birlikte 1957’de “Şiir” dergisini kurduktan sonra bile 1961’e değin, yani “Şamlı Mihyar’ın Şarkıları” şiir kitabından önceki hemen tüm metinlerinde, adı geçen ideolojinin izleri görülür (eş-Şar‘a, 1987, s. 15).

Ancak “Şamlı Mihyar’ın Şarkıları” isimli şiir kitabı ile birlikte -1960’lardan itibaren- Adonis’in ilgili ideolojiden azade azar azar dokuduğu özgün poetikası şekillenmeye başlar. Bu yeni poetikanın temel kakış noktası, yukarıda Arap şiirinin modernite ile birlikte 1960’lara değin geçirdiği dönüşümün ve onu mümkün kılan poetik tartışmaların Adonis’e göre yetersiz olmasıydı. Başka bir deyişle dönemin modern şiirini temsil eden “Şiir” dergisinin poetik ufkunun biçime gömülü olması, Adonis’e göre hakiki bir poetik dönüşüm için yetersizdi (Adûnîs, 1971, s. 3).

Adonis’e göre bu yetersizliğin sebebi, şiirin düşünsel boyutunun bu biçime gömülü şiir tartışmaları nedeniyle ihmal edilmesi idi. Henüz 1959’da yazdığı “Modern Şiirin Tarifine Yönelik Bir Deneme” isimli yazısında şiirde düşünsel ufkun önemine dikkat çeker (Bennîs, 2001a, s. 39). 1960’da yazdığı “Kasidetü’n-Nesr” yazısında ise Yusuf el-Hâl, Ünsî el-Hacc gibi dergi yazarlarının geliştirdiği “kasidetü’n-nesr” (nesir kasidesi) kavramını kendi poetikasına uyarlarak yeniden tanımlar. Ona göre modern nesir kasidesi -vezin ve kafiyeden azade, serbest bir biçimde yazılan kaside- sadece biçimde değil; şiir ile birlikte dile gelen düşüncede de devrimci olmalıdır. Yine şiir, herhangi bir önkoşuldan hareketle yazılmamalı; aksine onda düşünce, biçim ve sessel harmoni birlikte iş başında olmalı, böylece her şiir bu unsurların kendine has uyumu ile varlığa gelmelidir (Bennîs, 2001a, s. 41).

Bu düşünsel ufuk vurgusu ile eş zamanlı olarak Adonis'in metinlerinde Mezopotamya Araplarını birleştirmeyi hedefleyen Suriye Sosyalist Milliyetçi Partisi ideolojisinin etkisi azalır ve şiirleri daha evrensel bir zeminde dile gelir. Diğer yandan başvurduğu metafor ve imgeler de dönüşür. “Şamlı Mihyar’ın Şarkıları” şiir kitabından önce yayınlanan metinlerinde parti ideolojisini takiben İslam öncesi Mezopotamya mitleri ve hikayelerine yer veren, şiirsel imgelemi bu mit ve hikayeler üzerinden kuran ve İslami herhangi bir imgeye başvurmadan özellikle kaçınan bir tavır görülür. Yukarıda işaret edildiği gibi partiye göre adı geçen Arap birliği, İslam öncesi Mezopotamya geleneğine göre yeniden inşa edilmeli ve İslam medeniyetinin mezopotamyadaki merkezi konumu ilga edilmeliydi. Ancak Adonis, “Şamlı Mihyar’ın Şarkıları” ile birlikte İslam medeniyetine ait pek çok unsura kadim Mezopotamya mitleri ile birlikte yer verir. Nitekim Şamlı Mihyar, Abbasi dönemi Şii şairlerinden Mihyar ed-Dilemî’ye gönderme yapar.⁷

Fakat bu başvurunun, İslam medeniyetinin genel anlamda bir olumlanması olarak anlaşılmaması gerekir. Aksine Adonis, şiirlerinde İslam medeniyetinin merkezi ideolojisini -ya da ideolojilerini- yapısöküme uğratmak amacıyla onun içinde şiilik ve sufilik gibi görece ikincil konumda addedilen unsurlara başvurur. Böylece onun poetikasında Fenike medeniyeti gibi eski Mezopotamya medeniyetlerine ait mitler ile İslam dünyasına ait ikincil addedilen unsurlar, adı geçen merkezi ideolojileri yapısöküme uğratma ve başka bir kültürel yapı inşası için birer araç olarak belirir. Sıklıkla başvurduğu anka miti -örneğin “Rüzgarda Yapraklar” şiir kitabı- bu hedefin açık bir metaforik temsilidir. Nitekim ona göre, ankanın eceli geldiğinde yanarak ölmesi ve küllerinden yeni bir ankanın doğmasına benzer bir şekilde, eski gücünü kaybeden İslam medeniyetinin merkezi unsurlarının yok olması yeni ve güçlü bir medeniyetin tesis edilebilmesi için zorunludur (eş-Şar’a, 1987, s. 9-12).

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta; Adonis, bu yıkım ve küllerinden doğum vurgusunu 1950’lerde olduğu gibi Suriye Sosyalist Milliyetçi Partisi ideolojisinden hareketle bir İslam medeniyeti karşıtlığı olarak kurgulamaz. Aksine 1960’lardan itibaren metinlerine yön veren evrensel bir bakış açısından hareketle temellendirir. Dolayısıyla ona göre; bütün medeniyetler, devletler canlı organizmalar misali doğar, gelişir ve ölür. Bu nedenle miadını dolduran medeniyetlerin zorla ayakta tutulmaması yeni bir doğumun, yeni bir medeniyetin kurulabilmesi için zorunludur.⁸

Böylece Adonis “Şiir” dergisini terkeder (1963) ve adı geçen poetik devrimi gerçekleştirmek üzere 1969’da “Mevâkıf” dergisini kurar. Bu tarihten itibaren poetikası, düşünsel ufuk vurgusuyla dönüştürdüğü “kasidetü’n-nesr” kavramı yerine felsefi bir zeminden hareketle tesis ettiği “yeni yazı” kavramı üzerinden şekillenir (Adûnîs, 1971, s. 4). Adonis “Mevâkıf” dergisinde yayınlanan “Yeni Bir Yazı İnşası” (Te’sisü Kitabetin Cedide) isimli metninde “‘Şiir’ dergisinde yeni bir şiir formu tesis etmeye çalışıyordum. ‘Mevâkıf’ dergisinde ise bütün yapmaya çalıştığım yeni bir yazı inşa etmek” cümleleriyle bu yeni projeye dikkat çeker (Adûnîs, 1971, s. 4).

Bu tarihten itibaren Adonis’in metinlerinde yukarıda değinildiği şekliyle Batı medeniyetinde sözün merkezi konumunu ilga etme ve yazıdan hareketle bir düşünme biçimi geliştirmeye çalışan Fransız düşüncesinin ve Heidegger felsefesinin etkisi açıkça görülmeye başlar. Örneğin, “yeni

7 Aynı tarihlerde birçok klasik Arap şairinin şiirlerini derlediği “Arap Şiiri Divanı” isimli çalışma da yayımlar (eş-Şar’a, 1987, s. 14-16).

8 Adonis’in bu düşüncüyü şiirlerinde nasıl geliştirdiğini görmek için “Tavaif-i Mülûk Tarihine Giriş” isimli şiirine bakılabilir (Adûnîs, 1996, s. 241-256).

yazı” tabirini neden seçtiğini şöyle açıklar Adonis: “Biz hala sözün ufkundayız, yazının değil” (Adûnîs, 2005, s. 226). Dolayısıyla “yeni yazı” tabiri ile modern Arap şiirini yazının ufkuna davet eder. Ona göre, modern Arap şairi şiirde gerçek bir devrimi hedefliyorsa kaside yapısında gerçekleştirilen devrimle yetinmemeli; her şeyden önce söz ile yazıyı ayırmalıdır.

“Yeni yazı” kavramı ile simgeleşen bu yeni poetikanın mümkün sınırları, 1971’de “Mevâkîf dergisinde yayınlanan “Yeni Bir Yazı İnşası” (Te’sisü Kitabetin Cedide) makalesinde görüleceği gibi üç önemli nokta üzerinden şekillenir:

İlki; edebi türler arasında asırlardır mukim olan sınırların aşındırılması gerektiğine yapılan vurgudur. Adonis bunu, “Şiir Zamanı” (Zemenu’ş-Şi’r) isimli metninde “edebi türlerin iç içe geçerek birbiri içinde çözünmesi ve -dolayısıyla- ilgili sınırların aşılması” olarak açıklar (Adûnîs, 2005, s. 136). Böylece şiir, belli bir edebi türün biçimsel sınırlarına hapsolmaktan kurtulur; yazı ise farklı türleri içinde barındıran bir kavram olmaktan çıkar, ilgili sınırların ve dolayısıyla her türden merkez düşüncesinin berisinde bir düşüncenin imkan alanı olarak belirir. Ve bu yeni yazı, herhangi bir şekilde kayıt altına alınması mümkün olmayan sürekli ve sınırsız bir dönüşümü ve yaratıcılığı temsil eder (Adûnîs, 1971, s. 5).

İkincisi; şiirin mutlak bir imleyene gönderme yapmaması, aksine sürekli yeni anlamlara, yeni sorulara kapı aralaması gerektiğidir. Bu hem yazarın -şairin- hem de okurun bu yeni anlamlar, göndergeler üretme sürecinde birlikte aktif olmasını mümkün kılar. Böylece şair yazdığı, yazageldiği ile ilgi olarak sürekli bir sorgulama içinde olur; okur ise bu sorgulamaya metni her seferinde yeni bir perspektiften okuyarak katılır (Adûnîs, 1971, s. 6-7). Dolayısıyla metin tek bir anlamın içinde donup kalmaktan kurtulur, sürekli bir oluşum ve dönüşüm içinde olur ve daha önemlisi farklı zaman ve koşullara göre yeniden yorumlanabilir (Adûnîs, 1971b, s. 7-10).

Üçüncüsü; “yeni yazı” aracılığı ile mutlak merkez addedilen geleneksel İslami düşünce ve onun etrafında şekillenen kültürün -edebiyatın- merkezi konumunun sorgulanması ve yapısöküme uğratılmasıdır. Bunun için geleneğin içinde atıl bırakılmış, ötekileştirilmiş unsurlara ses veril-melidir. Ancak Adonis yapısökümü, Derrida’nın tanımladığı gibi yapıyı onu oluşturan parçalara ayırma ve bu parçalar arasında bazılarının merkezi bazılarının ise ikincil addedilmesinin kurgusal-lığını gösterme olarak algılamaz (Derrida, 1999, s. 187-188). Onun teorileştirmesinde yapısöküm, bir şekilde yıkım vurgusuyla birlikte iş görür. Bu bağlamda onun “yeni yazı” kuramı, geleneğin içinde atıl bırakılan unsurların yazısı olarak merkezi unsurları yıkmayı hedefler (Adûnîs, 1971b, s. 7). Dolayısıyla yıkım “yeni yazının ikili temeli”nden ilki olarak konumlanır. Zira Adonis’e göre yıkım “devrimci düşüncenin doğal bir sonucudur”. Diğeri ise “her devrimin sonunda tesis edilmek zorunda olunan yeni yapıdır” (Adûnîs, 1986, s. 116).

Bu noktada şiir, “yeni yazı”nın dile geldiği en üst form olarak konumlanır. Ancak Adonis, bir edebi tür olarak şiirden çok yukarıda değinildiği şekliyle yeni bir düşünme biçimi olarak şiire vurgu yapar (Adûnîs, 1993, s. 65). Başka bir deyişle ona göre şiir ya da nesir tüm edebi türler; merkez kabul edilen kalıpların dışına çıktıkları, barındırdıkları yaratıcı edim ve ilgili merkezleri sorguladıkları oranda yeni yazının şiirselliğini temsil ederler.

Dolayısıyla Adonis’in “yeni yazı” kavramı ile temsil edilen poetikası ve Tel Quel dergisi çevresi ile simgeleşen Fransız düşüncesi ve -bazı noktalarda- Heidegger felsefesi arasındaki benzerlik oldukça açıktır. Adonis, tıpkı yukarıda Fransız düşüncesinde görüldüğü üzere poetikasını yazı kavramı üzerinden temellendirir. Fransız düşüncesinde ele alındığı gibi Adonis’in teorileştirmesinde

yazı, gerek edebi gerek düşünsel merkezlerin berisinde çoğulcu bir zeminden hareketle tanımlanır ve sonsuz bir yaratıcılığa açılır. Heidegger felsefesinden hareketle ilgili merkezlerin yapışöküme uğratılmalarının daha çoğulcu, daha yaratıcı bir gelenek inşası için zorunluluğuna değinir. Yine Heidegger ile benzer bir şekilde şiiri sadece bir edebi tür olarak değil, bir düşünce biçimi olarak tasarlar ve onu bütün insani düşünme biçimlerini kapsayan düşünsel bir ufuk olarak nitelendirir.

Benzer bir şekilde yazı aracılığı ile dilde sözün merkeziliğini aşındırmak ve onun merkeziliğine karşı yazı(n)sal dilin merkezsizliğini kalkış noktası olarak almak hem Fransız düşüncesi hem de Adonis poetikası için temel bir öneme sahiptir. Son olarak Adonis'in yaratıcı ve kuşatıcı bir yazınsal uzamın edebi türler arasındaki sınırların aşındırılmasına bağlı olduğu ve sınırlarından azade bir poetik düşüncenin sadece edebiyatı değil; bütün düşünsel uzamı yeni bir düşünce biçimi olarak kuşatması gerektiği düşüncesi, farklı şekillerde hem Heidegger felsefesi hem de adı geçen Fransız düşüncesi için temel bir öneme sahiptir.

Böylece bu benzer noktalar Adonis'in edebi ve kültürel arka planı ile birlikte okunduğunda Adonis poetikasının ilgili düşünce biçimlerinden ne derece etkilendiğini oldukça açık bir şekilde gösterir. Üstelik bu, sadece benim ya da diğer edebiyat eleştirmenlerinin adı geçen benzerlikler üzerinden yaptığı çıkarımlarla açığa çıkmaz. Aksine Adonis, birçok metninde yer yer Fransız düşüncesi -ve şiiri- ve Heidegger felsefesi ile kurduğu derin bağa işaret eder. Örneğin, "Arap Poetikası" isimli metninde Fransız düşüncesi ve edebiyatının poetikasını ne derece şekillendirdiğini şu cümlelerle dile getirir:

İtiraf etmeliyim ki ben Batı kültürünü (ve düşüncesini) benimseyenlerdenim... Yine itiraf etmeliyim ki modern Arap poetikası ile Arap geleneği ve onun kendi iç problemleri aracılığı ile tanışmadım. Aksine Ebû Nüvas ile ilgili düşüncelerim Baudelaire aracılığı ile şekillenmiştir... Ebû Temmam'ın modernliğinin ve şiirsel dilinin gizemlerini kavramamı Mallarme'e borçluyum... Ve modern Fransız eleştirisi, el-Cürcani'nin eleştirel ufkunun modernliğini anlamamı mümkün kılmıştır. (Adûnîs, 1989, s. 86-87).

Yine başka bir metninde Heidegger'i "en önemli yapışökcü" olarak niteler (Adûnîs, 1980, s. 331). Onun "Dil varlığın evidir" ibaresinden hareketle dili varlık olarak tanımlar (Adonis, 1992, s. 9). Adonis'in 1975 yılında yayımlanan "Mufred bi-Sigati'l-Cem" şiir kitabı, Heidegger'in -birinci kısımda açıklanan- varlık felsefesinin şiirsel bir yeniden icrası olarak nitelendirilir. Metnin özellikle ilk bölümünde Adonis'in zatında (metinde gerçek ismi Ali'yi kullanır) insan tabiatın bir parçası olarak belirir:

Yeryüzü heyûlâvî bir toz bulutu içinde deverân etmekteydi

Aydınlık peyda olsun ve hayat bakışa gelsin diye

Derken oğlu -Ali- geldi varlığa

Okyanusları kuşatan ışığın merkezinde ... (Adûnîs, 1988, s. 13)

Ayrıca 1973'te tamamladığı ve klasik Arap düşüncesi ve edebiyatının bir eleştirisi olan doktora tezi "Sabit Olan ve Dönüşen: Klasik Arap Düşüncesinde Yaratıcılık ve Taklit Üzerine Bir İnceleme", temelde Arap düşüncesi içinde geleneksel olan hemen her şeyin mutlak merkez, sabit, değişmeyen (Adûnîs, 2011, s. 234-236); merkezin dışında kalan neredeyse tüm unsuların ise ilgili merkezin yegane yapışökcü imkanı, değişen ve dönüşen yaratıcı edim olarak tanımlanmasına dayanır (Adûnîs, 2011a, s. 68-74).

Ancak bütün bunlar yine de Adonis poetikasının Fransız düşüncesi ve Heidegger felsefesinin basitçe bir yeniden yorumlanması olduğu anlamına gelmez. Aksine Adonis'in yöneliminde dönemin edebi tartışmalarının etkisi vardır. Örneğin, biçem ve anlam tartışmasının tarihi neredeyse Arap şiiri kadar eskidir. Genel olarak eleştirmenler, Abbasi döneminden modern zaman değin -şiir algısı değişse de- anlamın öncelliğine vurgu yapmış; biçemin ilgili anlamı nasıl temsil edeceği ise farklı dönemlerde farklı şekillerde teorize edilmiştir ('Abbâs, 1983, s. 404-406; Bennîs, 2001, s. 126, 166). Öyle ki klasik şiire dair bütün sınırların aşınması gerektiği düşüncesini kalkış noktası olarak alan "Şiir" dergisi kurucularından Yusuf el-Hâl, dergideki poetika yazılarında anlamın öncelliğine vurgu yapar (Bennîs, 2001a, s. 35). Üstelik bu vurgu, çoğu kere imleyenle imlenen arasındaki bağın herhangi bir müphemliğe izin vermeyecek kadar açık olması gerektiği düşüncesine dayanır. Başka bir deyişle şiirsel imgelerin sözlük anlamına gönderme yapmaması, şairin Arap şiir ve dil geleneği içinde kullanılagelen göndergelerin dışına çıkması -her ne kadar Ebû Temmam'dan itibaren şairler bu sınırları aşındırmış olsa da- Arap eleştiri geleneği içinde hicri 7. yüzyıla, Hazım el-Kartâcennî'nin "Minhacü'l Büleğa Siracü'l-Üdeba" isimli eserine, değin ciddi tartışma konusu olmuş; sonraları aynı şiddette olmasa bile bir şekilde devam etmiştir (Bedevî, 1996, s. 424-446; 'Abbâs, 1983, s. 548).

Dolayısıyla Adonis, geleneğin şiirde anlamı kayıt altına almaya çalışan, şairin kendi özgün göndergelerini inşa etmesine izin vermeyen bu algıyı "yeni yazı" poetikası ile alaşağı etmeye çalışır. Nitekim bu yüzden şiirde anlamın -imleyen ile imlenen arasındaki ilişkinin- şairin yaratıcı edimiyle sürekli bir oluşum ve dönüşüm halinde olması gerektiği, poetikasının temel yapı taşlarından biri olarak konumlanır (Adûnîs, 2002, s. 81).

Diğer yandan genelde el-Cahiz ile simgeleşen ve biçemin öncelliğini savunan eleştirmenleri de aynı şekilde eleştirir. Arap şiirinin hicri 5. yüzyıldan itibaren güçlü metinler üretememesini kafiye, vezin ve kasidenin üçlü formu ile ilgili tartışmaların şiirin temel gündem maddeleri haline gelmesine bağlar (Adûnîs, 1993, s. 81-83). Dolayısıyla Adonis, edebi biçemler arasındaki sınırların aşınması gerektiğinin altını çizirken bir yandan bütün şiirsel geleneğin içine hapsediği tartışmaların problematikliğine işaret eder. Ona göre modern şiir; yaratıcı gücüne anlamın ve biçemin içinde asırlar boyu donduğu kalıplardan özgürleşmesi ile kavuşacak, böylece sürekli yeni anlam ve biçemler üreteceğinden yaratıcı gücünü koruyacaktır (Adûnîs, 1993, 87-88).

Bir diğer nokta; sözün merkeziliğine karşı tüm imler alanını kuşatan, sözün kopyası olmayan yeni bir yazı vurgusu, Adonis'in modern Fransız düşüncesi aracılığı ile tanışıp kendi poetikasına uyarladığı yeni ve özgün bir düşünceden ibaret değildir. Arap şiiri, ortaya çıktığı İslam öncesi dönemden modern döneme değin hep söz merkezli olmuştur. Öncelikle İslam öncesi Arap şiiri -nadir durumlar hariç- yazılmamış okunmuştur (Ebû'l-Mekârim, 2007, s. 41-43). Arap şiiri, İslam ile birlikte hız kazanan tedvin çalışmaları ile bilikte kayıt altına alınmaya başlanmıştır (Hassân, 2000, s. 25-26). Ancak genel olarak şiir, modern döneme değin okunmak için yazılmıştır (Adûnîs, 2005, s. 226; Adûnîs, 1989, s. 5-32). Dolayısıyla Adonis, "Biz hala sözün ufkundayız, yazının değil" derken Arap şiirinde söz merkezliliğin problemlerine işaret eder ve Fransız "yeni yazı" düşüncesine ilgili problemleri aşmak için başvurur (Bennîs, 2001a, s. 58).

Son olarak Adonis, hem poetikası hem de eleştirel metinlerinin temel kalkış noktalarından biri olan mutlak merkez eleştirisine yine Arap-İslam geleneğinde gerek düşünsel gerekse edebi ve kültürel alanda bazı unsurların mutlak merkez olarak addedilişinin geleneğin gelişimine ve dönüşümüne engel olduğunu düşündüğü için başvurur. Bilindiği gibi bu, sadece Adonis'e has bir düşünce

değil; aksine Napolyon'un Mısır seferini takiben Batı modernliği ile zorunlu tanışmanın akabinde geleneğe ait mutlak ve değişmez kabul edilen birçok unsurun hem teknik hem de entelektüel birçok dönüşüme ket vurduğu Arap entelijansiyasının ortak gündemidir (Bedevî, 2002, s. 21-36).

Üstelik Adonis poetikası, her ne kadar Fransız düşüncesi ve Heidegger felsefesini çoğunlukla tekrar ediyor olsa da bazı noktalarda bu iki düşünce biçiminden radikal bir şekilde ayrılır. Bu bağlamda -çalışmanın sınırları gözetilerek- özellikle iki önemli husus üzerinde durulacaktır:

İlki; Adonis mutlak merkez eleştirisini Heidegger felsefesi ve Fransız düşüncesinde olduğu gibi sonuna kadar götürmez. Yukarıda değinildiği gibi bu iki düşünce biçimi için mutlak merkez eleştirisi ve bu merkezin karşısında ikincil olarak tanımlanan unsurlara ses verilerek ilgili merkezin yapısöküme uğratılması temel noktalardan biridir. Ancak Adonis Heidegger ve Fransız düşüncesinde gördüğü gibi merkezsiz bir dünyaya vurgu yapmaz. Aksine onun düşüncesinde halihazırdaki merkezin alaşağı edilmesindeki temel hedef, yeni ve daha yaratıcı bir merkezin inşasıdır. Yani Adonis merkezsiz bir dünya değil; ilgili merkezin karşısında atıl bırakılan unsurlardan hareketle, yeni bir merkez ve onun etrafında şekillenen bir gelenek yaratılması gerektiğine işaret eder (Adûnîs, 1993, s. 68; Adûnîs, 1986, s. 116). Ancak tesis edilecek olan merkez de tabiat kanununa benzer bir şekilde hayat ölüm döngüsünün bir parçası olacaktır. Dolayısıyla donup kaldığı noktada hayatla bağının kesilmesi ve yeni bir merkezin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden kurgulanması gerekir. Bir çok şiirinde başvurduğu anka miti bu düşüncenin bir temsilidir (eş-Şar'a, 1987, s. 69-73):

Vakit geldi

Kül ile gül arasında

Her şeyin sönüp yok olduğu her şeyin yeniden başladığı (Adûnîs, 1996, s. 254)

Dahası yukarıda değinildiği gibi insan merkezli düşüncenin yapısöküme uğratılması, Heidegger ve Fransız düşüncesi için temel kalkış noktası olmasına rağmen Adonis için insan merkezli düşünce herhangi bir şekilde bir sorunsallaştırılmaz. Başka bir deyişle Adonis, şiirde söz merkezci tavrı insan merkezliliğin bir uzantısı olarak algılamaz. Bu noktada Arap-İslam geleneği içinde insan merkezlilik diye bir problemin olmadığını da altının çizilmesi gerekir. Adonis, söz merkezliğe şiirde yaratıcı edime ket vurduğu, ona birtakım hayali sınırlar dayattığı için karşı çıkar (Adûnîs, 2005, s. 226). Nitekim Heidegger'in varlık felsefesinin şiirsel bir yorumu olarak nitelenen "Mufred bi-Sigati'l-Cem" isimli şiir kitabının ilk bölümü; yaratılış mitlerine benzer bir şekilde insanın tabiatın bir parçası olarak varlığa geldiğini vurgulamasına rağmen aynı kitabın sonraki bölümleri -Heidegger felsefesiyle tamamen çelişerek- insanı, tabiatı yeni bir dünya yaratmak için Hegelvari bir şekilde yeniden düzenleyen bir merkeze dönüştürür (Adûnîs, 1988, s. 13-27, 54-64).

İkincisi; Heidegger felsefesi ve Fransız düşüncesi için metafizik ya da dünya ötesi bir güç aracılığı ile bu dünyanın anlamlı kılınması söz konusu bile değildir. Yukarıda değinildiği gibi edebiyat ve şiir, bütün metafizik kurgulamaların sonunun geldiği; imleyenle imlenen arasındaki bağın tesadüfi bir zemine çekildiği; dolayısıyla her şeyin bir anlamsızlık tarafından yutulduğu bir dünyada yegane sığınak olarak önem kazanır. Ancak Adonis için sorun halihazırdaki metafizik kurgulamadır. Onun için yeni bir metafizik inşası kaçınılmazı gereken bir durum değil, aksine bir zorunluluktur. Bu yüzden "Şiir Zamanı" isimli kitabında "bütün büyük şiirler metafiziksel olmak zorundadır" der (Adûnîs, 2005, s. 279-280). Aynı noktadan hareketle Heidegger ve Fransız düşüncesi için bu dünyadan başka bir gerçeklik olmadığı, dolayısıyla onun sınırları ve tabii işleyişi ile uyumlu düşünsel ve kültürel bir geleneğin inşa edilmesi gerektiği vurgusu oldukça açıktır.

Şiir ve yazı, doğanın tabiatına benzer bir merkezsizliği temsil ettikleri için özel bir öneme sahiptirler. Fakat Adonis için dünyanın sınırları ve gerçekliği, güçlü şiirlerin uzak durması gereken “zavallı bir tecrübedir” (Adûnîs, 1993, s. 49). Ona göre şiir, gerçekliğin tam karşısında hayâli ve metafizik olmalıdır (Adûnîs, 2011, s. 241). Örneğin, kendi varlık felsefesini icra ettiği “Mufred bi-Sigati’l-Cem” isimli şiir kitabının son bölümlerinde anka miti üzerinden dile getirdiği yeni bir gelenek, yeni bir gerçeklik ona göre şiirin hayâli dili ile inşa edilebilir. Bu hayâli, metafizik, dil basitçe dilin imgelem dünyası değil; bir simyacının, mucizeler gösteren bir azizin, bir yalvacın dilidir. Kitabın ikinci blümünden itibaren Adonis; felsefe taşı, hermetik sihir ve simyaya başvurarak dünyanın, insan tabiatının ve tarihin doğasını iptal eder ve yeni, hayali, bir evren, doğa ve gelenek yaratır:

Hazırlan dört unsur

Buyruğuma cevap ver ey madde

...

Burası sınırların birûnu

Zamanın ötesi

Burası ayın batıdan doğduğu

Gölgenin olmadığı (Adûnîs, 1988, s. 15-16)

...

Evren benim – yazılan-

Kemhamın uçları hükmeder dünyaya

Bu

Ayak izlerimden peyda olur şiirlerim

Ahvalim bir taşlamadır zamana

Anlam benim (Adûnîs, 1988, s. 64)

Ve bu hayali evren dilsel bir evrendir. Ali -Adonis- harften iner dünyaya (Adûnîs, 1988, s. 12), heykel ve yontular harflere dönüşür ve onlarla temsil edilir (Adûnîs, 1988, s. 25). Dolayısıyla bütün bu yeniden yaratım yazınsal dilin sembolik evreninde gerçekleşir: Adonis tabiatın kanunlarını, tarihi ve insan doğasını dilin sembolik evreninde iptal eder ve yeni insanın, yeni tabiatın ve tarihin yasalarını yine dilin içinde kurgular. Öyle ki ona göre dil, “sadece varlığı ve varolanları kendisiyle dile geldiği bir ifade aracı değil, varlığın kendisidir” (Adûnîs, 2002, s. 25). Yine Heidegger için hakikât, varolanların birbirleri ve dünya ile eyleşmeleri aracılığı ile vukua gelen bir kavram iken Adonis için yarattığı evren gibi dilseldir. Adonis bunu, “eğer varoluş yaratıcı dilin bir buluşuysa, hakikat de dünyada değil, ancak dilde açığa çıkabilir” sözleriyle ifade eder (Adûnîs, 2002, s. 76).

Sonuç Yerine

Adonis poetikasının şiirsel dil aracılığı ile hayâli bir metafizik dünya yaratma ve insanın bu yeni dünyadaki yaratıcı ve merkezi konumu; bir yandan Adonis’in Heidegger felsefesi ve Fransız düşüncesini basitçe tekrar etmediğini, kendi dünya algısı ve poetikası için dönüştürdüğünü gösterirken bir yandan da bu iki düşünce biçiminin hem derinden etkilenip hem de onlarla

radikal bir biçimde çeliştiğini faş eder. Bu ikircikli durum -yukarıda işaret edildiği gibi- Adonis'in içinde bulunduğu siyasi, kültürel ve toplumsal koşullarla ilintilidir. Nitekim 1961 yılında Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin dağılması, 1967 yılında Arap-İsrail savaşının kaybedilmesi, Suriye Sosyalist Milliyetçi Partisi'nin aynı tarihlerde siyasi bir güç olma vasfını yitirmesi ve sonraki yıllarda bu yenilgiler silsilesinin bir şekilde devam etmesi 1960'lardan itibaren Arap aydını için derin bir hayâl kırıklığına sebep olmuştur. Bunun sonucunda doğanın romantizmde görüldüğü gibi bir çeşit idealleştirilmesi ve varoluşsal kaygılar edebiyatın, özellikle de şiirin temel konuları haline gelmiştir. Adonis poetikası da bu bağlamda şekillenmiştir. Zira Adonis, altmışlara kadar bu unsurları merkeze alan "Şiir" dergisinin kurucuları arasında yer almış; daha sonra derginin şiir algısını eleştirse de bu eleştiri onun toplumsal gerçekliği yadsıması ile ilgili olmamıştır. Aksine Adonis, kuşağının dış gerçekliğin dehşetinden sığındıkları farklı hayâli dünyalara -çok daha özgün olsa da- bir yenisini eklemiştir. Nitekim düşüncenin ve edebiyatın dış dünya ile uyumunu merkeze alan Heidegger felsefesi ve Fransız düşüncesini çoğu noktada tekrar etmesine ve kendi poetikasının kurucu unsurları olarak belirlemesine rağmen onları, yeni bir hayâli dünyanın kalkış noktalarına dönüştürmüştür. Böylece onun teorileştirmesinde varolanların -herhangi birinin bir merkeze dönüşmeden- birlikte bir sorumluluk ilişkisi içerisinde bir arada bulunduğu ve şiirsel düşüncenin bu birlikte varolmanın dile geldiği en üst form olarak konumlandığı Heidegger felsefesi ile yazıya sözün merkeziliğini yapışököme uğratmak için başvuran ve onu, varolanların dünya içerisinde eşleşmeleri ile ortaya çıkan hakikatin dile gelme imkanı olarak temellendiren -Tel Qeul çevresi ile simgeleşen- Fransız düşüncesi; insanın mutlak bir merkeze dönüşerek tabiatın kanunlarını, tarihi ve insan doğasını alaşağı ettiği, onları yarattığı yeni kanunlarla değiştirdiği ve böylece yeni bir tabiat, insan ve tarihin yaratıldığı hayâli bir evrene dönüşmüştür.

Extended Abstract

Adonis, often hailed as the prince of modern Arabic poetry, is characterized as representing the poetic pinnacle of his era, while also being criticized for pushing the limits of ambiguity. Among Arab critics, a significant debate revolves around how to interpret his poetry, what references in his poem signify, and what kind of intellectual structure underlies the mentioned ambiguity. Rather than Adonis intentionally writing complex poems, this ambiguity is mainly due to Arab critics' relative unfamiliarity with the theoretical and literary backgrounds that modern poetry is built upon. Another reason is that prominent critics of modern Arabic literature, such as Kemal Abu Deeb, Abdelfattah Kilito, Suzanne Stetkevich, and Musa Rababiah, tend to focus more on classical poetry and prose than on modern poetry.

Nevertheless, towards the end of the twentieth century, Ali al-Shar's doctoral study titled 'An Analytical Study of The Adonisian Poem' (1982) likely marked the beginning of the first serious theoretical basis regarding the intellectual structure that made Adonis's poetry possible. Following this study, al-Shar's writings on Adonis's poetics, such as 'Binyat al-qaşidah al-qaşirah fı shi'r Adonis's (The Structure of the Ode in Adonis's Poetry) and 'al'wrfyh wa-al-shi'r al-'Arabı al-mu'āşir' (Orpheus and Contemporary Arab Poetry), contribute to the development of the aforementioned theoretical basis. Through students like Sami Ababneh, this basis has been, or is in the process of being, transformed into a method for reading Adonis's poetry.

However, within modern Turkish thought, the intellectual horizon which Adonis's poetics is built upon, or the critique of this horizon, has yet to be a topic discussed in either academic or literary texts. Although interest in Adonis's poetry has been increasing in recent years, especially

due to Mehmet Hakkı Suçın’s translations, this interest is still far from being a critical engagement with the principles underlying his poetics.

Thus, this study aims to fill the aforementioned gap by clarifying the intellectual boundaries of Adonis’s poetics, along with its transformation and the factors that facilitated this transformation. To achieve this, the study methodologically relies on Derrida’s concept of deconstruction and particularly on Foucault’s discourse analysis, which posits that understanding an intellectual or cultural structure is possible through the investigation of the emergence and transformation of the elements that constitute that structure.

In this context first, it examines Heidegger’s philosophy of Being and the French thought symbolized by the *Tel Quel* journal, both of which have deeply influenced Adonis’s poetics in its current form —within the limits of this influence. As has been acknowledged, Heidegger’s philosophy of Being is fundamentally a critique of the concept of the absolute center, which has shaped modern Western thought. Such thought considers abstract elements such as reason, language, and logic as its absolute centers, while relegating external elements to a passive -secondary- status as “the others.” Heidegger’s philosophy sought to ground “being” in the context of everyday human interaction within the world. In his philosophy, poetic thought, in opposition to the idea of absolute center, represents the co-existence of beings in the world. As for French thought, which is fundamentally influenced by Heidegger’s philosophy, problematizes these absolute centers, particularly “logocentrism,” and appeals to writing to deconstruct the centrality of speech.

Second, the study traces the transformation of Adonis’s poetics from his early poetic experiments, shaped by the ideology of the Syrian Social Nationalist Party (SSNP) in the 1950s, to how his poetics, as it is known today, developed through engagement first with the French thought and then with Heidegger’s philosophy during the 1960s and 1970s. In this context, the study analyzes the impact of the French concept of “writing” on Adonis’s “new writing” poetics. It concludes that Adonis’s critiques of the traditional cultural centers of his own Arabic culture are derived from Heidegger’s critique of the absolute centers, and that he reinterprets Heidegger’s philosophy of being and poetic thought in his poetics. Moreover, the study demonstrates that Adonis’s reinterpretation is not merely a result of influence; rather, he engages with these two strands of thought to address the literary, cultural, and intellectual problems of his era. The study also identifies the points where Adonis diverges from these two strands of thought, in line with these problems.

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. / This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. / **Use of Artificial Intelligence:** No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Kaynakça

- Barthes, R. (1999). *Writing Degree Zero* (A. Lavers ve C. Smith, Çev.). Boston: Beacon Press.
- Blanchot, M. (1993). *Yazınsal Uzam* (S.Ö. Kasar, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bottéro, J. (2015). *Kültürümüzün Taşağı Babil* (A. Berkay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bottéro, J. ve Kramer, S. N. (2017). *Mezopotamya Mitolojisi* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bourg, J. (2017). *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*. Montreal: McGill's-Queen's University Press.
- Culler, J. (1982). *Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. New York: Cornell University Press.
- Delacampagne, C. (2010). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi* (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Descartes, R. (2006). *Discourse on the Method*, (I. Maclean, Çev.). New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un Eczanesi* (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Derrida, J. (2001). Structure, Sign and Play. *Writing and Difference* içinde (351-370). (A. Bass, Çev.). London: Routledge Classics.
- Derrida, J. (1999). Japon Bir Dosta Mektup (M. Atıcı ve M. Omay, Çev.). *Toplumbilim Dergisi*, 10, 187-190.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology* (G.C. Spivak, Çev.). Baltimore: John Hopkins University.
- Derrida, J. (1989). *Of Spirit: Heidegger and The Question* (G. Bennington ve R. Bowlby, Çev.). Chicago: Chicago University Press.
- Doğru, E. (2006). "Mevakif" Dergisi Çerçevesinde Adonis'in Düşünce Dünyası. *Nüsha*, 7 (20), 65-76.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Eren, R. (2007). *Söyleşimcilik Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (M.A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge.
- Goldmann, L. (1971). *Immanuel Kant* (R. Black, Çev.). London: NLB.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (K.H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought* (A. Hofstadter, Çev.). New York: Perennial Classics.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics* (G. Fried ve R. Polt, Çev.). New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (D. Hızlan, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time* (J. Stambaugh, Çev.). New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1993). D.F. Krell (Ed.) *Basic Writings Martin Heidegger: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. D.F. Krell (Ed.). New York: HarperCollins.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking* (F.D. Wieck ve C.G. Gray, Çev.). New York: Harper and Row.
- Jean, G. (2015). *Yazı: İnsanlığın Belleği*. (N. Başer, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- West, D. (1997). *An Introduction to Continental Philosophy*. Malden: Polity Press.
- Kauppi, N. (1994). *The making of an avant-garde: Tel Quel*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kırtay, H. (2018). *Derrida'da Logosmerkezcilik Eleştirisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul.
- Kojève, A. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (H. James ve Jr. Nichols, Çev.). New York: Cornell University Press.
- Lucy, N. (2004). *Derrida Sözlüğü* (S. Gürses, Çev.). Ankara: Bilgesu.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (T. Birkan, Çev.). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- De Saussure, F. (2014). *Genel Dilbilim Yazıları* (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

- De Saussure, F. (2011). *Course in General Linguistic* (W. Baskin, Çev.). New York: Columbia University Press.
- Al-Shar, A. (1982). *An Analytical Study of The Adonisian Poem* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). University of Michigan, Ann Arbor.
- Yılmaz, N. (2016). Adonis'in Şiirlerinde Tarihsel Sorgulama. *Sobider*, 3 (7), 184-199.

Arapça Kaynaklar Transliterasyon

- ‘Abbās, I. (1983). *Târîhu l-Nakdi l-Edebi ‘inde l-‘Arab*. Beyrût: Dâru l-Şekâfe.
- Adûnis, A. A. S. (2011). *eş- Şâbit ve l-Mutehavvil: Baḥş fi l-İbdâ’ ve l-İttibâ’ ‘inde l-‘Arab mI*. Beyrût: Dâru l-Sâkı.
- Adûnis, A. A. S. (2011a). *eş- Şâbit ve l-Mutehavvil: Baḥş fi l-İbdâ’ ve l-İttibâ’ ‘inde l-‘Arab m4*. Beyrût: Dâru l-Sâkı.
- Adûnis, A. A. S. (2005). *Zemenu ‘ş-Ṭi’r*. Beyrût: Dâru l-Sâkı.
- Adûnis, A. A. S. (2005a). *el-Huviyye gayru l-Muktemile: el-İbdâ’, ed-Dîn, es-Siyâse ve l-Cins* (H. Avde, Çev.). Dimaşk: Bidâyât.
- Adûnis, A. A. S. (2002). *Mûsikâ l-Hûti l-Ezrak: el-Huviyye, el-Kitâbe, el-‘Unf*. Beyrût: Dâru l-Âdâb.
- Adûnis, A. A. S. (1996). *el-A‘mâlu l-Ṭi’riyye 2: Hâzâ Huve İsmi ve Kaşâ’id Uḥrâ*. Beyrût: Dâru l-Medâ lil- Şekâfe ve l-Naşr.
- Adûnis, A. A. S. (1993). *Hâ Ente Eyyuha l-Vaqt: Siretu Ṭi’riyyetin Şekâfiyye*. Beyrût: Dâru l-Âdâb.
- Adûnis ve l-Ḥadâşe: en-Naşşu l-Kâmil li l-Muḥâdara elleti Elkâhâ eş-Şâ’iru l-Kebîr.
- Adûnis fi Câmî’ati Tişrin bi-Târîhi 8-10-1992. (1992). *Mecelletu Câmî’ati Tişrin lil-Buḥûşi ve l-Dirâsâti l-İlmiyye*. 14 (1), 8-17.
- Adûnis, A. A. S. (1989). *eş- Ṭi’riyyetu l-‘Arabiyye*. Beyrût: Dâru l-Âdâb.
- Adûnis, A. A. S. (1988). *Mufred bi-Sigati l-Cem’*. Beyrût: Dâru l-Âdâb.
- Adûnis, A. A. S. (1986). *Mukaddime li ‘ş-Ṭi’ri l-‘Arabî*. Beyrût: Dâru l-Fikr,
- Adûnis, A. A. S. (1980). *Fatihâtu li-Nihâyeti l-Karn*. Beyrût: Dâru l-‘Avde.
- Adûnis, A. A. S. (1971). Te’sisu Kitâbetin Cedide I. *Mevâkıf*, (15), 3-7.
- Adûnis, A. A. S. (1971a). Te’sisu Kitâbetin Cedide II. *Mevâkıf*, (16), 9-27.
- Adûnis, A. A. S. (1971b). Te’sisu Kitâbetin Cedide III. *Mevâkıf*, (17), 6-10.
- Bedeî, M. M. (2002). el-Ḥalfiyye (M. eş-Şevkânî, Çev.). *Târîhu Kimbric li l-Edebi l-‘Arabî: el-Edebu l-‘Arabî l-Ḥadîş* içinde. Cidde: en-Nâdi l-Edebi’ş- Şekâfi.
- Bedeî, A. (1996). *Ususu l-Nakdi l-Edebi ‘inde l-‘Arab*. el-Kâhire: Dâru Nahdati Mısr li t-Tibâ’a ve n-Negr.
- Bennis, M. (2001). *eş-Ṭi’ru l-‘Arabî l-Ḥadîş Bunyâtuhu ve İbdâlâtuhu (1): et-Taḳlidiyye*. el-Mağrib: Dâru Tûbkâl li n-Negr.
- Bennis, M. (2001a). *eş-Ṭi’ru l-‘Arabî l-Ḥadîş Bunyâtuhu ve İbdâlâtuhu (3): eş-Ṭi’ru l-Mu’âşır*. el-Mağrib: Dâru Tûbkâl li n-Negr.
- Bennis, M. (2001b). *eş-Ṭi’ru l-‘Arabî l-Ḥadîş Bunyâtuhu ve İbdâlâtuhu (2): el-Rûmânsiyyetu l-‘Arabiyye*. el-Mağrib: Dâru Tûbkâl li n-Negr.
- el-Ceyyûsî, S. K. (2007). *el-İtticâhât ve l-Harekât fi ‘ş-Ṭi’ri l-‘Arabî l-Ḥadîş* (A.V. Lu’lue, Çev.). Beyrût: Merkezu l-Dirâsâti l-Vaḥdeti l-‘Arabiyye.
- el-Ceyyûsî, S. K. (2002). *eş-Şi’ru l-‘Arabî l-Ḥadîş* (S. el-Bâzi’î, Çev.). *Târîhu Kimbric li l-Edebi l-‘Arabî: el-Edebu l-‘Arabî l-Ḥadîş*. Cidde: el-Nâdi l-Edebi’ş- Şekâfi.
- Ebü Fahr, S. (2000). *Hivâr me’a Adûnis: et-Tufûle, eş-Ṭi’r, el-Menfâ*, Beyrût: el-Muessesetu l-‘Arabiyye li d-Dirâsât ve n-Negr.
- Ḥassân, T. (2000). *el-Uşûl: Dirâse İbtimuluciyye li l-Fikri l-Lugavî ‘İnde l-‘Arab*. el-Kâhire: ‘Âlemu l-Kutub.
- el-Ḥâl, Y. (1978). *el-Ḥadâşe fi ‘ş-Ṭi’r*. Beyrût: Dâru l-Ṭalî’a.
- Kırtay, H. (2019). eş-Şi’r ve Felsefetu l-Keynûna beyne Heidegger ve Adûnis “Mufred bi-Sigati l-Cem’” Nemûzecen (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). el-Cami’atu l-Urduniyye, Amman.
- Ebü l-Mekârim, A. (2007). *Uşûlu t-Taḳfiri n-Naḥwî*. el-Kâhire: Dâru Ğarîb.
- Saade, A. (2014). *eş-Şirâ’u l-Fikrî li l-Edebi’s-Sûrî*. el-Kâhire: Muessetu Hindâvi li t-Ta’lîm ve’s-Şekâfe.
- eş-Şar’a, A. (1999). *el-Ûrfiyye ve ‘ş-Ṭi’ru l-‘Arabî el-Mu’âşır*. Amman: Vizâratu’s- Şekâfe.
- eş-Şar’a, A. (1987). *Bunyetu l-Kaşıdeti l-Kaşıra fi Ṭi’ri Adûnis*. Dimaşk: İttihâdu Kuttâbi l-‘Arab.