

e-ISSN: 2757-6108



DİSİPLİNLER ARASI DİL ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY LANGUAGE STUDIES

CİLT/VOL: 5, SAYI/NO: 5, ARALIK/DECEMBER 2022

Aralık / December • Sayı / Number: 2022/5

e-ISSN: 2757-6108

Başlangıç / Founded: 2020

Yayın Aralığı / Period: Yılda 2 Sayı

Disiplinler Arası Dil Araştırmaları (DADA) Dergisi, Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Derneği'nin yılda iki kez yayımlanan **uluslararası hakemli** dergisidir. Disiplinler Arası Dil Araştırmaları (DADA) Dergisi'nde yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarına, yayın hakları Disiplinler Arası Dil Araştırmaları (DADA) Dergisi'ne aittir.

The Journal of Interdisciplinary Language Studies (IJLS) is a refereed international journal which is published by Interdisciplinary Language Studies Association. Writers are solely responsible for the content of their articles and the copyright belongs to the Journal of Interdisciplinary Language Studies (IJLS).

İmtiyaz Sahibi / Licensee

Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Derneği

Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Erdoğan BOZ

Yazı Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Başkan)
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Cüneyt AKIN
(Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferdi BOZKURT
(Anadolu Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih DOĞRU
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Dil Editörleri / Language Editors

Prof. Dr. Cüneyt AKIN (Türkçe / Turkish)
Öğr. Gör. Nurcan İLBAŞ (İngilizce / English)

Dizin Sorumlusu / Index Supervisor

Doç. Dr. Ferdi BOZKURT

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Doç. Dr. Fatih DOĞRU

Yayın Danışma Kurulu / Board of Editorial Advisor

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN 'Türk Dili'
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Leyla KARAHAN 'Türk Dili'
(TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)

Doç. Dr. Özgür AY 'Türk Dili'
(Uşak Üniversitesi)

Prof. Dr. Semra GÜNAY AKTAŞ 'Coğrafya'
(Anadolu Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım TURHAN 'Felsefe'
(Şımak Üniversitesi)

Prof. Dr. Ferit USLU 'Felsefe'
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Cafer AYDIN 'Matematik'
(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM 'Sosyoloji'
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemil YÜCEL 'Eğitim'
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Yakup ÇİVELEK 'İlahiyat-Arapça'
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Beyhan KANTER 'Edebiyat'
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Prof. Dr. Halil İbrahim GÜRCAN 'İletişim'
(Anadolu Üniversitesi)

Doç. Dr. Naci KULA 'Psikoloji'
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Sinan SARAÇLI 'İstatistik'
(Balıkesir Üniversitesi)

Yurtdışı Temsilciler / Representatives Abroad

Prof. Dr. Nikolay YEGOROV
(Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Napil BAZILHAN
(Kazakistan)

Prof. Dr. Burul SAGINBAYEVA
(Kırgızistan)

Prof. Dr. Oktay AHMED
(Makedonya)

Doç. Dr. Neriman HASAN
(Romanya)

Prof. Dr. Ekrem ÇAVUŞEVİÇ
(Hırvatistan)

Prof. Dr. Lindita Xhanari LATİFİ
(Arnavutluk)

Prof. Dr. Elisabed BZHALAVA
(Gürcistan)

Dergimizin tarandığı dizinler / Indexes:

	MLA International Bibliography
	Index Copernicus
	International Scientific Indexing (ISI)
	Citefactor
	Directory of Research Journals Indexing
	ROAD
	Asos
	Türk Eğitim İndeksi

OKUYUCU MEKTUPLARI / LETTERS

Lütfen yayımlanan yazılar hakkındaki görüş, yorum ve önerilerinizi editöre gönderiniz.
Readers are highly encouraged to express their views, comments or suggestions on published articles, to the editor.

Prof. Dr. Erdoğan BOZ
dadadergisi@gmail.com

Adres: İstiklal Mahallesi, Duru Sokak, Duru Apartmanı, Nu: 8/4
Oduņpazarı / Eskişehir / TÜRKİYE
Telefon: 0222 2393750 / 2350
Belgegeçer: 0222 2291418
e-posta: dadadergisi@gmail.com

Bu Sayının Hakemleri / Reviewers of the Issue

Disiplinler Arası Dil Araştırmaları (DADA) Dergisi olarak bu sayımıza hakemlik yapan değerli bilim insanlarına desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

The Journal of Interdisciplinary Language Studies (IJILS) wishes to appreciate the valuable scientists who refereed this issue for their assistance.

Aralık 2022/5 Hakemleri / Reviewers for December, 2022/5

Prof. Dr. Beyhan KANTER, Mardin Artuklu Üniversitesi / Mardin Artuklu University

Prof. Dr. Gökhan TUNÇ, Anadolu Üniversitesi / Anadolu University

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / Sivas Cumhuriyet University

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK, Adıyaman Üniversitesi / Adıyaman University

Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Karamanoğlu Mehmetbey University

Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ, Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University

Prof. Dr. Muna Yüceol ÖZEZEN, Çukurova Üniversitesi / Çukurova University

Prof. Dr. Nihal ÇALIŞKAN, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Ferhat KARABULUT, Manisa Celal Bayar Üniversitesi / Manisa Celal Bayar University

Doç. Dr. Gülcan ÇOLAK, Gazi Üniversitesi / Gazi University

Doç. Dr. Selami ALAN, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi / Bolu Abant İzzet Baysal University

Doç. Dr. Sezai ENGİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / Eskişehir Osmangazi University

Doç. Dr. Şaziye DİNÇER BAHADIR, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi / Kırşehir Ahi Evran University

Doç. Dr. Talip ÇUKURLU, Siirt Üniversitesi / Siirt University

Dr. Öğr. Üyesi Ali Osman YALKIN, Süleyman Demirel Üniversitesi / Süleyman Demirel University

Dr. Öğr. Üyesi Ceren SELVİ, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Dr. Öğr. Üyesi Elmas KARAKAŞ, Aksaray Üniversitesi / Aksaray University

Dr. Öğr. Üyesi Erdem DÖNMEZ, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi / Bilecik Şeyh Edebali University

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Salim DANIŞ, Afyon Kocatepe Üniversitesi / Afyon Kocatepe University

Dr. Öğr. Üyesi Özlem ERDOĞAN, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / Sivas Cumhuriyet University

Öğr. Gör. Dr. İbrahim KARAHANCI, Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University

Dr. Hülya UYSAL

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Araştırma / Research

- Vesîletü'n-Necât'ta Bağımsız Gönderim Ögeleri*
(*Independent Reference Items in Vesîletü'n-Necât*)..... 1-17
Nazmi ALAN

İnceleme / Examination

- Herbert George Wells'in Körler Ülkesi Adlı Eserinde 'Ahlaki Kötülük'*
(*'Evil' in Herbert George Wells's Work The Country of the Blind*)..... 18-30
Fesun KOŞMAK

İnceleme / Examination

- Bir Yenidenyazım Örneği Olarak Aynalı Pastane*
(*Aynalı Pastane as An Example of Rewriting*)..... 31-42
Zeynep ANGIN

Araştırma / Research

- Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi - İçimdeki Müzik Örneği*
(*The Importance of Children's Literature in the Perception of the Disabled Individuals-Example of "Out of My Mind"*) 43-59
Dilek TOY ve Bilal UYSAL

İnceleme / Examination

- Hayâlî Bey'in Tereddütleri*
(*Hayali Bey's Hesitation*) 60-74
Ayşe YILMAZ

Araştırma / Research

- Wittgenstein'in Din Dili Kuramından Kur'an'ın Temsil Yöntemine Bakmak*
(*Looking at the Parable Method of the Qur'an from Wittgenstein's Theory of Religious Language*)..... 75-91
İsa ABİDOĞLU

Araştırma / Research

- Anadolu Ağzlarında Kadınlara İlgili Tabu ve Örtmecelerin Kültürdilbilimsel Açıdan İncelenmesi*
(*A Cultural Linguistic Analysis of The Taboos and Euphemisms about Women in Anatolian Dialects*)..... 92-106
Hanife YAMAN

Araştırma / Research

- Dilbilimsel Yapısalcılıktan Yapısal Antropolojiye: Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss*
(*From Linguistic Structuralism to Structural Anthropology: Ferdinand de Saussure and Claude Lévi-Strauss*) 107-117
Melek AYGÜL ÖZDOĞAN

Araştırma / Research

- Gösterge Birlikliklerinin Anamlı Dizgelere Dönüşümünü "Alımlama" Kavramı ve R. Barthes'in Göstergebilimsel Serüveni Işığında Tartışmak*
(*Discussing the Transformation of Sign Associations into Meaningful Systems in the Light of the Concept of "Reception" and R. Barthes' Semiotic Adventure*)..... 118-151
Engin ÖZDEMİR

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Kitap İncelemesi / Book Review

Vesiletü'n-Necât'ın Erdoğan Boz Neşri Hakkında

(About Vesiletü'n-Necât's Publication by Erdoğan Boz)..... 152-156

Bekir BELENKUYU

Kitap İncelemesi / Book Review

“Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim” Adlı Eser Üzerine

(About of the “Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim” Named Book)..... 157-162

Ahmet BASATEMUR



Vesiletü'n-Necât'ta Bağımsız Gönderim Ögeleri

Nazmi ALAN¹

Vesiletü'n-Necât'ta Bağımsız Gönderim Ögeleri

Özet

Mevlid olarak da bilinen Vesiletü'n-Necât, Süleyman Çelebi'nin 1409 yılında yazdığı mesnevi türünde eseridir. Hz. Muhammet'in dünyaya gelişi ve onun peygamber oluşu, miraca çıkışı gibi önemli olayları anlatan manzum bir metindir. Metindilbilimsel bir incelemenin yapıldığı bu çalışmada, metinsellik ölçütlerinden olan ve dilbilimin daha çok dilbilgisel alanıyla yakından ilişkili olan bağdaşıklık ölçütlerinden gönderim ögesi esas alınmıştır. Halliday ve Hasan (1976), gönderimi dış gönderim (exophora) ve iç gönderim (endophora) olmak üzere iki başlık altında, iç gönderimi de kendi içinde art gönderim (anaphora) ve ön gönderim (cataphora) olarak ele alır. Bu çalışmada, Vesiletü'n-Necât ile ilgili son yayınlardan biri olan Boz'un (2022) İstanbul Millet Kütüphanesi'nde 1357 numarada kayıtlı yazmasından hareketle hazırladığı eser incelenmiştir. Bu eser taranarak kişi adları, işaret adları, belirsizlik adları, dönüşlülük adları, karşıtlık adlı ve işaret sıfatları ile en çok Hz. Muhammet'e, Allah'a, ümmete, eserin kendisine, Süleyman Çelebi'ye gönderim yapıldığı görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-Necât, Metindilbilimi, Metin, Gönderim

Independent Reference Items in Vesiletü'n-Necât

Abstract

Vesiletü'n-Necât, also known as Mevlid, is a work in the genre of masnavi written by Süleyman Çelebi in 1409. It is a text that tells about important events such as the coming of Muhammet to the world, his becoming a prophet and his ascension. In this study, in which a textlinguistic analysis was made, the reference element, which is one of the cohesion criteria, was taken as the basis. Halliday and Hasan (1976) discuss the reference under two headings: external reference (exophora) and internal reference (endophora). In this study, the work prepared by Boz (2022), one of the last studies on Vesiletü'n-Necât, based on his manuscript registered in the İstanbul Millet Library with the number 1357 was examined. By scanning this work, it is seen that with the independent reference elements made with pronouns and adjectives, it is mostly referred to Muhammet, Allah, the umma, the work itself and Süleyman Çelebi.

Key Words: Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-Necât, Textlinguistics, Text, Reference

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Paper Type: Research Paper

1. Giriş

Mevlid olarak da bilinen Vesiletü'n-Necât, Süleyman Çelebi'nin 1409 yılında yazdığı mesnevi türünde eseridir. Mevlid sözcüğününün Kubbealtı Lugatı'nda tanımı şöyledir: "1. Doğma, doğuş; 2. Doğum yeri, maskat-ı re's; 3. Doğum zamanı, özellikle Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği zaman; 4. Hz. Muhammed'in dünyaya gelişini ve onun hayatındaki peygamber olma, miraca çıkma gibi önemli olayları anlatan manzum eser, özellikle Süleyman Çelebi'nin asıl adı "Vesiletü'n-necât" olan eseri; 5. Süleyman Çelebi tarafından yazılan ve "Mev-

¹ Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, nazmi_alan@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7314-9269

lid” adıyla meşhur olan manzum eserden bâzı bölümlerin okunmasıyla yapılan dînî tören.” Sözlükte, sözcüğün 4. ve 5. anlamlarının Türkçede ortaya çıktığı belirtilir².

Vesîletü’n-Necât’ın yazılma nedeni, Süleyman Çelebi’nin Bursa Ulu Cami’deki imamlığı sırasında vaaz veren İranlı bir vaizin, Bakara suresi 285. ayetini yorumlarken 253. ayetle karıştırarak Hz. Muhammet ile Hz. İsa arasında bir üstünlük farkı olmadığını söylemesi üzerine cemaat arasında tartışma çıkmıştır. Süleyman Çelebi bunun üzerine, Hz. Muhammet’in vasıflarını ortaya koyan ve onun diğer peygamberlere olan üstünlüğünü ifade eden Mevlid’ini yazmıştır (Pekolcay, 1992: 15-16).

Boz, kısa Mevlid’lerin beyit sayısının 100-200; uzun Mevlid’lerin beyit sayısının ise 700-800 arasında değiştiğini, üzerinde çalıştığı yazmadaki beyit sayısının 711 olduğunu, vasıta beyitlerin eklenmesiyle bu sayının 728’e çıktığını, ancak burada verilen sayılardan daha az veya daha çok sayıda beyit barındıran Mevlid’ler de bulunduğunu, belirtir (2022: 8).

Bir bütün olarak kısa veya uzun her Mevlid bir metin oluşturmaktadır. Günay, metin kavramını “başı ve sonuyla kapalı bir yapı oluşturan dilsel göstergelerin art arda geldiği anlamlı yapı; bildirişim değeri taşıyan, eyleme yönelik devingen bir bütün” olarak tanımlar (2007: 44). Bir bütün olarak metinleri inceleyen alan ise metindilbilimidir. Metindilbilimi, “metinlerin dilsel düzenlerini ve esas özelliklerini çözümleyen dilbilim disiplini (Bussmann, 2006: 1190).

Metindilbilimsel bir incelemenin yapıldığı bu çalışmada, metinbilimin dilbilgisel alanıyla yakından ilişkili olan bağdaşıklık (cohesion) ölçütünün gönderim (reference) ögesi esas alınmıştır. Vesîletü’n-Necât (Mevlid) ile ilgili son yayınlardan biri olan Boz’un (2022) İstanbul Millet Kütüphanesi’nde 1357 numarada kayıtlı yazmasından hareketle hazırladığı eser incelenmiştir. Bu eser taranarak sözcük düzeyindeki bağımsız gönderim ögeleri tespit edilmiş; tespit edilen örnekler, gönderim türlerine göre tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

2. Gönderim Nedir?

Gönderim, metindilbilimin bağdaşıklık ilkesinin unsurlarından sadece biridir. Beaugrande’ye (1998: 320) göre gönderim, “bir metindeki sözcükler, nesnelere, olaylar ve durumlar arasındaki ilişkidir ve bir unsurun aynı metin dünyasında başka bir unsura bağlı olarak anlaşılabilirliği” (akt. Karataş, 2008: 73). Günay, gönderim kullanımının gerekçesini dilde ekonomi olarak belirtir (2007: 76).

Halliday ve Hasan gönderim ögeleri olarak *adılısıllar*, *işaret adılıları*, *belirlilik artikeli* ve *üstünlük gösteren önad/belirteçleri* göstermiştir (1989: 86). Uzun, gönderim ögelerini öncül/bağımsız gönderim ögeleri ve ardıl/bağımlı gönderim ögeleri olarak ikiye ayırır (1995: 40-56). Bozkurt ise Haliday ve Hasan’dan hareketle gönderim ögelerini *adıllar* (*kişi adılları*,

² Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com/s/MEVLİT-MEVLİD> (Erişim Tarihi: 14.09.2022).

gösterme adılları, dönüşlülük adılı ve ilgi eki (adılı)), gösterme sıfatları ve belirlilik artikeli olarak sıralar (2022: 89).

Bu çalışmada ise eserde geçen sadece bağımsız gönderim ögelerinden *kişi adılı, işaret adılı, dönüşlülük adılı, belirsizlik adılı, karşılıklılık adılı ve işaret sıfatları* esas alınmıştır.

2.1. Gönderim Türleri

Halliday ve Hasan (1976), gönderimi *dış gönderim (exophora)* ve *iç gönderim (endophora)* olmak üzere ikiye ayırır. Ayrıca, iç gönderimi de kendi içinde *art gönderim (anaphora)* ve *ön gönderim (cataphora)* olarak ele alır.

2.1.1. Dış Gönderim

Gönderim ögesinin gönderimde bulunduğu nesne, varlık vb. metnin dışındaki gerçek ya da kurmaca dünyada ise “dış gönderim” olarak adlandırılır (Bozkurt, 2022: 83). Bu tarz referanslar ancak durumdan anlaşılabilir. “*Bakkal Amca, bununla şeker alabilir miyim?*” tümcesine baktığımız da bir çocuğun elindeki paranın miktarını söylemek yerine *bununla* adılı ile işaret etmesi dış gönderime örnektir.

2.1.2. İç Gönderim

İç gönderim ise metnin içinde bulunan unsurlara yapılan gönderim türüdür. Metin içindeki gönderimin öncelik/sonralık sırasına göre art gönderim ve ön gönderim olarak adlandırılmaktadır. Bu tarz referanslar ise metinden anlaşılabilir; bu yüzden metne bağlı referans olarak da ifade edilir.

2.1.2.1. Art Gönderim

“Art gönderim, bir sözcük, ek veya ifadenin metin içinde kendinden önce söylenmiş başka sözcük ve ifadeleri işaret etmesidir” (Balyemez, 2011: 30). “*Ankara’ya gitmeden orayı çok özlediğini söylemişti.*” tümcesine baktığımız da *orayı* adılı ile art gönderim yapılmıştır.

2.1.2.2. Ön Gönderim

“Ön gönderimde metnin içerisinde başlangıçta sunulmayan ancak daha sonra sunulacak ögelere yapılan gönderim söz konusudur” (Dilidüzgün, 2008: 62). “*Bu şehir çok güzel, keşke Antalya’ya daha önce gelseydim.*” tümcesine baktığımız da *Bu şehir* işaret sıfatı ile ön gönderim yapılmıştır.

3. Vesiletü’n-Necât’ta Gönderim

Ele aldığımız Vesiletü’n-Necât 728 beyitten oluşan bir mesnevidir. Manzum bir eser olmasından dolayı farklı şekillerde gönderim yapıldığı görülmektedir. Eserin hacmi sebebiyle gönderim yapılan ile gönderim ögeleri çok farklı beyitlerde bulunabilmektedir. Akçataş, “Gönderim ögeleri arasındaki mesafenin önemli olduğunu; yakın ögeler tümceleri bir metin

boyutuna getirirken, uzak ögeler metindeki konu bütünlüğünü sağladığını; zaman, mekân ve kişilere yapılan gönderimler metnin temel yapı iskeletini oluşturduğunu” ifade eder (2001: 29).

Mevlid’de *Allah’a, Hz. Muhammet’e ve ümmete* gönderim yapıldığı çoğu zaman metnin bağlamından çıkarılmaktadır. Bunun en güzel örneği ise 35 numaralı beyitte *ben* adılı ile ön gönderimde bulunduğu Süleyman Çelebi’nin adının 713 numaralı beyitte geçmesidir:

hâk te‘ âlâ rahmet eyleye añâ
kim **beni** ol bir du‘ â ile añâ (35)
hem *süleymân-ı fakîre* rahmet it
yoldaşın imân u yirin cennet it (713)

Eserde bazen bir beyitte birden fazla aynı gönderim ögesiyle aynı kişiye/kişilere gönderimde bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte *aña* ve *anda* ile Enoş’a gönderim yapılmaktadır:

anası rahmine çün düşdi *enoş*
nür **aña** nakl itdi **anda** durdı hoş (129)

Eserde bazen bir beyitte birden farklı gönderim ögesiyle aynı kişiye gönderimde bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte *bu kelâm* ve *bunı* ile Mevlid’e gönderim yapılmaktadır:

muşafânuñ mevlididir **bu kelâm**
şanmañuz **bunı** kelâm-ı her ‘ avâm (158)

Eserde bazen bir beyitte birden farklı gönderim ögesiyle farklı kişilere gönderim yapılmaktadır. Aşağıdaki beyitte *anı* adılı ile *Hz. Muhammet’in mucizelerine*; *hiç biri* adılı ile *nebiye* gönderim vardır:

hâk **anı** ayrıuk nebiye virmedi
hiç biri ol irdüğine irmedi (290)

Eserde bazen *ben* yerine *biz* adıyla gönderme yapıldığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitte *Hz. Muhammet’e* *biz* adılı ile gönderim yapılmıştır:

kim ölüm ayırsar sizden **bizi**
didi dağı yaşıla tıldı gözi (543)

3.1. Metin İçi Gönderim

Vesiletü’n-Necât’ta iki örnek dışında geriye kalan bütün gönderimler metin içidir.

3.1.1. Art Gönderim

Vesiletü’n-Necât’ta en çok metin içi art gönderimler tespit edilmiştir. Bu art gönderimler *adullarla* ve *işaret sıfatlarıyla* yapılmaktadır.

3.1.1.1. Adıl Kullanımı ile Art Gönderim

Vesiletü'n-Necât'ta metin içi art gönderimler *kişi adilları, işaret adilları, belirsizlik adilları* ve *dönüşlülük adilları* ile yapılmaktadır.

3.1.1.1.1. Kişi Adılı ile Yapılan Art Gönderimler

Vesiletü'n-Necât'ta en çok kişi adillarıyla (ben, sen, ol, biz, siz, olar) metin içi art gönderimler yapılmıştır.

Teklik I. kişi adılı: Eserde 18 yerde *ben* adılıyla art gönderim söz konusudur. *Ben* adılıyla en fazla *Hz. Muhammet'e* gönderim yapılmaktadır. Bunun dışında *Hz. Muhammet'in annesine*, *Hz. Ebu Bekir'e* ve '*Azrâ 'îl'e* gönderimde bulunmaktadır. Ayrıca, bir yerde ise "*kuzu*"ya gönderim yapılmaktadır:

hep didi aşhâba *ol hayrî'l-enâm*
ümmetüme kılasız **benden** selâm (593)

bû-bekir didi imâm ol yâ ' ömer
kim özümden olmuşam **ben** bi-haber (534)

ağulu pişmiş *kuzu* aña söyledi
yime **benden** yâ resûlu'llah didi (321)

Teklik II. kişi adılı: Vesiletü'n-Necât'ta 35 yerde *sen* adılıyla gönderim yapıldığı görülmektedir. Bu adilla en fazla *Hz. Muhammet'e*, *ümmete* ve *Allah'a* gönderim yapılmaktadır. Bunun dışında *Hz. Muhammet'in annesine* ve *Cebra 'îl'e* gönderim vardır. Ayrıca, bir yerde ise *taşa* gönderim yapılmaktadır:

didi şâvus-ı melek *ol cebra 'îl*
yâ muhammed **sâna** müştağdur celîl (586)

aduñ *ümme* ümmet içi **sende** yok
ilerüñ aña muhâlif var çok (428)

söyledi avcında taş geldi *taş*
taş degülseñ ' iřka gel **sen** dağı taş (322)

Teklik III. kişi adılı: Vesiletü'n-Necât'ta kişi adıllarından en çok *ol* adılıyla 262 yerde gönderim yapıldığı görülmektedir. Beyitlerde *ol* adılı daha çok işletimlik biçimbirimleriyle çekimlenmiş olan *anı*, *aña*, *anuñ*, *anda*, *andan* ve *anuñla* biçimleriyle yer almaktadır. *Ol* adılıyla en fazla *Hz. Muhammet'e*, *Allah'a* ve *ümmete* gönderim yapılmaktadır. Bunların dışında *Hz. Muhammet'in annesine* ve *halasına*, *Hz. Âdem'e*, *řîl'e*, *Enoş'a*, *Raynân'a*, *Uhnuh'a*, *Hz. İbrahim'e*, *Hz. Ebu Bekir'e*, *Cebra 'îl'e*, *Sündüs'e*, '*Azrâ 'îl'e* ve *Süleyman Çelebi'ye* gönderim yapılmaktadır:

Nazmi ALAN

muşafâyı gendüye kıldı habîb
cümle derdlere hem **ol** oldu tabîb (71)

ceddi olduğıcün anuñ *halîl*
nârı cennet kıldı **aña** ol celîl (82)

âdeme kıldı ferîştehler sücüd
hem **aña** çok kıldı ol luţf ıssı cüd (124)

şîr toğdı **aña** nakl itdi buğür
anuñ alınında tecellî kıldı nür (128)

anası rahmine çün düdi *enoş*
nür **aña** nakl itdi **anda** durdı hoş (129)

çün *enoşuñ oğlı kaynân* toğdı yâr
nür-ı aħmed **andan** oldu aşikâr (130)

çünkü *uhnûha* irişdi nür yine
geçdi **andan** müteveşlah alınına (132)

âmine hâtun muħammed anası
ki **ol** şadefden oldu ol dür dânesi (146)

Çokluk I. kişi adlı: Vesîletü'n-Necât'ta 33 yerde *biz* adıyla gönderim yapıldığı görülmektedir. *Biz* adıyla en fazla *ümmete* gönderim yapılmıştır. Bunların dışında *Hz. Muhammet'e, sahabeye, peygamberimizin torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e* gönderim yapılmaktadır:

girçek *ümme*t kılğıl iy haķ **bizi** aña
tâ ki *ümme*t diyüben ol **bizi** aña (476)

hasretile dir *hüseynile hasan*
nidevüz **biz** iy dede gitdüñ çü sen (617)

girü dönüp çü eve geldi bular
hep *şahâbi* bir yire cem' oldılar (643)

çün sefer eyledi ol hayrü'l-enâm
bize ansız oldu bu dirlik haram (654)

Çokluk II. kişi adlı: Vesîletü'n-Necât'ta 17 yerde *siz* adıyla gönderim yapıldığı görülmektedir. *Siz* adıyla en fazla *ümmete* gönderim yapılmıştır. İki beyitte de *Hz. Muhammet'e* gönderim vardır.

iy ‘aziz̄leruṣda başlaruz söze
bir vaṣiyyet kıloruz illā **size** (33)

her melek her vaḥṣ u ṭayr u cinn ü nās
muṣṭafāyiçün kaması dutdı yās (607)
iy dede **sizsüz** biz u ḳalduḳ yetim
fırḳatüñ odı bizi yaḳdı ‘azim̄ (619)

Çokluk III. kişi adlı: Vesiletü’n-Necât’ta 4 yerde *anlar* adıyla gönderim yapıldığı görülmektedir. *Anlar* adıyla *gök ehline*, *enbiyaya* ve *sahabelere* gönderim yapılmaktadır:

enbiyānuñ eksüz ol sulṭānidur
cümlesinüñ cāni içre cānidur (88)
gerçi kim **anlar** daḥı mürseldürür
līkin aḥmed ekmele ü efdaldurur (89)

cümle-yi aṣḥāb bile aḡladılar
mescide gözyaşlarını saçdılar (530)

hem beni **anlar** daḥı görmeyiser
şoḥbetüme dünyede immeyiser (541)

hem sekiz uçmaḳ içinde ḥür-[ı] ‘in̄
görmege geldi o āhuñ manzarın (248)
yaradılmışdan kime ki oldı naṣīb
anlara daḥı göründi ol ḥabīb (252)

yidi ḳat *gök ehli* cümle geldiler
aḥmedi görüp ziyāret kıldılar (246)

anlaruñ her tā‘ atin ol bī-niyāz
cem‘ idüp bir yire ad urdı namāz (370)

3.1.1.1.2. İşaret Adılı ile Yapılan Art Gönderimler

Vesiletü’n-Necât’ta 137 yerde işaret adılı ile art gönderim tespit edilmiştir. Bu gönderimlerden 73’ü *bu* ve *bular/bunlar* geriye kalan 64’ü ise *ol* ve *anlar* ile yapılmaktadır. İşaret adıyla en fazla Hz. Muhammet’e, Allah’a, ümmete ve eserin kendisine (*Vesiletü’n-Necât*), gönderim vardır. Bunların dışında *Allah’ın emrine*, Hz. Muhammet’in evine, Hz. Muhammet’in mucizelerine, Hz. Muhammet’in doğduğu geceye, Hz. Muhammet’in miracına, Hz. Muhammet’in kabrine, Hz. Muhammet’in emrine, ahirete, enbiyaya, sahabelere, dünyaya, âleme, ‘arş ve kürsiye, ecdada, akla, gönle, meleklerle, Kudüs’e, Medine’ye, namaza, ölüme, Sava denizi-

ne, papağana, bülbüle, çeşmelere, buluta, dürr-i âhvâra, mescide, teng-i şekere ve birçok şeye gönderim yapılmaktadır:

her ki ‘*âkıldür* sözümi añlar **ol**
‘*âkıl* ol dağı sözümi añlar ol (137)

muştafânũ mevlididür bu kelâm
şanmañuz **buni** kelâm-ı her ‘*avâm* (158)

girü *gönül mışrına* kıldum sefer
bağladum **anda** niçe teng-i şeker (164)

sâve bahri yire geçdi serteser
kimse **andan** bulmadı şudan eser (260)

barmağından *çeşmeler* ağıttı hem
içdi **andan** cümle-yi ħayl u ħaşem (320)

ol şahâbî cem‘ olup geldi yine
muştafâyı ħodı **bunlar** ħabrine (639)

3.1.1.1.3. Dönüşlülük Adılı ile Yapılan Art Gönderimler

Vesiletü’n-Necât’ta 10 yerde *öz* ve *gendü* dönüşlülük adıyla gönderim yapıldığı görülmektedir. Ayrıca, bir yerde Farsça dönüşlülük adılı *ħoz* (*hod*) geçmektedir. Dönüşlülük adlarıyla *Allah’a, Hz. Muhammet’e, Hz. Muhammet’in annesine, Hz. Ebu Bekir’e* ve *ümmete* gönderim yapılmaktadır:

bü-bekir didi imâm ol yâ ‘*ömer*
kim **özüm**den olmışam ben bi-ħaber (534)

ħak te‘âlâ çünkü **gendü** diledi
pâdişahlıgım bu ‘*âlem* bile di (106)

vardı ol **ħoz** ħazrete ħavuşdı ħoş
illâ ħasretten biz ansız ħalduğ uş (661)

3.1.1.1.4. Belirsizlik Adılı ile Yapılan Art Gönderimler

Vesiletü’n-Necât’ta 43 yerde belirsizlik adları ile art gönderim tespit edilmiştir. Bu gönderimler *biri, cümle, her biri, hiç biri* ve *kimi* adları ile yapılmıştır. Belirsizlik adlarıyla daha çok *gök ehline, ümmete* ve *sahabeye* gönderim vardır. Bunların dışında *ağaçlara, enbiyaya, ‘arş ve kürsiye, kafirlere, üç aleme, göklere* ve diğer şeylere gönderim yapılmıştır:

enbiyānuñ eksüz ol sultānidur
cümlesinüñ cānı içre cānidur (88)

üç ‘*alem* daħı dikildi üç yire
her birisi eydeyim nire nire (192)

ıoldı *küffāruñ* içi vü taşı ğam
urđı **her biri** başına taşı hem (257)

ulu kiçi vü kamu ehl-i ‘arab
cümle andan bildiler ‘ilm ü edeb (267)

göklerüñ her kağısına girdi ol
her birinde çok ‘acāyib gördi ol (376)

ħağ anı *ayruğ nebīye* virmedi
hiç biri ol irdüğine irmedi (290)

on iki biñ kāfir oldı münhezim
kimi kör oldı **kimisi** mün‘adim (314)

3.1.1.1.5. Karşılıklılık Adılı ile Yapılan Art Gönderimler

Vesiletü’n-Necât’ta 3 yerde karşılıklılık adılı olan *birbiri* ile art gönderim tespit edilmiştir. Bu gönderimler de Hz. Muhammet’e ve *sahabeye* yapılmıştır:

muştafa didi kim dutuñ durayım
ol yārānlarum ğatına varayım (539)

gelüñüz kim mescidüme varalum
birbirümüzi toynca görelüm (542)

girü dönüp çü eve geldi bular
hep şahābī bir yire cem‘ oldılar (643)

āħ idüp **birbirine** bağardı
birinüñ odı birin yağardı (655)

didiler **birbirine** kim nidelüm
çünki ğağ emridürür şabr idelüm (658)

3.1.1.2. Sıfat Kullanımı ile Art Gönderimler

Vesiletü’n-Necât’ta metin içi art gönderimler sadece *işaret sıfatlarıyla* yapılmaktadır.

3.1.1.2.1. İşaret Sıfatı ile Yapılan Art Gönderimler

Vesîletü'n-Necât'ta 197 yerde *işaret sıfatı* ile art gönderim tespit edilmiştir. Bu gönderimlerden 63'ü *bu* geriye kalan 134'ü ise *ol* işaret sıfatı ile yapılmaktadır. İşaret sıfatları ile daha çok *Hz. Muhammet'e, eserin kendisine (Vesîletü'n-Necât), Allah'a* gönderim vardır. Bunların dışında *Hz. Muhammet'in doğduğu geceye, Hz. Muhammet'in ölümüne, Hz. Muhammet'in mucizelerine, Hz. Muhammet'in nuruna, ümmete, nübüvvet mührüne, gök ehline, gönle, göz-yasına, kâmile, küffâra, mıraç gecesine, müezzinlere, namaza, hastalığa, ateşe, Hira Dağı'na, Mecûsîlere, teng-i şekere, taşa, esire* ve birçok şeye gönderim yapılmıştır:

zât-ı pâki gizlü gencidi nihân
diledi kim kıla **ol genci** ' avân (107)

muştafâ nûrını alnında kodı
bil habîbüm nûrîdur **bu nûr** didi (125)

muştafânuñ mevlididir **bu kelâm**
şanmañuz bunı kelâm-ı her ' avâm (158)

didi *bir nûr* çıkdı evden nâgehân
göklere **ol nûrıla** töldi cihân (190)

hem *nübüvvet mühri* anuñ zâhrındadı
halk[ı] **ol mührile** haqqa ündedi (310)

başlayalum girü *bir şûz sözile*
ki od saçılusun **ol sözümnden** şüzıla (499)

eyle âh eyleyelüm kim ger *taşa*
irse odı kaynaya **ol taş** taş (689)

nefsümüz elinde olmuşuz *esir*
bu esirlikden bizi kırtarıvir (693)

3.1.2. Ön Gönderim

Vesîletü'n-Necât'ta metin içi ön gönderimler adıllarla ve işaret sıfatlarıyla yapılmaktadır.

3.1.2.1. Adıl ile Yapılan Ön Gönderimler

Vesîletü'n-Necât'ta metin içi ön gönderimler *kişi adılları* ve *işaret adılları* ile yapılmaktadır.

3.1.2.1.1. Kişi Adılı ile Yapılan Ön Gönderimler

Vesîletü'n-Necât'ta 14 yerde *ben, ol, biz* ve *anlar* kişi adıları ile ön gönderim tespit edilmiştir. Süleyman Çelebi 713 numaralı beyitte doğrudan adını vermiştir. Şair, daha önceki beyitlerde geçen *ben* ve *biz* adıları ile birçok yerde *kendisine* gönderimde bulunmuştur. Çokluk 3. kişi adılının geçtiği bir yerde ise *işinin eksigi çok olanlara* gönderim vardır.

dağı her kime irişe bu kitâb
kılmaya **bize** hâfâsîcün ' itâb (39)

eksügüme kıldum u **ben** i' tirâf
her kim ehl-i lutf ola kıla mu' âf (47)

gerçi ki yokdurur bu süleymânda hoş ' amel
lîkin **anuñ ümîzi** dağı var-ı muştafâ (281)

cân kulağın ger dutarısâñ **baña**
muştafâ mi' râcını eydem saña (338)

anlaruñ kim *eksügi çok işinüñ*
eksügin gözler olur ol kişinüñ (44)

3.1.2.1.2. İşaret Adılı ile Yapılan Ön Gönderimler

Vesîletü'n-Necât'ta 16 yerde *bu* işaret adılı ile ön gönderim tespit edilmiştir. Bu ön gönderimlerin çoğu 155 numaralı beyte kadar -mevliden bahsettiği beyit- genellikle *eserin kendisine* (*Vesîletü'n-Necât*) yapılmıştır. Ayrıca, bir beyitte *Hz. Muhammet'in doğduğu eve* ön gönderim vardır:

hâşre dek ger dinilürse bu kelâm
niçe hâşr ola **bu** olmaya tamâm (31)

ol kişi dünyâdan imânla göçe
kim baña **bundan** du' â kıilup geçe (38)

şâ' iri gibi **bunuñ eksügi** çok
olmaya bir beyti kim eksügi yok (41)

ol gice kim toğdı ol hayrû'l-beşer
anası **anda** neler gördi neler (186)

Vesîletü'n-Necât'ta 2 beyitte *şöyle* işaret adılı ile ön gönderim vardır:

şöyle beytu'llaha karşı muştafâ
yüz yire urmuş u kılmış secdeti (233)

Nazmi ALAN

ğayr-ı haq kalbine bulmazıdı yol
şöyle kim haq ʿışkıla ʿolmıdı ol (411)

3.1.2.2. Sıfat Kullanımı ile Ön Gönderimler

Vesîletü'n-Necât'ta metin içi ön gönderimler sadece *işaret sıfatlarıyla* yapılmaktadır.

3.1.2.2.1. İşaret Sıfatı ile Yapılan Ön Gönderimler

Vesîletü'n-Necât'ta 16 yerde *bu* işaret sıfatı ile ön gönderim tespit edilmiştir. Bu ön gönderimlerin çoğu 155 numaralı beyte kadar -Mevlid'den bahsettiği beyit- *bu kelâm, bu kitâb, bu sözi* ifadeleri ile genellikle *eserin kendisindedir*. Bunun yanında, *Hz. Muhammet'in doğduğu geceye* -188 numaralı beyte-, *Süleyman Çelebiye* -713 numaralı beyte- ön gönderim vardır.

haşre dek ger dinilürse **bu kelâm**
niçe haşr ola bu olmaya tamâm (31)

dağı her kime irişe **bu kitâb**
kılmaya bize haţâsıçün ʿitâb (39)

âmine hâtun gözile gördüğün
ol gicede niçe luţfa irdüğün (151)

anuñiçün oldı **bu varlık** kamu
ay u yılduz yir ü gök uçmak tamu (92)

3.2. Metin Dışı Gönderim

Vesîletü'n-Necât'ta 2 beyitte metin dışı gönderim tespit edilmiştir. Bunlardan ilkinde *ol kitâblar* şeklinde işaret sıfatı ile metinde yer almayan kitaplara gönderim vardır. Yine başka bir şiirde ise *işbu şi'ri* şeklinde işaret sıfatı ile de metinde yer almayan bir şiire gönderim söz konusudur:

ol kitâblar içre söylenen haber
zâhir oldı vu göründi serteser (149)

ʿammesi kim muştafânuñ varıdı
işbu şi'ri düzüp ol ağlarıdı (621)

4. Sonuç

Bu çalışmada, Vesîletü'n-Necât ile ilgili son çalışmalardan biri olan Boz'un (2022) İstanbul Millet Kütüphanesi'nde 1357 numarada kayıtlı yazmasından hareketle hazırladığı eserde bağımsız gönderim ögeleri ele alınmıştır.

Vesiletü'n-Necât'ta iç gönderim (art gönderim ve ön gönderim) ve dış gönderim vardır. Bu gönderimlerin *kişi adlları, işaret adlları, dönüşlülük adlları, belirsizlik adlları, karşılıklı-lik adlı ve işaret sıfatları* ile yapıldığı tespit edilmiştir:

i. Vesiletü'n-Necât'ta metin içi art gönderimler *kişi adlları, işaret adlları, belirsizlik adlları karşılıklılık, dönüşlülük adlları ve işaret sıfatları* ile yapılmaktadır:

- 369 yerde kişi adlları (*ben, sen, ol, biz, siz, olar*) ile art gönderim yapılmıştır.
- 137 yerde işaret adlları (*bu, bular/bunlar, ol, anlar*) ile art gönderim yapılmıştır.
- 10 yerde dönüşlülük adlları (*öz, gendü, hoz*) ile art gönderim yapılmıştır.
- 43 yerde belirsizlik adlları (*biri, cümle, her biri, hiç biri, kimi*) ile art gönderim yapılmıştır.
- 3 yerde karşılıklılık adlı (*birbiri*) ile art gönderim yapılmıştır.
- 197 yerde işaret sıfatı (*bu, ol*) ile art gönderim yapılmıştır.

ii. Vesiletü'n-Necât'ta metin içi ön gönderimler *kişi adlları, işaret adlları ve işaret sıfatları* ile yapılmaktadır:

- 14 yerde kişi adlları (*ben, ol, biz ve anlar*) ile ön gönderim yapılmıştır.
- 16 yerde işaret adlı (*bu, ol*) ile ön gönderim yapılmıştır.
- 16 yerde işaret sıfatı (*bu, ol*) ile ön gönderim yapılmıştır.

iii. Vesiletü'n-Necât'ta 2 beyitte metin dışı gönderim yapılmıştır.

Tespit edilen gönderim öğeleri ile en çok Hz. Muhammet'e, Allah'a, ümmete, eserin kendisine (Vesiletü'n-Necât), Süleyman Çelebi'ye gönderim yapılmıştır. Bunların dışında birçok peygambere, meleğe, nesneye ve varlığa gönderim yapılmıştır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Akçataş, A. (2001). Dokuzuncu Hariciye Koğuşu Romanı Üzerine Bir Metin Dil Bilim İncelemesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Denizli, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Balyemez, S. (2011). Dede Korkut Hikâyelerinin Metin Dil Bilimsel Yapısı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Boz, E. (2022). *Vesîletü'n-Necât (Mevlid)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Bozkurt, F. (2022). *Metindilbilim Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Bussmann, H. (2006). *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, London: Routledge.
- Dilidüzgün, Ş. (2008). Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı Bir Yaklaşım, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Günay, D. (2007). *Metin Bilgisi*, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Halliday, M.A.K.ve Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*, New York: Longman.
- Halliday, M.A.K.ve Hasan, R. (1989). *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Karataş, Y. (2008). Metin İncelemesinde Söylembilim Yöntemi 'Binbir Gece Masalları' Üzerinde Bir Uygulama, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Pekolcay, N. (1992). *Mevlid*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uzun Subaşı, L. (1995). *Orhon Yazıtlarının Metindilbilimsel Yapısı*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 7. Ankara: Simurg Yayınları.

Extended Summary

Vesîletü'n-Necât, also known as Mevlid, is a work in the genre of masnavi written by Süleyman Çelebi in 1409. It is a text that tells about important events such as the coming of Muhammet to the world, his becoming a prophet and his ascension.

In this study, in which a textlinguistic analysis was made, the reference element, which is one of the cohesion criteria, was taken as the basis. Halliday and Hasan (1976) discuss the reference under two headings: external reference (exophora) and internal reference (endophora).

In this study, the work prepared by Boz (2022), one of the last studies on Vesîletü'n-Necât, based on his manuscript registered in the İstanbul Millet Library with the number 1357 was examined. By scan-

ning the work, independent reference tools at the word level were determined, and the material was classified and evaluated according to the reference types.

It has been seen that there are internal and external references in Vesîletü'n-Necât. It has been determined that these references are made with personal pronouns, sign pronouns, reflexive pronouns, indefinite pronouns and demonstrative adjectives:

i. In Vesîletü'n-Necât, in-text post references are made with personal pronouns, sign pronouns, indefinite pronouns, reflexive pronouns and demonstrative adjectives:

- In 369 places, post-references are made with personal pronouns (ben, sen, ol, biz, siz, olar).

hep didi aşhâba *ol hayrî'l-enâm*
ümmetüme kılasız **benden** selâm (593)

didi tâvus-ı melek *ol cebra 'îl*
yâ muhammed sâña müştâkdur celîl (586)

muştafâyı gendüye kıldı habîb
cümle derdlere hem **ol** oldı tabîb (71)

girçek *ümme*t kılgıl iy haq **bizi** aña
tâ ki *ümme*t diyüben ol **bizi** aña (476)

iy 'azizler uşda başlaruz söze
bir vaşıyyet kıluruz illâ **size** (33)

enbıyānuñ eksüz ol sulţānidur
cümlesinüñ cānı içre cānidur (88)

gerçi kim **anlar** dağı mürseldürür
lîkin aḥmed ekmele ü efdaldurur (89)

- In 137 places post-reference is made with sign pronouns (*bu, bular/bunlar, ol, anlar*).

her ki 'âkıldür sözümi añlar **ol**
'âkıll ol dağı sözümi añlar ol (137)

muştafānuñ mevlididür bu kelām
şanmañuz **buni** kelām-ı her 'avām (158)

girü *göñül mısrına* kıldum sefer
bağladum **anda** niçe teng-i eker (164)

sāve bahri yire geçdi serteser
kimse **andan** bulmadı şudan eser (260)

Nazmi ALAN

ol şahābī cem[‘] olup geldi yine
muşafāyı ꞑodı **bunlar** ꞑabrine (639)

- In 10 places, a post-reference is made with reflexive pronouns (*öz, gendü, hoz*).

bū-bekir didi imām ol yā[‘] ömer
kim **özüm**den olmuşam ben bī-ḥaber (534)

ḥaḳ te‘ālā çünkü **gendü** diledi
pādişāhlığın bu[‘] ālem bile di (106)

vardı ol **hoz** ḥazrete ꞑavuşdı hoş
illā ḥasretten biz ansız ꞑalduḳ u (661)

- In 43 places, a post-reference is made with indefinite pronouns (*biri, cümle, her biri, hiç biri, kimi*).

enbiyānuñ eksüz ol sulṭānidur
cümlesinüñ cānı içre cānidur (88)

üç ‘alem daḥı dikildi üç yire
her birisi eydeyim nire nire (192)

ṭoldı *küffāruñ* içi vü ṭaşı ḡam
urdu **her biri** başına ṭaşı hem (257)

- In 197 places, a post-reference is made with adjective (*bu, ol*).

zāt-ı pāki *gizlü gencidi* nihān
diledi kim ꞑıla **ol genci** ‘ayān (107)

muşafā nūrını alında ꞑodı
bil ḥabībüm nūridur **bu nūr** didi (125)

- ii. In Vesiletü'n-Necāt, in-text pre-references are made with personal pronouns, sign pronouns and sign adjectives:

- In 14 places, a pre-reference is made with personal pronouns (*ben, ol, biz ve anlar*).

daḥı her kime irişe bu kitāb
ꞑılmaya **bize** ḥaṭāsıçün[‘] itāb (39)

eksügüme ꞑıldum u **ben** i[‘] tirāf
her kim ehl-i luṭf ola ꞑıla mu[‘] āf (47)

- In 16 places, a pre-reference is made with sign pronouns (*bu, ol*).

şā[‘] iri gibi **bunuñ eksügi** çok
olmaya bir beyti kim eksügi yok (41)

şöyle beytu'llaha karşı muştafâ
yüz yire urmuş u kılmış secdeti (233)

- In 16 places, a pre-reference is made with adjective (*bu, ol*).

dağı her kime irişe **bu kitâb**
kılmaya bize haşâsiçün ' itâb (39)

âmine hâtun gözile gördüğün
ol gicede niçe luşfa irdüğün (151)

- iii. Non-text references are included in 2 places in Vesiletü'n-Necât.

ol kitâblar içre söylenen haber
zâhir oldı vu göründi serteser (149)

' ammesi kim muřtafânuñ varıdı
işbu şi'ri düzüp ol ağlarıdı (621)

Mostly, references were made to Muhammet, Allah, the umma, the work itself (Vesiletü'n-Necât), and Süleyman Çelebi. Apart from these, many prophets, angels, objects and beings were referred to.



Atf (cite): Koşmak, Fesun (2022). Herbert George Wells'in Körler Ülkesi adlı eserinde 'ahlaki kötülük', *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 18-30.

Herbert George Wells'in Körler Ülkesi Adlı Eserinde 'Ahlaki Kötülük'

Fesun KOŞMAK¹

Herbert George Wells'in Körler Ülkesi Adlı Eserinde 'Ahlaki Kötülük'

Özet

Hayatın olumsuzluklarının gölgesinde sıkışan insan, bilinmeyen yerlere ulaşma özlemi içerisinde olmuş, mevcut hayatta olmayana ve kusursuz olana duyulan özlemini bilinmeyen ütopyik yerlere sığınarak ortaya koymuştur. Bu yerler yazarların kalemle haritalarda yer almayan sitelerle, kentlerle, ülkelerle ve topluluklarla şekil almıştır. 20. yüzyılda ise yazarların kalemle yarattıkları bu ideal yerler, devrimler, çatışmalar, savaşlar, sosyal eşitsizlikler sonucunda distopya yazımına dönüşmüştür. Toplum sorunlarının ileride daha büyük sorunlara neden olabileceğini ön gören yazarlar, eserlerinde daha karamsar ve karanlık bir tablo çizme yoluna gitmişlerdir. Bu çalışmada kusursuz bir ülkenin kapılarını açan ancak dış etkenlerden dolayı distopyik bir niteliğe evrilmeye çalışılan Herbert George Wells'in Körler Ülkesi adlı ütopyası 'kötülük' üzerinden ele alınacaktır. Bu bağlamda önce 'ütopya' ile 'distopya' kavramları üzerinde durulacak, ardından 'kötülük' kavramına açıklık getirilecek, daha sonra ise çalışmanın ana gövdesini oluşturan eser bu ifadeler ekseninde metne dayalı inceleme yöntemiyle ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Herbert George Wells, Körler Ülkesi, Körlük, Görmek, Kötülük

'Evil' in Herbert George Wells's Work *The Country of the Blind*

Abstract

Stuck in the shadow of the negativities of life, an individual has longed to reach unknown places, and has revealed his longing for the non-existent and perfect by taking refuge in unknown utopian places. These places, which are not included in the maps have been shaped by the sites, cities, countries and communities of the authors. In the 20th century, these ideal places created by the authors with their pens have turned into dystopian literature as result of revolutions, conflicts, wars and social inequalities. The writers, who foresee that social problems may cause bigger problems in the future, chose to paint a more pessimistic and dark picture in their works. In this study, Herbert George Wells's utopia *The Country of the Blind*, which opened the doors of a perfect country but evolved into a dystopian quality due to external factors, will be discussed through 'evil'. In this context, first the concepts of 'utopia' and 'dystopia' will be emphasized, then the concepts of 'evil' will be clarified, and finally the work, which constitutes the main body of the study, will be discussed with the text-based analysis method in the axis of these expressions.

Key Words: Herbert George Wells, The Country of the Blind, Blindness, Seeing, Evil

Makale Türü: İnceleme

Paper Type: Examination

1. 'Ütopya' ile 'Distopya' Kavramları Üzerine

Platon'un *Devlet* adlı eseri ile başlayan ve kusursuz, ideal bir dünyanın kapılarını açan 'ütopya' yolculuğu, 16. yüzyılda Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri ile kavramsal bir zemine dönüşür. Kautsky'nin *Thomas More ve Ütopyası* adlı çalışmasında da belirttiği gibi More,

¹ Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-2470-1616

ülkesinde en üst politik makama yükselmiş, eserleriyle çağdaşlarının hayranlığını kazanmış devlet insanı ve bilge (bkz. Kautsky, 2006: 11) olarak ön plana çıkar ve kendi öz yaşamından edindiği deneyimlerini yazın hayatı ile birleştirir. Platon, eserinde gerçekliğe yakın bir anlatımı gözler önüne sererken More, hayalinde tasavvur ettiği ideal, kusursuz ve mükemmel bir yerin/adanın anlatımına yer verir. Bu bağlamda More'un *Ütopya*'sı daha sonra yazılacak ütöpic eserlere örnek oluşturur ve ütöpic eserlerde gerçek hayatın kusurları ile yazarların hayallerinde kurguladıkları yerler karşılaştırılarak aynı eserde buluşur.

Gürkan'ın da belirttiği gibi ütopya, 'olmayan yer'ken var olmamışlığın zamansal bütünü-nü işaret etmekten ziyade, var olması istenen veya var olması için ümit beslenen yeri ifade eder. Ütöpic bilinç ise, koşulları daha iyi bir mekân (-topos) umut etmesi ve onu tasarlamasının, kişinin mevcut durumdan memnuniyetsizliğini açığa vurmasına, zamansal olarak ileri doğru bir düş aracılığıyla varoluşunu aşmayı ümit etmesine karşılık gelmesine işaret eder (bkz. Gürkan, 2018: 15). Gürkan'ın görüşlerine yakın bir görüşü Göktürk da ifade eder ve ütopyacının çizdiği toplum en iyi, eksiksiz yaşama düzeni olduğundan, değişikliğe, her türlü dış etkiye kapalı bir yer olarak ortaya çıkar (bkz. Göktürk, 1982: 17). İdeal bir toplum tasavvuruna önem veren ütopya yazını, kusursuz ve mükemmel bir dünyanın kapılarını aralar ve alternatif bir yaşam biçimini gözler önüne getirir. Bu bağlamda Mannheim'ın da değindiği gibi ütopya, prensip olarak gerçekleşemez bir tasarımıdır (bkz. Mannheim, 2016: 219) ancak bu bahsedilen tasarım hem ideale hem de ulaşılmazlığa karşılık gelir.

Farklı dönemlerde ve coğrafyalarda kaleme alınan ütopyalar, yazarların mevcut hayata bakış açılarının bir yansıması olarak edebiyatta yerlerini alırlar ve yazarların ütopya yazımına sığınmaları özellikle kriz ya da geçiş dönemlerinde artış gösterir. Siyasal, sosyal, ekonomik ve dinsel yaşamda ön plana çıkan farklılıklar veya değişimler ütopyada artışların en belirgin sebepleri olarak dikkat çeker. Bu bağlamda Toprak ve Şar'ın da belirttiği gibi ütopyaları hiçbir zaman içerisinde doğdukları sosyal gerçeklikten bağımsız düşünmemek gerekir (bkz. Toprak - Şar, 2019: 3). Ütopyalar, doğrudan toplumsal değerlere bağlı olarak dikkat çeker, ona yönelik eleştiri barındırır, aynı zamanda çözüm önerisinde de bulunur, yani alternatif bir düzenin kapılarını açar ve okura sunar. Toplumsal değerlerdeki değişimler ve gelişmelerin takipçisi konumundaki ütopyalar, toplumda ön plana çıkan aksaklıkları, olumsuzlukları eleştirir ve bu bağlamda topluma yöneltilen bir ayna görevi üstlenir. Mevcut hayatta görülen sorunlara değinen ütopyalar, kusursuz ve mükemmeli anlatarak yeni bir dünyayı okura aktarır ve gerçek ile ideali karşı karşıya getirir.

İnsanlığın tarihinde, mitlerden, toplumsal bilimlere kadar oluşan süreçte ve üretilen düşüncelerde, mükemmel bir toplum veya bir ütopya yaratma amacı, sürekli gündemde olmuştur. Mükemmel bir toplum kurma düşüncesi kimi zaman mitlere, kimi zaman dinsel düşüncelere dayalı olarak gerçekleşmiş, kimi zaman da toplumsal, siyasal, ekonomik ya da eğitimsel kurumları bir arada bulandıran karmaşık bir yapı oluşturmak biçiminde kendini göstermiştir (Öztürk, 2006: 8-9).

Toplumda ön plana çıkan ve gözlemlenen sorunlara alternatif bir dünya yapısını sunan ve kusursuzluğa odaklanan ütopya yazını, özellikle iyi ve huzurlu bir yerin anlatılmasıyla ön plana çıkar. Kusursuz ve ideal olarak tanımlanan bir mekânın gözler önüne serilmesi, mevcut toplum düzeninde görülen eksikliklerin ve sorunların kurgulanan toplumda yer almamasıyla gerçekleşir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda ideal bir yerin anlatılması kaçınılmaz olarak görülür ve ütopya yazınında artış dikkat çeker. Ancak yirminci yüzyılda yaşanan iki dünya savaşının ardından, toplumda görülen ayaklanmalarla, umutsuzluklarla, çaresizliklerle ile ütopya yazını yön değiştirir ve distopya yazınının karamsar, karmaşık ve karanlık dünyası dikkat çeker. Adolf Hitler Dönemi ile Josef Stalin Dönemi'nin ardından distopya yazını ön plana çıkar ve mevcut hayattan daha karamsar bir tablo çizer. Distopya, ütopyanın dikotomisini oluşturur ve mevcut hayata daha kötümser bir dünya yaratarak alternatif bir bakış açısı kazandırır. Kumar'ın da açıklık getirdiği gibi ütopya, ilerleme ve mutluluğu büyütme düşüncesine bağlı olarak akla olan inancı ortaya koyar. Yirminci yüzyılın hâkim inançları ise bunun tam aksine o inançlarla karşı gelir. İkinci Dünya Savaşı, kitlesel işsizlik, faşizm, Stalinizm, nükleer savaş tehdidi, çevre katliamından kaynaklanan küresel afet korkusu distopya yazınının damarını kabartır (bkz. Kumar, 2005: 145). Burada da ifade edildiği gibi Birinci Dünya Savaşı'ndan ve özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ütopya yazınında farklılıklar göze çarpar.

Dünya savaşlarından sonra her yerde ütopyalar geri çekilir ve ütopyanın yerini 'olumsuz yönde ütopya', 'distopya' alır. Kurtyılmaz'ın da ifade ettiği "Karşı-ütopya (anti-utopia) sözcüğü geniş biçimde, 'kakotopya' (cacotopia), 'distopya' (dystopia), 'negatif ütopya' (negative utopia) ve 'eleştirel ütopya' (critical utopia) gibi birçok sözcüğün karşılığında kullanılmaktadır" (Kurtyılmaz, 2020: 42). Bu bağlamda distopya birçok araştırmacı tarafından karşı-ütopya ya da kötü ütopya olarak da ifade edilir.

Ütopya mutlu yaşamın sağlanması için bir düzen belirtir ve bu düzenin sağlanması için yöntemler önerirken, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı, Stalin Rusya'sı ve Nazi Almanya'sı dönemini yaşamış ya da yaşamakta olan yazarlar tarafından ortaya konan karşı ütopyalarda, belli yöntemler sürdürülürse, insanlığın ne korkunç koşullarda yaşayacağı gösterilmektedir (Yıldırım Temizarabacı, 2020: 24).

Ütopya yazınının olumlu bakış açısından uzaklaşan ve daha kötüyü anlatmaya yönelik distopya, okuyucuları yaşanabilecek olumsuzluklara karşı uyarılarda bulunur ve bu özelliği ile hem ütopya yazınından ayrılır hem de okuyucuyu sarsmak ister. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yaşanan olumsuzluklara değinen ve olayların unutulmaması gerektiğine vurgu yapan distopya yazarları, mevcut sorunlar yönelik çözüm önerilerinde bulunulmadığı takdirde insanlığı daha büyük felaketlerin beklediğini göstermek için kurgu dünyalarında daha kötüyü anlatarak okuru karamsar bir ortama taşır. Hayatın karanlık yüzünü okuyucuya aktaran ve ütopya kavramının dikotomisini oluşturan distopya hem gelecek ile bilgilendirmelere yer verir ve uyarılarda bulunur hem de gelişen teknolojinin yanlış yorumlanmasının eleştirisine değinir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana teknolojik gözetim, bu kontrol mekanizmasının elinde bulunduran egemen ideolojiyi anlatan distopik romanlar ve onların çizdikleri

dünya düzeni, özellikle ‘gözetim’ temasıyla tekrar gündeme gelmiş ve bu romanlara yenileri eklenmeye başlamıştır. Böyle bir ortamda oluşturulan distopyalar, bu sorunları görünür kılmak ve var olan yapıya farklı açılardan bakılmasını sağlamak amacıyla oluşturulan kurgulardan çok gerçeklere dönüşmeye başlamıştır (Ülger, 2018: 15-16).

Bilim ve gelişen teknoloji özellikle distopyada kontrol ve gözetim mekanizması ile birlikte kullanılır ve bu uygulama, insanların benliklerini yitirmelerine kadar uzanır.

Toplumsal olaylara uzak olmayan distopya yazarları, mevcut hayatın gerçeklerine eserlerinde yer verirler ve olayları bir üst seviyeye taşıyarak daha kötümser bir kurgu dünyasını aktarırlar. “Ütopya ile distopya, pratikte, gerçekliğin sınırlarının sınanmasına kapı aralar: ilki, bir ideale yaklaşır ama ona nadiren ulaşır (gerçek dünya tarafından durdurulur), diğeriye çeşitli kırımla noktalarını ve zayıflıkları görünür kılar” (Gordin - Tilley - Prakash, 2017: 13). Ütopya ile distopya birbirlerine karşıt kavramlar olarak yazın dünyasında yer alsa da, belirgin özellikleri bakımından birbirlerine yaklaştıkları da görülür. İdeal ve kusursuz hayatın kurgulandığı ütöpik eserlerde veya karamsar bir pencereden bakan distopyaların ortak niteliklerinden biri mekânsal tasvirin ön plana çıkması olarak dikkat çeker. Ütopya ve distopya kavramları ön eklerin değişikliğe uğramasının dışında Latince kökenli ‘topos’ sözcüğünü merkeze konumlandırır. ‘Yer, alan, mekân’ anlamlarında kullanılan ‘topos’ ifadesi bu alanda yazılan eserlerde mekânın önemine işaret eder. Bu konuda Bayartan’ın da açıklık getirdiği gibi ütopya ve distopya, coğrafi alan, mekânsal kurgunun çizilmesinde çeşitlilik sağlayacak kadar geniştir. Ayrıca çok çeşitli coğrafi unsur içinde temellendirilebilecek konular olduğu gibi aynı mekân üzerinde çok çeşitlilik de söz konusu olabilir. Burada önemli olan kurgunun insan-zaman-mekân üçgeni içinde ne derecede geliştirildiği olarak görülür (bkz. Bayartan, 2009: 71-72). Kavramsal olarak ‘mekân’ sözcüğüne işaret eden ütopya ve distopya yazını, hiçbir haritada olmayan ve olma ihtimali dahi bulunmayan bir yerin anlatımını mümkün kılar.

Herbert George Wells’in eserlerinde de mekân, konu ve edebi tür bakımından çeşitlik gösterir. 1896’da *Dr. Moreau’nun Adası* adlı eseriyle bir ada hikâyesini bir bilim insanının bakış açısıyla kurgularken 1895 yılında *Zaman Makinesi* romanıyla başka bir zamana yolculuğu aktarır. Atwood’un da dile getirdiği gibi Wells, okurlarına farklı bakış açıları sunarak *Dünyaların Savaşı* adlı eser sayesinde daha otuz iki yaşındayken dikkate alınması gereken yazar statüsüne erişir (Atwood, 2017: 165). İngiliz yazar Wells’in *Körler Ülkesi* adlı eserinde de mekânsal tasvir başlıkla birlikte önemlilik arz eder. Burada bahsedilen mekân birçok ütopya yazınında olduğu gibi mevcut toplumlardan uzak ve okura farklı bir pencereden bakmaya yardımcı olan bir ülke olarak dikkat çeker.

2. Herbert George Wells’in Körler Ülkesi Adlı Eserinde ‘Kötülük’

Eser, ülkenin coğrafi konumunun anlatılmasıyla başlar ve aktarılan ülke, diğer toplumlardan ve hayatlardan uzaklığına ve kopukluğuna açıklık getirilir. “Chimborazo’ya beş yüz, Cotopaxi’nin karlarına yüz altmış kilometre mesafede, And Dağları’nın Ekvator’dan geçen

kısının en vahşi arazilerinde, dağların arasında, insanların dünyasından izole, esrarengiz bir vadi uzanır ki adı Körler Ülkesi'dir" (Wells, 2020: 236). Coğrafi konumun yer aldığı eserin merkezini şiddetli bir depremin etkisiyle dış dünyayla bağlantısı kesilmiş kendi içine kapalı bir toplumda yaşayan insanların yaşamları oluşturur.

Körler Ülkesi'nde huzurlu bir hayat yaşayan insanlar nesiller boyu kör olarak dünyaya gelirler ve 'görmek' duygusundan tamamen uzak olmaları dikkat çeker. "Mutluluklarını engelleyen yalnızca bir şey olmuş ama tamamen engellemeye yetmişti. Bir hastalık tarafından gafil avlanmışlardı; bu hastalık, orada doğan tüm bebekleri -hatta daha büyük çocukların da bir kısmı- kör etmişti" (Wells, 2020: 237). Eserde özellikle beş duyardan birinin, görme duygusunun eksikliği, diğer duyu becerilerin daha yoğunluklu olarak kullanılmasıyla ifade bulur ve burada yaşayan insanların 'görmek' kelimesinin anlamını bilmedikleri dikkat çeker. "Nesiller nesilleri izledi. Birçok şeyi unuttular; birçok şey icat ettiler. Arkalarında bıraktıkları büyük dünyanın gelenekleri, muğlak bir mitolojiye dönüştü. Görme yetisi dışında her konuda kuvvetli ve hünerliydi; belki şans, belki de kalıtım yoluyla [...]" (Wells, 2020: 238). 'Görmek' ile ilgili hiçbir düşünceye sahip olmayan bu insanların hayatı diğer duyu becerilerini geliştirmelerine yönelik olur.

Vadide yaşayan ve kendi düzenlerini oluşturmuş bu kör insanların hayatı kaza sonucu buraya gelen ve görme yetisine sahip Nunez ile birlikte değişir. Nunez, vadinin diplerinde bulunan yere geldiğinde burayı anlaşılabilir olarak niteler. Sulama sistemindeki özen, su kanallarının sorunsuz çalışması, muntazam yayılan patikalar, temiz bir ana caddenin iki tarafına dizilmiş köy evleri, düzenli olmanın bir parçası olarak dikkat çekerken evlerde pencerelerin bulunmaması, evlerin alacalı bulacalı boyanmış olmaları Nunez'in "aklına 'kör' kelimesini getiren ilk şey olur. 'Bu sıvayı yapan adamcağız', diye düşündü, 'bir yarasa kadar kör olmalı'" (Wells, 2020: 242). Belirli bir düzende bir hayat yaşayan vadideki insanlar, kendi algıları doğrultusunda bir akışın içerisinde oldukları görülür.

Sadece görme eylemi ile sınırlı kalmayan ve bu eylemin tüm çağrışımlarına dahi yabancı olan vadide yaşayan insanlar, 'görmek' yerine 'takip etmek', 'hissetmek', 'duymak' ifadelerini kullanırlar. "Bu insanlar, tam on dört nesildir kördü ve gören dünyayla hiçbir ilişkileri yoktu. Görmekle ilgili tüm kavramlar kaybolmuş ve değişmişti" (Wells, 2020: 247). Nesiller boyunca görme yetisine sahip olmayan bu insanlar, bu durumu bir eksiklik olarak dahi algılamazlar ve körlük genetik bir karakteristiğe dönüşür. Körler Ülkesi sakinlerinin kör olma eylemi sadece görenler için geçerli bir durumu oluşturur, çünkü bu vadide yaşayan insanların kör olmanın ne demek olduğunu dahi bilmedikleri dikkat çeker. Onların dünyaları görebildikleri kadar değil hissedebildikleri kadardır ve bu da onlara yeterli gelir. Zamanın sıcak ve soğuk olarak ikiye ayrıldığını düşünen ve gece ile gündüz kavramlarından uzak olan Körler Ülkesi sakinleri, sıcak olduğu zamanı yani gündüzleri uyuyarak, soğuk olduğu zaman ise çalışarak geçirirler.

Kör insanların arasında tek gören kişi olarak kendini ayrıcalıklı hisseden ve önceki hayatında kuramadığı üstünlüğü burada kurabileceğini düşünen Nunez, "Körler Ülkesi'nde Tek Gözülü İnsan Kral'dır" (Wells, 2020: 244) sözünü tekrarlayarak yönetimi ele geçirebileceğini

düşünür. Dış dünyada alışık olduğu düzeni Körler Ülkesi'nde de kurabileceğini düşünen Nunez, kendisinde olan üstünlüğü kemikleşmiş bir yapıyı bozmak için kullanabileceğini hayal eder ve harekete geçer. Bauman ve Donskis'in bu konuda açıklık getirdiği gibi günümüzün en dikkat edilmesi gereken gerçek, kötülüğün zayıf ve görünmez olmasıdır. Kötülük, zayıflığın maskesini takar ve aynı zamanda kendisi de zayıf olarak toplumda yerini alır (bkz. Bauman - Donskis, 2013: 18). Başkalarının zayıf yönünü kendi üstünlüğüne dönüştürmeyi hedefleyen Nunez, mevcut düzenin bozulması için çaba gösterir. Selçuk da yer verdiği gibi "kötülük fikrinin temelinde, insana zarar vermek eğilimi yattığı ve kötülüğün oluşumunda bilinç eksikliğinin büyük rol oynadığı kabul edilir. Bununla beraber kötülüğün bilinçli olarak seçilmesi de söz konusudur" (Selçuk, 2022: 13). Burada da ana kahraman Nunez, bilinçli olarak kötü olmayı seçer ve kendi halinde yaşıyan insanların düzenlerini bozmak için girişimde bulunur.

Körler Ülkesi'nde kendi krallığını ilan etmek isteyen Nunez, görme yetisine sahip olmayan kişileri ikna etmenin kolay olacağını düşünür, ancak sandığından daha zor olacağını kısa sürede anlar. Körler Ülkesi'nin örflerini, adetlerini, yaşam biçimlerini öğrenerek insanları daha çabuk ikna edebileceğini düşünen Nunez, Körler Ülkesi'nin sakinlerini gözlemledikçe onlar hakkında fikir edinmeye başlar ve onların kör olmalarına rağmen sade ve mutlu yaşamlarını anlamlandırmakta zorlanır.

Bu insanlar sade, emek odaklı bir yaşam sürüyorlardı; fazilete ve mutluluğa dair, insanların anladığı tüm unsurları onlar da biliyordu. Kimse onları zorlamadığı halde ırgat gibi çalışıyorlardı. İhtiyaçlarını karşılayacak kadar yemekleri, kıyafetleri, tatil günleri ve mevsimleri vardı. Müzik yapıyor, şarkı söylüyor, âşık oluyor, çocuk yapıyorlardı (Wells, 2020: 250).

Belirli bir düzen içerisinde bir yaşam süren Körler Ülkesi sakinleri için 'görmek' kavramı bilinmezliği ifade ederken koku almanın, dokunmanın, tat almanın ve özellikle duymanın onlar için yol gösterici nitelikte olduğu eserde ön plana çıkar. Burada *Ütopya Sözlüğü*'nde de belirtildiği gibi "Wells, bir çırpıda modern kurgu-bilimi buyur etmekte, ütopyayı yeniden düşünmekte ve geleceğin kestirimini icat etmektedir" (Sarcey - Bouchet - Picon, 2003: 147). Görme yetisinin olmadığı bir dünyada diğer duyu organlarının önemine işaret eden Wells, farklı bir kapının aralanmasına olanak sağlar ve engele sahip bir kişinin diğer organları sayesinde ne kadar güçlü olabileceğini gözler önüne serer.

Düzenli yaşamlarını güvenle ve itinayla sürdürmelerini izlemek olağanüstüydü. Her şey ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yapılmıştı. [...] Tüm yöntemleri ve usulleri, doğal olarak, özel ihtiyaçlarına göre düzenlenmişti. Duyuları son derece keskinleşmişti; on metre ötedeki birinin en ufak bir hareketini işitiyor, ne yaptığını anlayabiliyor hatta kalbinin atışını bile duyuyorlardı. Mimiklerin yerini tonlama, jestlerin yerini dokunma alalı çok olmuştu. [...] Koku alma duyuları son derece üstündü; insanların kokularını, sadece bir köpeğin yapabileceği şekilde ayırt edebiliyorlardı (Wells, 2020: 250-251).

Nunez, karşılaştığı yaşama biçimini hem kavramakta zorlanır hem de oluşturulmuş düzene hayran kalır. Bu nedenle de kemikleşmiş bir toplum düzenini bir anda nasıl değiştirebileceği ve nasıl yönetimde söz sahibi olacağı konusunda kaygılanmaya başlar. Nunez hiç kimsede olmayan sadece kendisinde olan görme yeteneğini Körler Ülkesi sakinlerine anlatmaya çalışsa da başarılı olmaması dikkat çeker. Görmenin ne demek olduğunu anlatmaya çalışan Nunez, onlara gökyüzünü, bulutları, dağları ve yıldızları anlatır ancak nesiller boyunca burada kapalı bir yaşam süren halkın, lamaların otladığı kayalıkların ardında dünyanın sonunun yer aldığını düşüncelerinden uzaklaştırılmaz. Nunez, sözlü olarak görebildiğini anlatmaya çalışarak kendisinin ne kadar ayrıcalıklı olduğunu açıklasa da başarısız olur ve güç kullanmaya karar verir. “Eline bir kürek alıp aralarından bir iki kişiyi yere devirecekti, böylece adil bir dövüşte gözlerin sağladığı faydayı kanıtlayacaktı. Bu karallılıkla küreği kaptığı gibi, kendisi hakkında yeni bir şey keşfetti; kör bir adama soğukkanlılıkla vurması imkânsızdı” (Wells, 2020: 252). Mevcut hayatında edindiği deneyimlerle ve yaşamışlıklarla hareket eden Nunez, Körler Ülkesi’nde yönetimi eline almak ister ancak belirli bir düzen içerisinde bir yaşam süren ve görme yetisine sahip olmayan insanlara karşı da şiddet uygulayamaz. “Kötülük kavramı ahlak yoksunluğunu öngörmediği gibi, tam tersine ‘yüksek ahlak’ı şart koşar” (Bataille, 2016: 12). Burada da Nunez, kendi ahlaki anlayışını ön plana çıkarır, karşısında bulunan insanların zayıflıklarını kullanmak ister ve onlara şiddet uygulama düşüncesi içerisinde olur. Cebeci’nin de iki kategoriye ayırdığı kötülük kavramının ilkinin insanların yapıp ettikleri, davranışlarındaki moral/ahlaki kötülük, diğeri ise tabii/doğal kötülükler (bkz. Cebeci, 2021: 9). Bahçekapılı da Cebeci gibi kötülüğü sınıflandırır ve kötülüğün ahlaki olmasında kötülüğü yapan kişinin bundan ahlaki olarak sorumlu tutulabilecek olmasından kaynaklandığını kasteder (bkz. Bahçekapılı, 2022: 2). Nunez, karşıdaki insanlar ona sürekli iyi niyetle yaklaşmalarına rağmen onlarla ilgili ilk günden itibaren moral/ahlaki açıdan kötü düşüncelere sahip olur.

Körler Ülkesi sakinleri Nunez’in kendilerine uygulayacağı şiddeti onun hareketlerindeki serilikten anlarlar ve tehlike durumunu birbirlerine bildirerek uyarırlar. Kör olmalarına rağmen karşılarında bulunan kişinin yaptığı her hareketi hisseden, koklayan ve duyabilen Körler Ülkesi sakinleri, karşı kaşıya kaldıkları her duruma karşı hazırlıklı oldukları ve hemen birbirlerine kenetlendikleri Nunez’in ilk şiddet hareketi ile ortaya çıkar. Kör insanların birbirlerine bağlılıklarına şahit olan Nunez, aynı zamanda yabancı ve tehlikeli olarak adlandırdıkları her şeye karşı birbirlerini uyardıklarını da görür.

Geldiği toplumda bu tarz davranışları ‘göremeyen’ Nunez, kör insanların beş duyu organlarından birinin eksikliğini birbirlerine olan dayanışmalarla giderdiklerini gözlemler ve etkilenir. Sağlıklı ve insani tüm değerlere sahip olan insanların kör insanlardan daha kör olduklarına şahit olan Nunez’in hayatı ile ilgili yaşadığı hayal kırıklığı özellikle kendi sözünün dinlenmesini sağlayabilmek için kör insanlara karşı uygulamak istediği şiddete karşılık kör insanların gösterdikleri birlik ve beraberlikle ön plana çıkar. “İki gece boyunca körlerin yaşadığı vadinin dışında aç biilaç kaldı ve içine düştüğü beklenmedik durumu enine boyuna düşündü. Bu düşünceler sıklıkla aynı yere dönüyor, aynı atasözü -dalga geçer gibi- aklına gelip duruyordu: ‘Körler Ülkesi’nde Tek Gözlü Adam Kral Olur” (Wells, 2020: 255). Nunez, Körler Ülkesi

sakinlerine karşı nasıl m¼cadele edebileceğini d¼ř¼n¼rken, bunun uygulanabilir bir yolunun olmadığına kanaat getirir. Burada Cole'un de a¼ıklık getirdiği gibi, insanların insana dair kabul edilebilir bir amaca ulaşmak adına başkalarına korkun¼ şeyler yapmalarına bir noktaya kadar anlaşılır kılarken, saf köt¼l¼k, sadece sonuçları köt¼l¼đ¼ değil, niyetleri de köt¼l¼đ¼ i¼erir (bkz. Cole, 2022: 4). Geldiği toplumdaki anlayış doğrultusunda hareket etmeye ¼alıřan Nunez, burada kör adamlardan birini öld¼rmesi gerektiği d¼ř¼ncesini kapılır, bunu yapması halinde geri kalanları da öld¼rmele tehdit edebileceğini d¼ř¼n¼r ve bu da saf köt¼l¼k olarak tanımlanabilir. Ancak daha sonra ise Nunez, kör insanların birlikte hareket ettikleri takdirde kendisinden daha güçlü olduğuna kanaat getirir ve insanları tek tek öld¼rd¼đ¼nde yönetimi ele aldığı zaman yönetebileceği hi¼ kimsenin bulunamayacağı ve yaptığı her şeyin boşuna gideceğini anlar.

Nunez, kör insanlar üzerinde h¼kimiyet kurma d¼ř¼ncesinden vaz geçmeyerek uzlaşma sağlamak ister. “‘Çıldırımıştım,’ dedi. ‘Ama takdir edersiniz ki daha yeni yaratılmıştım.’ Gelelişme olduğunu söylediler. Artık daha akıllı olduğunu, yaptığı her şeyden pişmanlık duyduğunu söyledi. [...] ‘Hala gör¼yor musun’ diye sordular. ‘Hayır,’ dedi. ‘Aptallık ettim. Öyle bir kelime yok - hatta hi¼ olmadı!’” (Wells, 2020: 255-256). Kendilerine şiddet uygulamaya ¼alıřan bir kişiyi ağır bir şekilde cezalandıracaklarını d¼ř¼nen Nunez, kör insanların tahamm¼l sahibi olduklarını ve kendisine hala iyi davrandıklarına şahit olur. “‘Böylece Nunez, Körler Ülkesi’nin bir vatandaşı oldu. Artık bu insanları genellemiyor, aşına olduğu bireyler olarak gör¼yordu; dağların ötesindeki dünya ise gitgide daha uzak ve ger¼ekdışı geliyordu” (Wells, 2020: 256). Nunez, köt¼l¼đe karşılıklı iyilikle karşılanmasını ilk başlarda anlamlandıramaz, ancak daha sonra geldiği toplumdan daha farklı insanlarla karşı karşıya olduğunu farkına varır ve onların kuralları, gelenekleri doğrultusunda bir yaşama sürmeye karar verir.

Nunez, keskin yüz hatları ve dokunulduğu zaman p¼r¼zs¼z olmayan cildinden dolayı kör adamların güzel kadın tanımına uymadığı için beğenilmeyen Medina-saroté’ye açık olur. Körler dünyasında ağır bir şekilde bozukluğu olarak tanımlanan uzun kirpikleri ve sesi güçlü olduğu için vadideki erkeklerin işitme yetisine hitap etmeyen Medina-saroté’nin bu özelliklerinden dolayı sevgilisi yoktu ve Nunez kızın kalbini kazanması halinde ömr¼n¼n geri kalanını vadide kalarak geçirebileceğini d¼ř¼n¼r ve bunu bir fırsat olarak gör¼r. Nunez ve Medina-saroté’nin evlenme isteğine tüm vadi sakinleri karşı ¼ıkar ve Nunez’in kendilerinden ayrı, beceriksiz olduğunu, nesillerinin ondan dolayı bozulacağını ve bu durumun kendilerini itibarsızlaştıracağını d¼ř¼n¼rler. Körler Ülkesi sakinleri Nunez’in kendilerinden ayıran tek özelliğinin gözleri olduğunu, hastalığının tedavi edildiği takdirde akılı başına gelebileceği, Medina-saroté ile evlenebileceği söylenir ve ancak o zaman onlardan biri olabileceğinin söylenmesi üzerine yeni bir ikilem yaşar.

‘Adına göz dediği, yüz¼ndeki ¼ukurlara yerleşmiş şu yumuşak ve tuhaf şeyler onu hasta ediyor; hele Bogota’nın vakasında, bu öyle bir hastalık ki beynini etkiliyor. Dışa doğru şişmişler, üstelik kirpikleri ve hareketli gözkapakları var, dolayısıyla beyni sürekli bir tahriş ve delilik halinden mustarip. [...] Makul bir yanılma payıyla söyleyebilirim ki onu tamamen iyileştirmek istiyorsak tek yapmamız gereken, basit ve

zahmetsiz bir cerrahi müdahale bulunmak - yani, bu tahriş edici kütlelerden kurtulmak (Wells, 2020: 259).

Nunez, sevdiği kadın için bu ameliyatın yapılmasını istemediği halde kabul eder, ancak ameliyat günü geldiğinde vadiden uzaklaşır ve bir zamanlar geldiği dünyasına geri döner. Bir zamanlar eleştirdiği dünyada daha mutlu olabileceğini düşünen Nunez, kendini kral sandığı körler vadisinden kaçmış olmanın mutluluğu içerisinde bir hayata adım atar ve görme yetisine sahip olmanın, sevdiği kadına kavuşmaktan daha önemli olduğunu düşünür.

Ütopik bir anlatımla belirli bir düzen ve birlik içerisindeki insanların hayatını anlatan *Körler Ülkesi* eseri, farklı bir toplumdan gelen bir kişinin bu düzeni yıkmak istemesi üzerine distopik bir yapıya dönüştürülmeye çalışılsa da, o kişinin istedikleri gerçekleşmez ve ütopyaya yakın bu ülkenin düzeni olduğu gibi korunur. Kemikleşmiş bir yapının bir kişinin isteği ile değişebileceği algısının kabul görmediği eserde, Nunez'in yönetim anlayışı reddedilir ve var olan hayat kaldığı yerden devam eder. Distopik bir hayata geçit vermeyen Körler Ülkesi sakinleri, oluşturdukları düzenin sağlamlığını ve birlikte hareket etmenin tüm kötülöklere karşı bir savunma olduğunu gözler önüne serer.

3. Sonuç

Sonuç olarak Herbert George Wells'in *Körler Ülkesi* eseri iki farklı bakış açısıyla ele alınabilir. Eserin hem ütopyanın hem de distopyanın niteliklerine sahip olması dikkat çekicidir. Yazar, *Körler Ülkesi*'ni tasavvur ederken herhangi bir kötülüğün olmadığı, herkesin eşit koşullar altında yaşadığı bir toplum düzeni yaratır. Ancak bahsedilen bu düzen yabancı bir kişinin bu ülkeye gelmesiyle birlikte yön değiştirir. Diğer insanlardan farklı görme yetisine sahip olduğu için burada hâkimiyet kurabileceği düşüncesiyle insanlara yaklaşan ve bu ülkede kalmak isteyen bir kişinin tüm dengelerin alt üst olmasına neden olabileceği fikri ortaya konmaya çalışılır. Ancak ideal ve dayanışma içerisinde bir toplumun anlatımına yer veren yazar, kusursuz bir yerin farklı bir toplumdan gelen bir kişinin toplum huzurunu bir anda yerle bir edemeyeceğini gözler önüne serer.

Körler Ülkesi eserinde huzurlu bir hayat yaşayan ancak nesiller boyu kör olarak dünyaya gelen ve 'görmek' duygusundan tamamen uzak olan Körler Ülkesi sakinlerinin, 'görmek' kelimesini ve eş anlamlılarını bilmemeleri dikkat çeker. Eserde özellikle beş duyudan birinin, görme duygusunun, eksikliği diğer duyu becerilerin daha yoğunluklu olarak kullanılmasıyla ifade bulur ve burada yaşayan insanların her durumu koklayarak, hissederek ve özellikle duyarak algıladıkları ön plana çıkar. 'Görmek' ile ilgili hiçbir düşünce geliştiremeyen kör insanların dünyaları diğer duyu becerilerini geliştirmeleriyle önem kazanır ve eser, insanların birlik oluşturdukları takdirde dışarıdan gelen hiçbir olumsuzluğun onları etkileyemeyeceğini ortaya koyar.

'Görmek' kelimesinin anlamını ve önemini algılamakta zorlanan vadede yaşayan bu insanlar, bu kelimenin yerine 'takip etmek', 'hissetmek', 'duymak' ifadelerini kullanırlar kör olmanın ne demek olduğunu dahi bilmemeleri dikkat çeker. Onların dünyaları görebildikleri kadar

değil hissedebildikleri ve koklayabildikleri kadarla sınırlıdır. Görme yetisine sahip olmayan insanları yönetebileceğini düşünen Nunez ise, burada yaşayan insanların zayıf noktasını kendine güç olarak kabul eder ve görme yetisini kullanarak onlara hükmetmek ister. Sadece görmenin bir yerde kral olabilmek için yeterli olamayacağının kısa sürede farkına varan Nunez, burada yaşayan insanların kurdukları düzene, birlik ve beraberliğe şahit olur. Geldiği yerde edindiği tecrübelerle davranmaya çalışan ve burada karşılaştığı insanların ona olan davranışları altında kendini kaybolmuş hisseden Nunez, ahlaki bir çöküş yaşar. İnsanların hayatı boyunca edindiği davranışların ve kabul gören kuralların yanlışlığını gören ana kahraman, farklı bir insan olmaya karar verir ancak 'görmek' ve 'kör' olmak kavramları altında ezilir ve yazar tarafından tercih yapmak zorunda bırakılır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Atwood, M. (2017). *Başka Dünyalar: Bilimkurgu ve Hayal Gücü*. Çeviren: Selin Siral, İstanbul: İkinci Baskı, Kolektif Kitap: 50, Kolektif Kitap.
- Bahçekapılı, H.G. (2022). *Kötülük Problemi ve Tanrı - Felsefi Bir İnceleme*. Ankara: Psikoloji: 313, Atlas Akademik Basım Yayın.
- Bataille, G. (2016). *Edebiyat ve Kötülük*. Çeviren: Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Dördüncü Basım, Ayrıntı Yayınları: 177, Sanat ve Kuram Dizisi: 12, Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. - L. Donskis. (2013). *Ahlaki Körlük - Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi*. Çeviren: Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 1435, İnceleme Dizisi: 321, Ayrıntı Yayınları.
- Bayartan, M. (2009). "Ütopyalarda Coğrafi Mekân". *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, Sayı: 18, 69-95.
- Cebeci, L. (2021). *Kuran-ı Kerim Açısından 'Kötülük Problemi'*. Ankara: Üçüncü Baskı, Akçağ Yayınları: 1648, Din-Felsefe-Sosyoloji: 62, Akçağ Yayınları.

- Cole, Ph. (2022). *Kötülük Miti*. Çeviren: Reha Kuldaşlı, İstanbul: Genel Yayın: 5668, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Göktürk, A. (1982). *Ada - İngiliz Yazınında Ada Kavramı*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Gürkan, A. (2018). *Ütopya ve Modern Dünya*. Ankara: Pruva Yayınları: 6, İnceleme: 1, Pruva Yayınları.
- Kumar, K. (2005). *Ütopyacılık*. Çeviren: Ali Somel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kurtyılmaz, D. (2020). *Ütopya, Karşı-Ütopya ve Modernite*. İstanbul: Dün Bugün Yarın: 95, Felsefe: 5, Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve Ütopya*. Çeviren: Mehmet Okyayuz, Ankara: Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı, Nika Yayınevi: 36, Nika Yayınevi.
- Sarcey, M.R. - T. Bouchet - A. Picon. (2003). *Ütopyalar Sözlüğü*. Çeviren: Turhan Ilgaz, İstanbul: Sel Yayıncılık: 201, Sel Yayıncılık.
- Selçuk, H. (2022). *Kötülük Estetiği - Üç Kötücül Kahraman: Mephistopheles, Lord Henry, Suat*. İstanbul: Ketebe Yayınları: 603, Ketebe Yayınları.
- Toprak, M. - G. Şar. (2019). "Ütopik Düşünce - Ütopya - Distopya". Editörler: Metin Toprak - Güvenç Şar. *Ütopyada Edebiyat - Edebiyatta Ütopya*. İzmit: Umuttepe Yayınları: 278, Felsefe Dizisi: 6, Umuttepe Yayınları, 3-27.
- Ülger, G. (2018). "Ütopyadan Distopyaya". Distopya: Hayal ile Gerçek Arasında - Distopik Yaşam Temsilleri, Editör: Gürdal Ülger, İstanbul: Aya Kitap, 9-27.
- Wells, H.G. (2020). *Körler Ülkesi ve Diğer Karanlık Öyküler*. Çeviren: Doğa Özışık, İstanbul: İthaki Yayınları: 1625, Karanlık Kitaplık: 29, İthaki Yayınları.
- Yıldırım Temziarabacı, Y. (2020). *Ütopyanın Kadınları - Kadınların Ütopyası*. İstanbul: Sel Yayıncılık: 755, Kadın Kitaplığı: 8, Sel Yayıncılık.

Extended Summary

Herbert George Wells's *The Country of the Blind* can be considered from two different perspectives. First, the work draws attention that it has the qualities of both utopia and dystopia. The literature of utopia, which attaches importance to the idea of an ideal society, opens the doors of a perfect and ideal world and reveals an alternative way of life. While imagining the *The Country of the Blind*, the author creates a social order in which there is no evil and everyone lives under equal conditions. Utopias, which are the followers of the changes and developments in social values, tell the current life and the worlds shaped in dreams in order to criticize the problems and negativities in their society. In this context, the work of the *The Country of the Blind* undertakes the task of a mirror directed to the society and reflects the relations of the society. However, the order mentioned in the work changes direction with the arrival of a foreign person in this country. It is to reveal that a person who approaches people and wants to stay in this coun-

try with the idea that he can dominate here because he has a different vision than other people can cause all the balances to be upset. However, the author, who includes the expression of a society in ideal and solidarity, reveals that a perfect place cannot destroy the social peace of a person from a different society.

The work begins with the description of the geographical location of the country, and with the descriptions included, the distance and disconnection of the country from other countries is clarified. The center of the work, in which the geographical location is located, is the lives of people living in a closed society, cut off from the outside world by the effect of a severe earthquake. Nunez, who came to this valley by accident, describes this place as incomprehensible when he comes to the place at the bottom of the valley. Irrigation system, roads, paths, smooth operation of water channels, a clean main street, village houses lined up on both sides draw attention as a part of orderliness, while the absence of windows in the houses, the motley painting of the houses is the first point that brings the word 'blind' to Nunez's mind. It is possible. In the *The Country of the Blind*, the inhabitants of the Land of the Blind, who lived a peaceful life but were born blind for generations and are completely far from the sense of 'seeing', draw attention to the fact that they do not know the word 'see' and its synonyms. In the work, the deficiency of one of the five senses, especially the sense of sight, expressed by the more intense use of other sensory skills, and the people living here perceive every situation by smelling, feeling and especially hearing. The world of blind people, who cannot develop any idea about 'seeing', gains importance by developing their other senses, and the work makes it clear that no outside negativity can affect people if they form unity.

Having difficulty in perceiving the meaning and importance of the word 'see', these people living in the valley use the expressions 'follow', 'feel', 'hear' instead of this word, and it is remarkable that they do not even know what it means to be blind. It becomes important that their world is not limited to what they can see, but to what they can feel and smell. The inhabitants of the Land of the Blind, who think that time is divided into hot and cold, and are far from the concepts of night and day, spend the time when it is hot, that is, by sleeping during the day, and working when it is cold. Nunez, who thinks that he can manage people who do not have the ability to see, accepts the weak point of the people living here as his strength and wants to dominate them by using his sight. Nunez, who feels privileged as the only sighted person among blind people, thinks that he can establish the superiority he could not establish in his previous life. Thinking that he can establish the order he is accustomed to in the outside world in *The Country of the Blind*, Nunez thinks that he can use his superiority to destroy an ossified structure and takes action. Aiming to transform the weakness of others into his own superiority, Nunez strives to disrupt the existing order.

Realizing in a short time that just seeing is not enough to become a king in a place, Nunez witnesses the order, unity and solidarity established by the people living here. Nunez, who tries to act because of the experiences he has gained in the place he came from and feels, lost under the behavior of the people he meets here, experiences a moral collapse. The main hero, who sees the mistakes of the behaviors and accepted rules of people throughout his life, decides to be a different person, but overwhelmed by the concepts of 'seeing' and being 'blind' and is forced to make a choice.

Nunez, who thinks that he will be happy and peaceful among people who have created a world of his own, decides to stay here and keep up with the rules they create. He falls in love with a girl living here and wants to get married. However, he faces a new dilemma when the residents of the Land of the Blind are told that the only feature that distinguishes Nunez from them is his eyes, that he can marry if this disease is treated, and only then can he become one of them. Although Nunez does not want this surgery

Fesun KOŞMAK

to done for the woman he loves, he accepts, but when the day of surgery comes, he leaves the valley and returns to the world he once came to. Thinking that he could be happier in the world he once criticized, Nunez takes a step into a life with the happiness of having escaped from the valley of the blind, which he thinks is a king, and thinks that having the ability to see is more important than meeting the woman he loves.



Atf (cite): Angin, Zeynep (2022). Bir yenidenyazım örneği olarak Aynalı Pastane, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 31-42.

Bir Yenidenyazım Örneği Olarak Aynalı Pastane¹

Zeynep ANGIN²

Bir Yenidenyazım Örneği Olarak Aynalı Pastane

Aynalı Pastane as An Example of Rewriting

Özet

Abstract

Bilindiği üzere masallar kültür aktarımında önemli işlevi olan edebi bir türdür. Sözlü geleneğin ürünü olan masallar nesilden nesile geçerek kültürün yeni kuşaklara aktarılmasında kilit bir rol oynamıştır. Postmodern edebiyat içerisinde önemli bir kaynak olarak kullanılan masallar bir nevi dünya edebiyatının ortak hazinesidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde 1865 yılında Lewis Carroll tarafından kaleme alınan Alice Harikalar Diyarında adlı anlatı yaklaşık bir asır sonra Murathan Mungan'ın Üç Aynalı Kırk Oda kitabındaki Aynalı Pastane adlı anlatıda yeniden yazılması postmodernizmin okur için hazırladığı oyunlardan biridir denilebilir. Bu çalışmada Çağdaş Türk edebiyatının önemli yazarlarından Murathan Mungan'ın Üç Aynalı Kırk Oda adlı eserinde yer alan bir yeniden yazım örneği olarak Aynalı Pastane adlı anlatısı incelenmeye çalışılacaktır. Aynalı Pastane hem Lewis Carroll'ın yazmış olduğu Alice Harikalar Diyarında'nın hem de pek çok bilinen masaldan izler taşıyan bir anlatı olarak, hem metinlerarasılık hem de yenidenyazım örneği olarak oldukça başarılı bir çalışmadır. Bu bağlamda anlatı, çoğulcu inceleme yöntemi ile içinde barındığı postmodernizme ait bu öğeler dikkate dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

As it is known, tales are a literary genre that has an important function in cultural transmission. Tales, which were previously the product of oral tradition, have played a key role in transferring the culture to new generations by passing from generation to generation. Tales, which are used as an important source in postmodern literature, are a kind of common treasure of world literature. Considering in this context, it can be said that the rewriting of the narrative named Alice in Wonderland, written by Lewis Carroll in 1865, in the narrative called Aynalı Pastane in Murathan Mungan's *Üç Aynalı Kırk Oda*, about a century later, is one of the -successful- games prepared by postmodernism for the reader. In this study, Murathan Mungan, one of the important writers of Contemporary Turkish literature, will try to examine the narrative named Aynalı Pastane as an example of rewriting in his work named *Üç Aynalı Kırk Oda*. Aynalı Pastane is a very successful work as an example of intertextuality and rewriting, as a narrative that carries traces of both Alice in Wonderland written by Lewis Carroll and many well-known fairy tales. In this context, the narrative will be evaluated by taking these elements of postmodernism into consideration with the pluralist analysis method.

Anahtar Sözcükler: Lewis Carroll, Murathan Mungan, Alice Harikalar Diyarında, Aynalı Pastane, yeniden yazım

Key Words: Lewis Carroll, Murathan Mungan, Alice in Wonderland, Aynalı Pastane, rewriting

Makale Türü: İnceleme

Paper Type: Examination

1. Giriş

Bu çalışmada Murathan Mungan'ın *Üç Aynalı Kırk Oda* adlı romanında yer alan *Aynalı Pastane*'de, Lewis Carroll'ın *Alice Harikalar Diyarında* adlı anlatısındaki yenidenyazım bağ-

1 Bu makale, 2012 yılında IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyatbilimi Kongresinde sunulan "Bir Yeniden Yazım Örneği: Alice Harikalar Diyarı'ndan Aynalı Pastane'ye" başlıklı bildirinin genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

2 Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, e-posta: orhan.zeynep@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2083-004x

lamında değişen / dönüşen öğeler irdelenmeye çalışılacaktır. Çalışmanın amacı farklı dönem ve farklı edebiyata ait bir metnin yenidenyazım bağlamında başka bir dönem ve başka bir edebiyata ait bir eserde farklı kahramanlar aracılığıyla uğradığı değişimin izlerini sürmektir. Edebiyatın kültürlerarasında önemli bir bağ olduğu düşüncesinden hareketle, metinlerarasılık tekniği içerisinde yer alan yenidenyazım bu bağın altını çizen bir işleve sahip olarak çalışmada önemli bir yer tutmaktadır.

Postmodern edebiyatın kullandığı tekniklerden biri olan metinlerarasılık en kısa haliyle; “bir metnin, daha önce başka yazarlar tarafından yazılan metinlerden izler / parçalar taşımasıdır” (Karataş, 2004, s.396). Başka metinlere ait olan bu parçalar yazar tarafından bilinçli bir şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla postmodern okur, okuduğu eserde yazarın bıraktığı izleri takip ettiğinde farklı birçok metine ulaşabilir. Metinlerarasılık; “söylemlerin iç içe geçtikleri, yapıtların üst üste gelerek birbirleriyle karıştıkları, her yazımsal metnin aslında ‘çoksesli’ olduğu, metnin ve anlamın büyük ölçüde önceki metinlerden gelen kesitlerin iç içe geçmelerine bağlı olarak üretildiği” anlayışından hareket eder (Aktulum, 2014, s.9). Yenidenyazma ise daha önce yazılmış olan metinlere ait konu, karakter ya da kurgunun önemli parçalarından biri olan mekâna ait bir öğenin başka bir yazar tarafından kendi metinde yeniden canlandırılmasını içerir. Bu bağlamda yenidenyazma bünyesi içerisinde bir dönüştürme / değiştirmeyi de barındırır. Aktulum, yenidenyazmayı “hangi türden olursa olsun, önceki bir metnin, onu taklit eden, dönüştüren, açık ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesi” olarak tanımlamaktadır (Aktulum, 2004, s.304). Yenidenyazmada metnin yeni bir bağlamda yeni bir okur kitlesi için yazılması söz konusudur.

Öyleyse yenidenyazma işlemi özgürlüğü bütünüyle ortadan kaldırma ereği gütmmez, hatta zorunlu olduğu bile söylenebilir; çünkü her dönemde, önceki dönemlerdeki aynı okur kitlesine rastlanmaz. Zaman akışına bağlı olarak okurun bakış açısı da değişir. Yenidenyazma işlemi bir metne yeni bir açıdan bakma olanağı sağlar, yenidenyazılan metnin yeni bir gözle değerlendirilmesinin önünü açar (Aktulum, 2011: 150).

Bu bağlamda çalışmada Murathan Mungan’ın *Üç Aynalı Kırk Oda* romanında yer alan *Aynalı Pastane* adlı anlatısında Lewis Carroll’ın *Alice Harikalar Diyarında*’n dönüşen karakter ve metaforlar ele alınarak iki eser arasında yenidenyazım bağlamındaki benzer ve dönüşen öğelere ulaşmak amaçlanmaktadır. Mungan’ın ele alınan anlatısı içinde 1865 yılına ait bir metni neden yeniden yazdığı, neden bu metne atıfta bulunduğu irdelenmek istenmektedir. Genel hatlarıyla bakıldığında Alice ile tavşan arasındaki ilişki ve Alice’in tavşanı gördükten sonra yaşadığı değişimler, Aliye ve Muştik ile farklı bir kurgu içinde yeniden tasarlanmışır denilebilir. Carroll’ın *Alice Harikalar Diyarında*’ki beyaz tavşanı Mungan’ın modern anlatısı içinde İstanbul’da yaşayan bir muhabbet tellalına dönüşmüş, Alice ise Muştik’i takip eden Aliye’ye dönüşmüştür. Postmodern romanın okur için hazırladığı güzel bir oyun olarak düşünilecek bu yenidenyazım, Mungan’ın anlatısını zenginleştirmiş ve okurun merak duygusunu da arttırmıştır.

2. *Aynalı Pastane ve Alice Harikalar Diyarında Hakkında*

Murathan Mungan'ın *Üç Aynalı Kırk Oda* romanı, birbirinden bağımsız gibi gözükse ama nihayetinde organik bütünlüğe sahip olan üç bölümden oluşmaktadır. *Alice Harikalar Diyarında*, *Aynalı Pastane* ve *Gece Elbisesi* adlı bölümlerdeki kahramanların adı dikkat çekicidir. İlk anlatının kahramanı Alice, ikinci anlatı olan *Aynalı Pastane*'nin kahramanı Aliye ve üçüncü anlatı olan *Gece Elbisesi*'nin kahramanın adı Ali'dir. Üç eserde Alice-Aliye-Ali şeklinde bir dönüşüm görülmektedir ki son anlatıdaki Ali, anlatı içerisinde aynadan geçerek, hiç bilmediği bir yatakta kadın bedeninde uyanmaktadır. Dolayısıyla romanda Lewis Carroll'un Alice'i aslında her üç anlatıda yer almaktadır. İnceleme konusu olan *Aynalı Pastane*'ye dönüldüğünde, anlatının kahramanı olan Aliye ve Muştik'in Lewis Carroll'ın *Alice Harikalar Diyarında*'ki Alice ve beyaz tavşanın yenidenyazım tekniğiyle kurgulanmış olduğu görülmektedir. Alice ve beyaz tavşan arasındaki ilişkinin benzeri Aliye ve Muştik arasındadır.

Kendisinden sonra yazılan pek çok anlatıya ilham veren Lewis Carroll'un *Alice Harikalar Diyarında* adlı anlatısı Alice adlı küçük bir kızın gördüğü rüya üzerine kuruludur. Alice, ablası ile birlikte nehir kıyısında otururken birdenbire üzerinde yeleği ve cebinde saati olan, konuşan bir tavşan görür. Kendisini meşgul edecek bir şeyler ararken karşısına çıkan bu tavşanı takip eden Alice, tavşanın atladığı delikten atlar ve böylece Alice'in macerası başlar. Murathan Mungan'ın *Aynalı Pastane* adlı anlatısı ise içindeki aynalar nedeniyle adı *Aynalı Pastane*'ye çıkan pastanede çalışan Aliye'nin Muştik adlı muhabbet tellalını takip edip pastanedeki aynalardan birinden geçerek başlattığı masalını anlatır. Beyoğlu'nda eski bir pastaneden çalışan Aliye, her gün kasa başında durup, pastaneye gelen müşterileri izler ve kendisini hep daha zengin bir hayatın içinde düşler. Pastaneye eskiden beri gelen Muştik, Aliye'yi takibi altına almış ve kızın hayalini kurduğu hayatı ona sunabileceğini söylemişti. Muştik'in güzel vaatlerinin büyümesine kapılan Aliye, onu takip etmeye karar verdiğinde, çalıştığı pastanedeki aynalardan biri içinden geçip, bambaşka bir hayata adım atmıştır. Hayalindeki zengin yaşamı, aynanın içinden geçip İstanbul'un en gözde hayat kadını olarak yaşamaya başlamıştır.

3. *Yenidenyazım Bağlamında Aynalı Pastane*

Aynalı Pastane ve Alice Harikalar Diyarında'ya yenidenyazım bağlamında bakıldığında ilk olarak dikkati çeken kahramanların Alice-beyaz tavşan, Aliye- Muştik olduğu görülür. Bu bağlamda anlatılarda öne çıkan kahramanlar üzerinden iki eserin kurgularını takip ederek Mungan'ın eserinde *Alice Harikalar Diyarında*'nın izlerine ulaşmaya çalışılacaktır.

Murathan Mungan'ın *Üç Aynalı Kırk Oda* adlı romanında metinlerarasılık ve yenidenyazım tekniklerini bir arada kullandığı görülmektedir. İnceleme konusu olan *Aynalı Pastane* özelinde bu duruma bakıldığında ilk olarak yenidenyazım bağlamında *Alice Harikalar Diyarında*'nın varlığı dikkat çekmektedir. İkinci olarak da anlatının içinde metinlerarasılık bağlamında dikkat çeken dünya masallarına ait göndermelerin bulunduğu söylenebilir. Okur, Aliye'nin yaşadıklarını takip ederken farklı metinlere ait göndermelere de ulaşabilmektedir.

Alice Harikalar Diyarında ve *Aynalı Pastane*'de okurun karşısına ilk olarak kahramanların yaşadığı sıradışı geçişler çıkar. Burada kahramanların yaşamış olduğu değişim için "geçiş" ifadesinin kullanılmasındaki amaç, her iki kahramanın –biri delik, diğeri ayna aracılığıyla-girmiş oldukları yerlerin onları farklı bir mekâna, dünyaya geçiş yapmalarını sağlamış olmasıdır. *Alice Harikalar Diyarında* nehir kıyısında kitap okuyan ablasıyla oturan Alice'in canının sıkılması ve bunun üzerine macera arayışına girmesiyle başlar. Alice, can sıkıntısını gidermek için aklından çeşitli seçenekler geçirir:

Yapacak hiçbir şey yoktu; bir iki kez uzanıp ablasının okumakta olduğu kitaba göz atmış, fakat kitapta hiç resim ve konuşma göremeyince, aklından "İçinde resim ve konuşma olmayan bir kitap ne işe yarar ki?" diye geçirmişti (Carroll, 2011, s.4).

Alice'in nehir kıyısında yaşadığı can sıkıntısının benzerini Aliye uzun zamandır hissetmektedir. Yoksul bir ailenin kızı olan Aliye, çalıştığı pastanenin puslu aynalarına bakıp kurduğu hayallerle tüm gününü geçirmektedir. Aslında Aliye, sıradan hayatının sınırları içerisinde farklı bir yaşamın düşleri ile günlerini geçirmektedir ve Alice benzer bir can sıkıntısı vardır.

Kasada oturuyordu bütün gün. Bütün dünyayı buradan görüyordu. Bunlarla görüyordu. Ona, dünyayı bunlar sağlıyordu. Geriye dünya kalmıyordu oysa, geriye hiçbir şey kalmıyordu, olsun. Başka bir hayat bilmiyordu (Mungan, 2010, s.111).

Alice'in nehir kıyısında otururken yaşadığı can sıkıntısı karşısında aniden beliren beyaz tavşanla bitmiştir. Beyaz tavşanın acele hareketlerini takip eden Alice, beyaz tavşana yetişebilmek için onun gibi hızlı bir şekilde harekete geçmiştir. Aliye ise Muştık ile tanışmasının ardından tıpkı Alice ve beyaz tavşanda olduğu gibi farklı bir sürece adım atmıştır. Her iki eserde görülen bu değişimdeki büyük farklılık ve hız Tavşan ve Muştık'in "birden" belirmesiyle başlar. Burada görülen bu ani belirmeler her iki eserin akışı açısından oldukça önemlidir.

Tam papatyalardan bir zincir yapmanın, ayağa kalkıp papatya toplama zahmetine değip değmeyeceğini düşünürken (elinden geldiğince düşünmeye çalışıyordu, çünkü sıcak hava uykusunu getirmiş, onu aptallaştırmıştı) birden çok yakından pembe gözlü bir Beyaz Tavşan koşarak geçti (Carroll, 2011, s.4).

Sıcak havanın uykusunu getirdiği, onu mahmurlaştırdığı sırada Alice yanından geçen Beyaz Tavşan'ın ardından canlanıp, tavşanı merak ederek onu izlemeye başlamıştır. Aliye ise muhabbet tellalı olarak bilinen Muştık'i daha önceleri çalıştığı pastaneye geldiğinde görmüştür. Muştık ile ilgili izlenimleri şöyledir:

Bembeyaz takım elbise giyerdi. Hafif, tiril tiril ketenler. Tavşana benzerdi. Dudakları da tavşan gibiydi. Bir tek burnu beyaz olan, sivri topuklu, siyah mokasen ayakkabılar; köstekli saatini taktığı parlak kırmızı bir yelek; bazen içinden ikinci bir tavşan çıkacağını umduran eski bir şapka; bazen şık bir baston(…) Sık sık yelek cebinden gösterişli bir hareketle çıkardığı köstekli saatine bakar, bir giz onaylıymuş gibi müphem bakışlarla başını sallardı. Hep acelesi varmış gibi görün-

mesine karşın, sanki çok kişinin bilmediği şeyler biliyordu (Mungan, 2010, s.115).

Muştik ile ilgili bu tasvirde dikkatleri ilk çeken şey Muştık'ın *Alice Harikalar Diyarında*'daki tavşanla olan benzerliğidir. Muştık yalnızca fiziki olarak bir tavşana benzemez aynı zamanda beyaz takım elbisesi ile de tavşan görüntüsünü tamamlar. Üstelik tıpkı Alice'in karşısına çıkan tavşan gibi yeleğinin cebinden çıkardığı saatine sık sık bakar ve acele ile hareket eder. Muştık'ı pastaneye gelen bir müşteri olarak tanıyan Aliye'nin Muştık ile esas tanışması Aliye'nin Beyoğlu'ndaki bir parfümeri dükkânında kendine engel olamayarak çantasına atıverdiği parfüm şişesini tezgâhtarın çantasından çıkarıp, Aliye'nin utanç ve şaşkınlık içerisinde adeta donup kaldığı bir anda Muştık'ın "aniden" dükkândan içeri girmesiyle olur.

İşte tam bu sırada, neredeyse bir film hilesi gibi, ansızın dükkânın kapısında belirmişti Muştık, ilkin Aliye'yi, genç irisi tezgâhtarın kalın pençelerinden tek bir hareketle kurtarmış, ardından, ortada ciddi bir yanlış anlama olduğuna, aslında hayli varlıklı olan genç hanımın dalgınlığına karşılık, ona büyük ayıp edildiğine dair uzun ve ağdalı cümlelerle dükkân sahibini inandırmış, sonra da o kış beyazı ceketinin iç cebinden çıkardığı domuz derisinden yapılmış, kalın, tok cüzdanındaki mor banknotları, sihirbaz parmağı hareketlerle ödediği yetmiyormuş gibi, Aliye'ye, iki şişe koku daha almış, kendine de bir tüp "Necip Bey" briyantiniyle, erkekler için bir kutu pirinç pudrası ve bir şişe yüz kremi sardırılmıştı (Mungan, 2010, s.132).

Beyaz Tavşan ve Muştık'ın birdenbire ortaya çıkmaları Alice ve Aliye'yi şaşırtmakla birlikte onların hayatlarına bir hareket katar. Alice Beyaz Tavşan sayesinde, Aliye de Muştık sayesinde sıkıcı hayatlarını geride bırakıp hayatlarını değiştirecek bir yolculuğa çıkarlar. Alice ve Aliye'nin çıktığı bu yolculuklar benzerdir. Beyaz Tavşan'ı gören Alice;

(...) içini kasıp kavuran bir merakla Tavşan'ın peşi sıra koşarak tarlayı geçti. Tam bu sırada Tavşan'ın hemen çitin altındaki büyük bir tavşan deliğinden aşağı atladığını gördü. Tekrar nasıl yukarı çıkacağını aklından bile geçirmeden Tavşan'ın ardından kendini aşağı bıraktı. Tavşan deliği önce düz bir tünel gibi uzanıyor, sonra birden aşağı doğru eğim alıyordu; bu eğim o kadar keskindi ki, Alice durmayı düşünecek zamanı bulamadan kendisini oldukça derin görünen bir kuyuya düşerken buldu (Carroll, 2011, s.5).

Alice'in Beyaz Tavşanı izlediği gibi Aliye de Muştık'ın aynadan geçişini izledi. Aynadan ilk olarak Muştık geçti ve "çabuk ol, arımdan gel, her şeye geç kalıyoruz" diye Aliye'ye seslendi. Aliye Muştık'ı dinledi ve onu takip ederek aynadan içeri girdi.

Aynanın içinden nasıl geçtiğini anlamamıştı bile, bir anda aynanın içinden geçmiş ve kendini başka bir iklimde buluvermişti. Havadaki ağırlık dağılmış, yerini taze, temiz kır havasına bırakmıştı. Dönüp ardına baktığında, aynanın öte tarafında bıraktığı pastanenin, kalın bir sigara dumanı içinde yüzen masaların ve insanların yavaş yavaş küçüldüğünü, giderek gözden kaybolduğunu gördü. Sanki bir kuyunun içinde yol alıyordu ve geride bıraktığı kuyunun ağzındaki pastane, yavaş ya-

vaş siliniyor, yerini puslu bir belirsizliğe, yağmur öncesinin sıkıntılı gökyüzüne bırakıyordu. Geçmişin bu boğucu havasını geride bırakıp önündeki taze, temiz kır havasını solumaya devam etti. İçini yokladı. Pişmanlık duymuyordu. Belirsiz bir gelecek, her şeyi belli bir geçmişten çok daha iyi ve ümit vericiydi (Mungan, 2010, s.176).

Alice can sıkıntısından kurtulmak amacıyla hızla hareket eden tavşanın nereye gittiğini merak ettiği için tavşanın girdiği kuyuya düşmüştür. Aliye ise Muştık'ın vaat etmiş olduğu zengin ve gösterişli yeni hayatına ulaşmak için bilinçli olarak aynanın içinden geçmiştir. Her iki kahraman bu düşüş/ geçiş ile birlikte yeni bir başlangıç yaşamışlardır. Bu başlangıçlar da anne arketipinin farklı görünümünden olan "kuyu" aracılığıyla sağlanmıştır. Aliye'nin içinden geçtiği ayna da anlatıda bir kuyu şeklinde tasvir edilmektedir. Bilindiği üzere anne arketipi, Carl Gustav Jung'un Dört Arketip adlı eserinde belirttiği gibi, insanlığa ait en eski kavramlardan biridir. "Anne arketipinin oldukça geniş sınırları bulunmaktadır. Anne, büyük anne, üvey anne gibi ilişki içinde bulunan herhangi bir kadın, geniş anlamda kent, gök, toprak, orman, deniz, yeraltı dünyası, ay; dar anlamda doğum ve dölleme yeri olarak tarla, bahçe, mağara, ağaç, kuyu, daha dar anlamda ise rahim, her tür oyuk biçimi ifade etmek için kullanılır" (bkz. Jung, 2015: 21-22). Alice oldukça derin görünen bir kuyuya düşerken Aliye de içinden geçtiği ayna ile birlikte sanki bir kuyunun içinde yapıyordu yolculuğunu. Alice kuyunun içinden geçerek, Aliye de aynanın içinden geçerek yeni bir hayata başlar. Sezer'e göre, masalarda kahramanların önemli bir aksesuarı olan ayna, Mungan'ın anlatılarında masal dünyasına yapılan yolculukların başlangıç ve bitiş aşamasıdır (Sezer, 2010, s.266). Aliye, aynanın içinden geçerek kendi masalını yaşamaya başlar ve bu masalı terk etmek istediğinde yine aynadan geçerek dışarı çıkması gerekir. Bu noktada *Alice Harikalar Diyarında*'da yer alan delik / kuyu metaforu ile *Aynalı Pastane*'de yer alan ayna metaforlarının benzer olduğunu söylenebilir. Her ikisi de geçişi, başlangıcı ve değişimi anlatmak için kullanılmışlardır.

Alice nehir kıyısında otururken gördüğü Tavşan'ı takip ederek başlayan yolculuğunda ilk olarak cam bir masayla karşılaşır. Alice burada, üzerinde "beni iç" yazan şişedeki içeceği içer ve boyu yirmi beş santime dek küçülür. Ancak masanın üzerinde unuttuğu bahçenin anahtarı için boyunun uzaması gerekmektedir. Alice, anahtara ulaşabilmek için üzerinde "beni ye" yazan bir kek yer ve boyu uzar. Böylece Alice artık karşısına çıkan bazı nesnelere yiyip-içerek boyunun uzayıp, kılacağını öğrenir.

Alice, keki yer yemez boyu istediğinden daha fazla uzar. Tavşan'ın eldiveni ve yelpazesi boyunun tekrar kılmasını sağlasa da anahtar cam masanın üzerinde kaldığı için bahçeye ulaşamaz. Masal, bu şekilde Alice'in karşısına çıkan çeşitli nesnelere kullanması ya da yiyecekleri yemesi ile küçülüp, büyüyerek kendini bulma çabası içinde ilerler. Alice, kuyudan içeri girdiği andan itibaren yaşadığı değişimlerle farklı bir tecrübe yaşayıp bedenindeki değişimleri gözlemlemektedir. *Aynalı Pastane*'de ise Murathan Mungan Alice'in yaşadığı değişimleri adeta okuru için özetler ve anlatıda Masal Bekcisi, Aliye'yi tıpkı Alice gibi yaşayacağı değişimler gibi değişimler yaşayacağı konusunda uyarır:

Bak dikkatli ol, bu masalı kendin istedin, ama günün birinde masalında kilitli kalabilirsin, demiş. Gerçi bu tehlike, bütün masallar için vardır ama, bu gibi masalarda daha da çoktur, ona göre dikkatli olmalısın. Benim de çok canım sıkılıyor burada, başımı beklediğim bunca masal yordu beni. Ben de seninle birlikte geleceğim, yazgı dönümlerinde sana yiyeceğini, içeceğini ben vereceğim, işte o zamanlarda değişeceksin, demiş. Hep aynı kalmak için çok çabuk yer değiştirmek gerekir. Bunu masalın içindeyken kendin de göreceksin zaten. Merak etme, ben yanında olacağım. Masalında teklediğin zamanlarda karşına çıkacağım (Mungan, 2010, s. 164).

Burada Murathan Mungan *Alice Harikalar Diyarında* masalının genel kurgusundan bahsetmiş, aynı zamanda *Alice Harikalar Diyarında*'daki tavşanın rolüne değinmiş ve *Aynalı Pastane* öyküsünün içerisinde yer alan başka bir öykü ile kendi öyküsünün kahramanı Aliye'yi, yine kendi öyküsündeki kahraman olan Muştik'e benzeyen Masal Bekçisi aracılığıyla uyarmıştır.

Alice Harikalar Diyarında'da Alice'in masal boyunca boyunun sürekli uzayıp kısalarak yaşadığı fiziksel değişimleri ve uyum sıkıntısını Demirkol, Alice'in erginleşme dönemini yaşamaması olarak yorumlar. Demirkol'a göre; Alice'in yolculuğu boyunca vücudunun boyu sürekli değişir. Vücudunun sürekli büyüyüp küçülmesi, çocuk olarak Alice'in çocukluktan yetişkinliğe geçiş ve uyum zorluğunu simgeler (Demirkol, 2008, s.138). Tavşan deliğinden geçerek sıkıcı hayatından macera dolu bir yolculuğa geçiş yapan Alice, bu yolculukta çocukluktan erginliğe geçiş yapar. Ergenliğe geçiş, ergenlikten yetişkinliğe geçiş masalarda sıklıkla kullanılır. Ana hedefi çocuğu yetişkin yaşamına hazırlamak olan masallar, ağırlıklı olarak ergenliğin sona eriş sürecini konu edinir (Sezer, 2010,s.33). Alice'in yaşadığı geçişe benzer bir geçişi *Aynalı Pastane*'de Aliye bekâretini kaybedip, genç kızlıktan kadınlığa geçiş olarak yaşar. Muştik, bakire genç kızlarla birlikte olan bir gazete patronunu Aliye'nin ilk müşterisi olarak ayarlamıştır.

(...) Bir de ilk gece hatrası kanlı çarşaf koleksiyonu vardır. Her çarşafın üzerine günün tarihini yazdırıp dolaplara kaldırır. Dolap dediysem, öyle iki kapılı, üç kapılı gardırop değil, üst üste dizili ince kesimli çekmecelerin gömülü bulunduğu duvarlar boyu dolap! Yerde kül rengi bir taban halısı. Tepeden aydınlatan soğuk, gri bir ışık. Morg gibi aynı (Mungan, 2010, s. 141).

Alice'in eser boyunca sürekli boyut değiştirmesinin ergenliğe geçişi temsil ettiği düşünülürse, Carroll'ın "bahçe"yi bu anlamda bir metafor olarak kullandığı görülecektir. Alice için bahçe, eser boyunca uğruna tehlikelerin atlatıldığı bir yer olarak betimlenir. Bu bağlamda bahçe, Alice'in bir bakıma ergenliğe geçişini ve erginleşmesini yaşayacağını mekân olarak görülmektedir. Bu yüzden Alice, erginleşme sürecini tamamlayıncaya kadar bahçeye girememektedir. Alice bu süreci ancak eserin sonunda tamamlar ve böylece bahçeye girebilir (Pala, 2012, s.67). Sekizinci bölümünde bahçeye ulaşan Alice, üç bahçivanın beyaz gülleri kırmızıya boyadığını görür. Bu noktada Alice'in ergenliğe geçiş sürecinde yaşadıkları bahçe metaforu ve beyaz güllerin kırmızıya boyanmasıyla verilmiştir denilebilir. Renk simgeçiliğinde masumiye-

tin simgesi olarak beyazın kırmızıya boyanması erginleşme dönemine işaret etmektedir. *Aynalı Pastane*'de Aliye'nin Muştık'ı takip ederek aynadan geçişi ile başlayan yolculuğunda kadınlığa geçişi de Alice'in yaşadıkları ve hissettiklerine benzerdir. Muştık'ın Aliye için bulduğu ilk müşteri bakire kızlarla birlikte olduktan sonra kızların bekâretlerinin bitişini simgeledikleri için kan lekeli beyaz çarşafları morga benzeyen çekmecelerde saklayan bir gazetecidir. Buradaki kan lekeli beyaz çarşaflar ile kırmızıya boyanan beyaz güllerin benzer metaforlar oldukları düşünülmektedir.

Alice Harikalar Diyarında'da Alice sürekli yedikleriyle, içtikleriyle ya da kullandığı nesnelere boyut değiştirir. Alice, fiziksel olarak yaşadığı bu değişimlerin yanında bir kimlik karmaşası da yaşar.

Bu sabah kalktığımda ben aynı Alice miydim? Yanlış anımsamıyorsam kendimi biraz farklı hissediyordum. Fakat eğer aynı değilsem sıradaki soru 'O zaman ben kimim?' olmalı, ah, bu çok karışık bir durum!" ve böylece Alice, belki onlardan biriyle değişmişimdir düşüncesiyle kendisiyle yaşıt olan tanıdığı bütün çocukları bir bir gözünün önünden geçirdi (Carroll, 2009, s.14).

Alice'nin yaşadığı kimlik karmaşasının benzerini Aliye de yaşar. Aliye kendi yaşadığı masalının içinde kendi kimliğini kaybeder.

Neden sonra Aliye, bir şey açıklarcasına değil, daha çok içini döker gibi anlatmaya başlıyor: Yabancıyım Muştık. Hangi zamana gidersek gidelim, yabancıyım. Hangi erkekle beraber olursam olayım, yabancıyım. Kendime yabancıyım. Vücuduma, alışkanlıklarıma, zevklerime yabancıyım. Ben kimim? Başkalarının düşüncelerinin bir parçasıyım yalnızca. Bir uzuyor, bir kısalıyorum. Devler arasında cüce, cüceler arasında dev oluyorum (Mungan, 2010, s. 215).

Burada Aliye'nin söylediği "bir uzuyor, bir kısalıyorum" cümlesi ile karşımıza kendi masalı içinde sürekli uzayıp kısalan Alice çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere Alice ve Aliye'nin sıkıcı hayatlarını değiştiren yolculukları, bu yolculuklarında yanlarında bulunan kılavuzları, yolculuk boyunca yaşadıkları birbirine benzerdir. Alice ve Aliye'nin yaşadığı masalların yalnızca sonu farklıdır. Alice'in yaşadıklarının hepsi bir rüyadır, gözlerini açtığında ablasının kucığında onunla birlikte oturduğu bahçededir. Aliye ise Alice göre oldukça şanssızdır. Yaşadığı her şeyin bir masal olduğunun farkında olan Aliye kendi masalının içinde kilitli kalır. Her ne kadar Aliye aynadan geçmeden önce Muştık'ın sözleri üzerine geri dönebileceğini düşünse de, masalın sonuna gelip, geri dönmek istediğinde çıkışın olmadığını öğrenir.

Biliyorsun sana hiç yalan söylemedim Aliye, hiçbir zaman, diyor Muştık. Anlaşmamız bunu gerektiriyordu çünkü. Yalnız başlangıçta, yola çıkmadan önce söylediğim tek yalan vardı, bunun dışında hiçbir yalan söylemedim sana.
Uzaktan bir gong sesi vuruyor.
Bir tek yalan mı?

Evet, bir tek yalan söyledim. Bir büyük yalan. Ne yazık ki, o bir tek yalan da bütün doğruların üstünü örtüyordu.

Neymiş o? diye merakını ve kızgınlığını bastırmaya çalıştığı bir sesle soruyor Aliye.

Hiçbir zaman geri dönüş yoktur! (Mungan, 2010, s. 217-218).

Burada Muştık'ın söylediği “yol insanı başkalaştırır” ifadesi Alice ve Aliye'nin yaşadıklarını özetler niteliktedir. Alice ve Aliye kendi masallarında bir yolculuk yaşamış, bu yolculukla birlikte bir başkalaşım yaşamışlardır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Alice çocukluktan erginliğe geçip olgunlaşırken, Aliye de kadınlığa geçip yaşadıklarıyla olgunlaşmıştır. Ancak Alice uyanarak masalından ayrılmış, Aliye ise kendi masalı içinde geri dönmeden kilitli kalmıştır.

4. Sonuç

Murathan Mungan'ın *Üç Aynalı Kırk Oda* adlı romanında yer alan *Aynalı Pastane* adlı anlatıya metinlerarasılığın kullandığı tekniklerden biri olan yenidenyazım bağlamında bakıldığında yazarın anlatısında, Lewis Carroll'ın 1865 yılında yazmış olduğu *Alice Harikalar Diyarında* adlı eserini yenidenyazım tekniğiyle kullanmış olduğu görülmektedir. Carroll'un eserinin kahramanının adı Alice iken, Mungan'ın anlatısındaki kahramanın adı Aliye'dir. Esasında *Üç Aynalı Kırk Oda*'da yer alan üç anlatının ana kahramanların isimleri Alice'i çağrıştırmaktadır. İlk anlatıdaki kahramanın adı Alice; ikincisinin Aliye; üçüncüsünün ise Ali'dir ve son anlatıdaki Ali, hikâyenin sonunda bir aynanın içinden geçerek farklı bir şehirde bir kadın bedeni içinde uyanır. Bu açıdan bakıldığında her üç anlatıda *Alice Harikalar Diyarında*'nın izleri bulunmaktadır. *Aynalı Pastane* özelinde irdelendiğinde Lewis Carroll'ın yazmış olduğu *Alice Harikalar Diyarında* adlı eserdeki Alice ve beyaz tavşanın, *Aynalı Pastane*'de Aliye ve Muştık olarak yeniden kurgulandığı gözlemlenmektedir. *Aynalı Pastane*'de Muştık'ın, *Alice Harikalar Diyarında*'ki beyaz tavşanla olan benzerliği yine oldukça ön plandadır. Muştık, beyaz keten kıyafeti ve aceleci tavırlarıyla tıpkı Alice'i tavşan deliğine sokan beyaz tavşana benzer. Burada dikkatleri çeken bir diğer nokta Aliye ve Alice'in benzer can sıkıntıları yaşaması; benzer şekilde aniden hayatlarına giren tavşan ve Muştık'i takip etmeleri; bir delik ve aynadan içeri girip bambaşka dünyalara ulaşmalarıdır. Yine burada Murathan Mungan'ın Carroll'un kullanmış olduğu kuyuya benzer bir arketip olarak aynayı kullanmış olduğu görülmektedir ki esasında aynanın içinde Aliye tıpkı bir kuyu ya da tünel gibi bir ortamdan geçmektedir. Her iki eserde yer alan bu geçiş noktaları, karakterlerin yaşayacağı değişimi de içermektedir. *Alice Harikalar Diyarında*'ki bu geçiş, Alice'in ergenliğe geçiş süreciyle, *Aynalı Pastane*'de ise Aliye'nin genç kızlığı sembolize eden bekâretini kaybedip kadınlığa geçişini de simgelemektedir. Ve her iki kahraman da bu geçişin ardından, geçişin hemen önceki hallerinin çok uzağındadır. Tüm bu bulguların ışığında Murathan Mungan'ın *Üç Aynalı Kırk Oda* adlı anlatısında yer alan *Aynalı Pastane* adlı anlatısı içerisinde yenidenyazım tekniğini kullanarak *Alice Harikalar Diyarında* adlı anlatıyı kendi anlatı kurgusu içerisinde ustalıkla bir şekilde kullanmış olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yine aynı anlatıda yazar farklı masallara da atıfta bulunmaktadır. Bu bağ-

lamda *Aynalı Pastane* anlatısının içerisindeki masal öğelerinin incelenmesi başka bir çalışmanın konusu olabilir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Aktulum, K. (2004). *Parçalılık Metinlerarasılık*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aktulum, K. (2011). *Metinlerarasılık / Göstergelerarasılık*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Aktulum, K. (2014). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Carroll, L. (2011). *Alice Harikalar Diyarında*. Çeviren: Sinan Ezber, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Demirkol, N. (2008). İngiliz Roman Geleneğinde Çocuk Edebiyatının Gelişimi: Arketipçi Eleştiri Kuramına Göre Alice Harikalar Diyarında, Define Adası, Orman Kitabı Eserlerinin İncelenmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları (İngiliz Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Jung, C. G. (2015). *Dört Arketip*. Çeviren: Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karataş, T. (2011). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- Mungan, M. (2010). *Üç Aynalı Kırk Oda*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Pala, A. (2012). *Lewis Carroll'ın "Alice Harikalar Diyarında" Adlı Eserinin Murathan Mungan'ın "Alice Harikalar Diyarında" Adlı Eserinde Postmodern Yönelimlerle Yeniden Yazılması*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sezer, M. A. (2010). *Murathan Mungan ve Halk Bilimi*. Ankara: Maya Akademi.
- Sezer, M. Ö. (2010). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Extended Summary

Intertextuality, which is one of the techniques used by postmodern literature, in its shortest form, is that a text carries traces / parts of texts written by other authors before. These parts belonging to other texts are used consciously by the author. Therefore, the postmodern reader can reach many different texts when he follows the traces left by the author in the work he reads. Rewriting, on the other hand, involves the re-enactment of an item belonging to the subject, character or place, which is an important element of the fiction, by another author in his own text. In this context, rewriting also includes a conversion / replacement. Rewriting involves writing the text in a new context for a new audience. In this study, it is aimed to reach the similar and transforming elements in the context of rewriting between the two works by considering the transformed elements of Lewis Carroll's *Alice in Wonderland* in the narrative named *Aynalı Pastane* in Murathan Mungan's novel *Üç Aynalı Kirk Oda*.

It is seen that Murathan Mungan uses intertextuality and rewriting techniques together in his novel, *Üç Aynalı Kirk Oda*. Novel consists of three parts, *Alice in Wonderland*, *Aynalı Pastane* and *Gece Elbisesi*. These sections, which seem to be independent from each other, actually form an organic unity in themselves with the intertextuality and rewriting techniques used by the author. The text in which the rewriting technique is most frequently used in the novel is Lewis Carroll's narrative called *Alice in Wonderland*. In addition to this narrative, it draws attention that many tales come to life in the narrative with the rewriting technique, especially in the second part, *Aynalı Pastane*.

Lewis Carroll's story *Alice in Wonderland*, which inspired many narratives written after him, is based on the dream of a little girl named Alice. While sitting by the river with her sister, Alice suddenly sees a talking rabbit wearing a vest and a watch in her pocket. Alice, who follows this rabbit who comes across while looking for something to occupy herself, jumps out of the hole where the rabbit jumped, and thus Alice's adventure begins. Murathan Mungan's *Aynalı Pastane* tells the tale that Aliye, who works at the bakery, which became known as Mirrored Patisserie due to the mirrors inside, started by following the mustik talker and passing through one of the mirrors in the patisserie.

In *Alice in Wonderland* and the *Aynalı Pastane*, the reader first encounters the extraordinary transitions experienced by the protagonists. The purpose of using the expression "transition" for the change experienced by the heroes here is that the places where both heroes entered – one through a hole and the other through a mirror – enabled them to pass into a different space, the world.

The first thing that attracts attention in Mustik is the similarity of the rabbit from *Alice in Wonderland*. Mustik not only looks like a rabbit physically, but also completes the rabbit image with his white suit. Moreover, just like the rabbit in front of Alice, he often looks at the watch he takes out of his vest pocket and moves in a hurry.

As Alice wondered where the rabbit, which was moving fast to get rid of her boredom, fell into a very deep well. Aliye, on the other hand, deliberately went through the mirror to reach the rich and flamboyant new life promised by Mustik. Both heroes experienced a new beginning with this fall/transition. These beginnings were provided through the "well", which is one of the different aspects of the mother archetype. Since the mirror that Aliye passes through is depicted as a well in the narrative, the mirror that Aliye passes through in *Aynalı Pastane* is a representation of the mother archetype, just like the well. While Alice was falling into a very deep well, Aliye was traveling in a well with the mirror she was passing

Zeynep ANGIN

through. Alice starts a new life by passing through the well and Aliye passing through the mirror. Aliye begins to live her own fairy tale by going through the mirror, and when she wants to leave this fairy tale, she has to go out through the mirror again. At this point, it can be said that the metaphor of the hole / well in *Alice in Wonderland* and the metaphor of the mirror in *Aynalı Pastane* are similar.



Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi - İçimdeki Müzik Örneği¹

Dilek TOY², Bilal UYSAL³

Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi - İçimdeki Müzik Örneği

Özet

Engellilik bedensel, ruhsal ya da süregelen hastalıklarla oluşan kişisel ihtiyaçları karşılamayı ve sosyal yaşamı sürdürmeyi zorlaştıran yeti kaybıdır. Sağlıklı her insan potansiyel bir engellidir. İnsanlar birtakım hak ve özgürlüklere sahiptir, engelli olmak bu hakları kullanmaya mâni değildir. Engelli çocuk, fiziksel ya da ussal engeli nedeniyle dışlanmamalı; eğitim, sağlık, sosyal yaşam gibi evrensel haklardan rahatlıkla faydalanabilmelidir. Engelli çocuklara haklarını vermekle yükümlüyüz, bu nedenle çocuklara temel insan haklarına saygıyı bir değer olarak kazandırmak gerekmektedir. Çocuklara anlatmakla öğretilmeyecek duygular, durumlar, doğru davranışları sezdirerek kazandırmak mümkündür. Çocuğun aklıyla birlikte duygularına dokunarak sezdimenin yollarından biri de çocuk edebiyatı ürünleridir. Çocuğa göre, çocuk bakış açısıyla, çocuğun duygu zenginliğiyle oluşturulmuş nitelikli bir ürün; başta dilsel olmak üzere çocuğun bilişsel, kişilik ve sosyal gelişimine katkı sağlayacaktır. Çocuk bu eserlerde duyumsamayı, empatiyi, insafı, farklılıklara saygı duymayı ve sağlıklı iletişim kurmayı edinecek hayatını zenginleştirebilir. Çalışmada çocuk edebiyatı ürünü *İçimdeki Müzik* örneğinden yola çıkılarak engelli karakterin, diğer çocukların gelişimine etkileri incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Engellilik, çocuk edebiyatı, çocuğun gelişimi, İçimdeki Müzik, engellilik farkındalığı

The Importance of Children's Literature in the Perception of the Disabled Individuals - Example of "Out of My Mind"

Abstract

Disability is a loss of ability that makes it difficult to live and maintain social life, caused by various reasons. Every healthy person is a potential disability. People have certain rights and freedoms, so a disabled child should be able to easily benefit from universal rights such as education, health, etc. We are obliged to give rights to children with disabilities, therefore we should teach children basic human rights as a value. It is possible to teach children emotions, situations and correct behaviors. One of the ways to make the child feel this is literature. A quality work of literature will contribute to the cognitive, personality and social development, especially linguistic. In these works, the child can enrich his life by acquiring feeling, empathy, respect for differences. In the study, the effects of the disabled character on other children were examined based on the example of *Out of My Mind*.

Key Words: Disability, childrens literature, Out of My Mind, child development, the awareness of disability

Makale Türü: Araştırma

Paper Type: Research

1 Bu makale Dilek Toy'un, Prof. Dr. M. Hilmi UÇAN danışmanlığında hazırlanan "Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Çocuk Gelişim Alanlarına Etkisi: İçimdeki Müzik Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Öğretmen, MEB, dilektoy64@gmail.com, ORCID: 0000-00003-2796-3969

3 Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkçe Eğitimi, buysal@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7198-8760

Makale Geliş Tarihi (Recieved): 01.11.2022 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 04.12.2022

1. Giriş

Her çocuk eşsiz özelliklerle dünyaya gelir. Ancak yaşadığı toplumdaki akranlarına kıyasla kimisi sıradanken kimisi de farklılıklarıyla ön plana çıkar. Bunların ırk, inanç, sosyal ve ekonomik ayrımlar, dil, renk, boy ve kilo gibi birçok sebebi olabilir. Bunlardan biri de *engelli* olmaktır. Türkçe Sözlük'te *engelli* sözcüğü şöyle tanımlanır: “Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal veya sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmiş, toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlüğü çeken kimse”. Ülkemizde önceki dönemlerde *engelli* yerine daha çok *özürlü* kavramı kullanılmıştır. *Özürlüden engelli* söylemine geçişte dünyada engelliye bakış açısındaki değişimler ve bazı kanun değişiklikleri etkili olmuştur. 5378 sayılı Kanun'da geçen *özürlü* kavramı, 25 Nisan 2013 tarihinde yayınlanan 6462 sayılı Kanun'la *özürlü*, *özürlülük*, *sakat*, *sakatlık* kavramları *engelli* ve *engellilik* (Resmî Gazete, 2013) şeklinde değiştirilmiş ve TBMM 3 Aralık 2008'de 5825 sayılı Kanun'la BM Engelli Kişilerin Hakları Sözleşmesini kabul etmiştir (Resmî Gazete, 2009). 2014 yılında ise 5378 sayılı Kanun'un 3. Maddesi, 6518 sayılı Kanun, madde 63 tamamen değiştirilerek *engelli* ibaresi şu şekilde tanımlanmıştır: “Engelli: Fiziksel, zihinsel, ruhsal ve duyuşsal yetilerinde çeşitli düzeyde kayıplarından dolayı topluma diğer bireyler ile birlikte eşit koşullarda tam ve etkin katılımını kısıtlayan tutum ve çevre koşullarından etkilenen birey” (Resmî Gazete, 2014). Engelli bireyin eğitimde, ekonomide, sosyal hayatta aktif bir şekilde var olması, ülkesinin gelişimine katkı sağlaması hem kendisi hem de çevresi için önemlidir. Bebekliğinden itibaren engelliye sağlanan eğitim ve diğer imkanlar, onu hayata hazırlamalıdır.

Millî Eğitim Bakanlığı Resmî İstatistikleri'ne (Millî Eğitim İstatistikleri, 2020) göre 2019-2020 öğretim yılında özel eğitim sürecinde 1.417 okul / sınıf / kurumda 425.774 öğrenci eğitim almakta, 15.321 öğretmen de eğitim vermektedir. Yıllar içerisinde özel eğitime ihtiyaç duyan öğrenci sayısı artmış, bu hizmeti karşılamak üzere kurum ve özel eğitim veren öğretmen sayısı da artırılmıştır. Engelli çocukların diğer çocuklarla bir arada eğitim aldığı kaynaştırma sistemi, özellikle sosyalleşme, uyum, çocuğun zihinsel, duyuşsal ve sosyal gelişimi açısından oldukça önemlidir. Diğer çocukların kaynaştırma öğrencilerine karşı olumlu ya da olumsuz tutumları da bu eğitim sürecinde ortaya çıkmaktadır. Kargın'a (2004:12-15) göre kaynaştırmanın başarıya ulaşmasında paydaşların rolü büyüktür, özellikle engelli öğrencinin ötekileştirilmemesi, diğer öğrencilerin olumlu tutum ve davranışlar göstermesi için kaynaştırma sınıfındaki diğer öğrenciler özel gereksinimli akranları konusunda bilgilendirilmelidir. Birçok araştırma, engelli çocukların hayatın pek çok alanında dışlandıklarını göstermiştir.

Engelli çocukların farklılıklarının sebep olduğu ayrımcılık, dışlanma ve bunların yarattığı duyuşsal yükleri konu alan araştırmalardan biri de Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yaşlı ve Engelli Hizmetleri Genel Müdürlüğü ile UNICEF ortaklığında yapılan *Bir Sen Daha Var* adlı projedir. Araştırma, ankete katılanlara, engeli çocukların dışlandıkları alanlar -sağlık, eğitim, sosyal yaşam, ev, iş hayatı- sorulmuştur. Araştırma sonucunda katılımcıların %38'i sosyal yaşamda, %24'ü bütün alanlarda engelli çocukların dışlandığını, %4'ü ise engelli çocukların

hiçbir alanda dışlanmadığını söylemiştir. (UNICEF, 2015: 37-46). Bu dışlama, ötekileştirme ve kendinden farklı görmenin temelinde ön yargılar yatmaktadır. Erdoğan ve Vatandaş (2020: 476-483) yaptıkları araştırmaya göre bu ön yargının birey, grup ya da toplumun yeteri kadar bilgi sahibi olmamasından veya yanlış bilgi edinmesinden kaynaklandığını belirtmiştir.

Çocuk, taklit eden bir varlıktır. Bu nedenle toplumda gördüğü ön yargılı davranışları örnek alıp benimseyecektir. “Çocuk çevresindeki önemli kimseleri model alır ve bu kişilerin davranışlarını taklit ederek onların önyargılarını farkında olmadan kabul eder” (Cüceloğlu, 1999: 558). Yetişkinlerin engelliye karşı ön yargıları ve ötekileştirmeleri değişmediği müddetçe çocukların bu davranışlardan kaçınması beklenemez.

Engellilikten kaynaklanan farklılıklara saygı duyulmasını sağlamak ve engellilere karşı ön yargılardan kurtulmak için yalnızca etik değerleri dayatmak yeterli olmayacaktır. Bu yetersizliği gidermede sanattan faydalanılması doğru bir yol olabilir. “Sanat, hem kişinin yaratıcı gücünü geliştirmek hem de insanlık niteliklerini yüceltmek için güçlü bir araçtır” (Kavcar, 1999: 2). Yazımsal ürünlerin hem sanatsal değeri hem de eğitici özelliği bulunmaktadır. Bu ürünler evrensel boyutta ahlaki değerlerin kazandırılmasında oldukça etkilidir. Uçan’ın (2019: 8) da belirttiği gibi insan sadece emir kipiyle ‘terbiye’ edilemez; gelecek kurulamaz. Sanatçı pedagojik bir amaçla yazmaz, ama estetik değeri olan yazımsal ürünler, eğitimde son derece önemli bir işleve sahiptir. Bu işlev olumlu kullanıldığında insanların birbirine ve çevreye karşı duyarlılığının, hassasiyetinin ve hoşgörüsünün artacağı açıktır. Aslan da bu konuda duyarlı bireylerin yetiştirilmesinin edebiyat ürünlerindeki duyarlılık algısıyla mümkün olacağına dikkat çekmiş ve duyarlılık eğitimini şu şekilde tanımlamıştır: “Edebiyat yapıtlarının sezdirmelerıyla insanların kendi yaşamı dışında olup bitenlerle ilgilenmelerini; öteki insanların yaşadıkları sorun ve duyguları algılamalarını, başkalarına yapılan haksızlıklara ve kötülöklere kayıtsız kalmamalarını, usunu ve yüreğini işe koşarak bunları sorgulamalarını, eşduyumsal bir ilişkiye girerek bunlara karşı çıkmalarını; insana ve doğaya bilinçli, sağduyuyla, anlayışla, sevgiyle, hoşgörüyüyle yaklaşmalarını sağlayacak duyuşal ve duyuşusal eğitim” (2021: 4). Engellilik konusunu işleyen yazımsal ürünlerin yardımıyla çocuklara engelli olmaya karşı duyarlılık kazandırılabilir. Nitekim okuduğu eserde karşılaştığı söylem ve anlatıları kendi duyuş dünyasında anlamlandırarak çocuk okuyucu, yaşamına da kendince yön verecektir. Uçan (2019: 7) da bu açıdan yazımsal ürünleri soyut bir yol haritasına benzetir.

Engellilik ve çocuk edebiyatı; kuramsal incelemede “gerçekçi çocuk yazını, sorun odaklı çocuk yazını, özel amaçlı yazılmış çocuk yazını ve toplumsal eleştiri içeren çocuk yazını” başlıkları altında karşımıza çıkmaktadır. Eserin konusu bu sınıflamanın belirleyicisi durumdadır.

Gerçekçi çocuk yazını: Dilidüzgün (2018: 79) gerçekçi çocuk kitaplarının herhangi bir dönemi simgelemediğini; anlatım biçimi, yapıtlarda kurulan dünya ve ele alınan konularla diğer türlerden ayrıldığını söyler. Çünkü bu türde fantastik öğelere yer yoktur, konular gerçek yaşamdan alınmıştır. “Kimi çocukların kendisi engellidir kimileri ise engelli bir aile bireyine ya

da bir engelli arkadaşa sahiptir. Bu engeller fiziksel, duygusal, zihinsel ve davranışsal olabilir. Çocuklar ise başkalarına tuhaf ya da farklı görünmekten hoşlanmazlar. Gerçekçi çocuk edebiyatı türünleri çocukların bu sorunlarla baş edebilmelerine yardımcı olabilir. Yazarlar, özel engelli bireylerin durumlarını ele alma konusunda daha dikkatli olmalıdır.” (akt. Aslan, 2021: 65).

Özel amaçla yazılmış çocuk yazını: Kişisel yardım kitapları, bireyin uzman yardımı almadan kişisel problemleriyle baş etmesine yardımcı olmayı amaçlar. “Çocuklar için yazılmış özel amaçlı öykü kitaplarının bir bölümünü engelli kavramını anlatan öyküler oluşturmaktadır. Çoğu yazar çocuk ve ergenlere yönelik olan özel amaçla yazılmış kitaplarda karakterlerini engelli bireylerden seçmektedir” (Işıtan, 2013: 161).

Sorun odaklı çocuk yazını: “Bu noktada kavramla ilgili çocuk edebiyatında zor konular, hassas konular, olumsuz konular, özel amaçlı konular gibi isimlendirme farklılıkları olsa da yaygın olarak kullanılan ve benimsenen terim, yabancı literatürdeki ‘problem-oriented’ ifadesinin bir yansıması olarak ‘sorun odaklı çocuk edebiyatı’dır. Bu anlamda sorun odaklı çocuk edebiyatını ‘çocuk okurun okuduğu kitaplarda birtakım problemlerle yüz yüze geldiği ve bu problemlerle başa çıkabilme yetisini kitaplar aracılığıyla kazandığı edebiyatın adı’ şeklinde tanımlamak mümkündür.” (Yılmaz ve Yakar, 2018: 31). Dilidüzgün (2018: 109) çocukların ve gençlerin çevrelerinde karşılaştıkları engelliliği, sorun odaklı çocuk yazınının konusu olarak verir. Çocuğun algı dünyasından uzaklaşmadan sorunların dile getirilmesi oldukça önemlidir. Şirin (2019: 88) sorun odaklı çocuk edebiyatının “çocuk gerçekliği”ni çocuk bakışıyla yansıtması, onların sorunlarıyla yüzleşmesine mahal vermesi gerektiğini belirtir. Sorun odaklı çocuk edebiyatının politik, ideolojik ve güdümlü değil, çocuğun içinde yaşadığı sorunları doğru anlamayı hedefleyen bir işleve sahip olması gerektiğini söyler.

Her yazı bir insanın zihninden çıkmakta ve mutlaka bir mesaj taşımaktadır. “Her söylem böyle bir işlevi yerine getirirken bir ideolojiyi de içinde barındırır. Bu nedenle okuyucusunu/alıcısını yaralayabilir, sevindirebilir, üzebilir, gönendirebilir, ağlatabilir, güldürebilir” (Uçan, 2019: 7). Yazarın seçtiği biçem, sorunu yaşayan çocuğu ya da çocuğun çevresindekileri kırmamalı, onları kitaptan ve okumaktan uzaklaştırmamalıdır. Biçemle birlikte içeriğe de hassasiyetle yaklaşılmalıdır; Prater, Dyches ve Johnston engellilik konulu eserlerde şu üç hususa vurgu yapmışlardır: “İyi kalitede (edebî açıdan) kitap olması, sınıflarda kullanılabilir türde olması, çocuk ve ergene engelli olma konusunu öğretmesi” (akt. Işıtan, 2013: 164).

Toplumsal eleştiri içeren çocuk yazını: Kişisel ve toplumsal sorunların işlendiği romanlarda çocuk karakterlerin aracılığıyla başkaları tarafından da paylaşılan sorunlar ele alınmaktadır. Lukens vd. (2018: 92) bu öykülerde olay örgüsü ve çatışmanın kaynağının ana karakteri ilgilendiren bir sorun olduğunu belirtir. Ana fikir ya da mesele genellikle ırk, cinsiyet, engel ya da sosyal konum ayrımcılıkları gibi sosyal adaletsizliklerle ilişkilendirilir. Eserin nitelikli olması için birtakım özelliklerinin olması gerekir. “Böylesi kurguların başarılı olması için okurlara başka çocukların yanı sıra kendilerini de anlamada yardımcı olması, karakterin bütünüyle farkına varılması ve çatışmaların inandırıcı olması gerekir” (Lukens vd., 2018: 92). Okuyucunun

kendisini eserde bulabilmesi için karakterin kendi problemlerine bulduğu çözüm yolları ger-
çekçi bir mantık örgüsü içinde verilmelidir.

Çocuk edebiyatında engellilik algısına dair inceleme çalışmaları yapılmıştır. Buna göre çocuk edebiyatı ürünlerinde engelli karakterin sayıca azlığı dikkat çekmektedir. Engelli karakterin yıllar içerisinde her açıdan donanımlı, güçlü, muhtaç algısından uzaklaşmış bir kişiye dönüştüğü sonucuna varılmıştır. “40 yıllık bir zaman dilimi içinde yapılan inceleme engelli imajındaki pasiften aktife, iç çevreden dışa doğru gözlenen değişime ek olarak bir bakış açısı, bir paradigma değişimine de işaret eder. Önceleri, kusurlu, eksik olarak bakılan hatta kendilerini de öyle değerlendiren engelli karakterler son yıllarda yerlerini kendilerini farklı olarak değerlendiren karakterlere bırakmıştır” (Gürdal Ünal, 2010: 127). Engelli karakterlerin yer aldığı eserlerin çoğunlukla yabancı yazarlara ait olduğu bilinmektedir. Ekici (2019: 107) içerik inceleme çalışmasında engellilik temalı 26 kitap incelemiş, bu kitapların çoğunlukla çeviri olduğu sonucuna varmıştır.

Çalışma için belirlenen *İçimdeki Müzik* (Sharon M. Draper) adlı eser de sorun odaklı çocuk edebiyatına örnek teşkil etmektedir. Lukens vd. “Çocuk Edebiyatında Eleştirel Bir Bakış (2018)” başlıklı çalışmalarında Sharon M. Draper’in *Out of My Mind* isimli eserden çeviri olan *İçimdeki Müzik*’i sorun merkezli öyküler bölümünde incelemişlerdir. Şirin’e (2019: 26) göre çocuk edebiyatının özelliklerinden biri kaynağının da sınırının da çocuk ve çocukluk olmasıdır; bu bağlamda haritadaki sınırları aşan çeviri bir eser, çocuklarda yeni bir yaşam kapısı aralamaktadır. *İçimdeki Müzik* adlı eserin inceleme nesnesi olarak seçilmesinde; konusuyla engelli çocukların ve ailelerinin yaşadığı sorunların gerçekliğini evrensel boyutta ortaya koyması, eserin ülkemizde yüksek oranda baskı yapmış olması, çocuğa görelilik ve çocuk bakışı ilkelerine uygun olması etkili olmuştur. Eser, 256 sayfa ve 33 bölümden oluşmaktadır, Timaş Yayınevi 40. baskıdır. Kitabın kapağında kırmızı bir balığın fanusundan çıkmış resmi yer alır. Bu balık, kurgunun ilerleyen bölümlerinde anlam kazanacaktır. Kapağa yer alan “Şimdiye kadar tek kelime konuşmadım. Neredeyse on bir yaşındayım” (Draper, 2019: 6) cümlesi kitabın içeriğine dair bir merak duygusu uyandırmaktadır.

Kitapta eserin başkişisi olan Melody’nin olaylar karşısında hissettiği duygular anlatılmaktadır. Melody; beyin felci teşhisi konan bir çocuktur, ailesinin ilgi ve sevgisiyle büyür. Konuşamaz, yürüyemez, kendi başına yemek yiyemez, öz bakım ihtiyaçlarını gideremez. Kafasını bazen salladığını, hatta salyasının aktığını söyler. Kendini ifade etmek istediği zamanlarda çok sıkılır, bu durum bir kriz anına dönüşebilir. İnsanların onu gördükleri halde adımı bile sormadığından yakını, iletişim için elektronik bir klavye kullanır. Bedensel kısıtlılıkları olsa da zekidir ve özel bir hafızaya sahiptir. Duyduğu hiçbir sesi unutmaz ve kaynaştırma sınıfındaki derslerinde oldukça başarılıdır. Anlatımda zaman zaman geriye dönüşler yapılır, böylece karakterin hayatındaki değişiklikler okuyucuya hissettirilir. Eserin kahraman bakış açısıyla samimi anlatıma sahip olması gerçeklik algısını artırmaktadır. *Geri zekâlt, sakat, aptal, şaşşal, özürülü* kelimeleri yer yer geçmekte ve bu kavramların Melody’yi olumsuz anlamda etkilediği görülmektedir. Okuyucu, engelli bir çocuğun maddi manevi yaşadığı sıkıntılara ortak olmaktadır. Aynı

şekilde Melody'nin ailesinin özverili davranışlarına, bazı öğretmenlerinin ve çevresindeki yetişkinlerin destekleyici tavırlarına, akranlarının baştaki acımasız davranışları için sonunda pişmanlık duyduklarına tanık olmaktadır. Bu tanıklık okuyucunun empati kurmasına olanak sağlamıştır. Melody'nin fark edilen özelliklerinin onu başarılı kılması, azimli, kendine güvenen bir karakter oluşturulması engelli ve güçlü bir başkişi örneği sunmaktadır.

Engellilik, toplumlar için hâlâ çözülmeye çalışılan bir sorundur ve bu sorun yazınsal ürünlerde de yer alabilir. Hikâye, roman, tiyatro vb. edebi ürünlerde engelli okurun, kendisi gibi engelli karakter(ler)i, edebi eserde nitelikli, örnek, başarılı bir karakter olarak görmesi, engellinin yaşamını olumlu yönde değiştirebilir. Aynı eserde engelsiz bir birey ise engellinin yaşadığı olumsuzluklarla karşılaşır ve empati kurabilme yeteneği geliştirebilir. Dilidüzgün'e (2018: 112) göre engellilik konulu kitaplar, öğrencinin güdülenmesini sağlayacağı gibi yazın yoluyla toplumu, çevreyi daha iyi kavrayabilme ve anlayabilme olanağı sağlar. Çocuğun farklı özelliklere sahip bir karakterle karşılaşması kişilik ve sosyal yaşamını zenginleştirmesine yardımcı olurken gelecekte toplumun her açıdan ilerlemesini, sağlıklı bir iletişim ortamının ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Günümüzde birçok kurum ve kuruluş engelsiz yaşam projeleri geliştirmektedir. Bu projelerin uygulanmasıyla yetişkinlerde ve çocuklarda engelliliğe karşı farkındalık ya da bir öğrenme gerçekleşmektedir. Fakat öğrenilen her şey davranışa dönüşmeyebilir. "Öğrenmek ayrı bir edim; hissetmek, gereğini yapabilmek ayrı bir edimdir" (Uçan, 2016: 72). Çocuk; ailesinde, çevresinde ya da kaynaştırma/bütünleştirme yoluyla sınıfında bireysel farklılıklara sahip engelli bir akranıyla karşılaşabilir. Çocuk, engelli akranı için neler yapması gerektiğini biliyor olabilir, fakat gereğini yapabilmesi için ayrıca duyarlılık geliştirmiş olmalıdır. "Duyarlı birer insan olabilmeleri için çocukların olayları estetik bir dille anlatan; duyumsama, düşünme ve anlama sorumluluğunu çocuğa bırakan yazınsal nitelikli yapıtlarla buluşturulması gerekir" (Aslan, 2021: 28).

İçimdeki Müzik örneği ile çocuk edebiyatının, çocukların gerçek hayatta karşılaşacağı be-densel ya da zihinsel farklılıklara sahip akranına karşı tutum ve davranışının edebî bir üründen etkilenerek ne derece değiştiğini ve onların kişisel, sosyal açıdan gelişimine katkılarının ne olduğunu tespit etmek hedeflenmiştir. Engelli kişinin yer aldığı esere karşı çocuğun ilgisini belirlemek de çalışmanın alt amacıdır.

3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışma için beş haftalık okuma planı belirlenmiş ve bu plan 6. sınıf seviyesinde bir sınıfta uygulanmış; *okuma, özetleme, karakter yorumlama* çalışmasıyla sınırlandırılmıştır. *İçimdeki Müzik* adlı eserin okuma çalışması, araştırmacı tarafından hazırlanan okuma planına göre yapılmıştır. Okuma planının işlevselliğiyle ilgili alanında uzman ve tecrübeli öğretmenlerin görüşleri de alınmıştır.

4. Yöntemi

Çalışmada nitel ve nicel araştırma yöntemlerinden faydalandığı için *karma yöntem*den faydalanılmıştır. Çalışmanın yöntemini üç aşamada ele almak gerekir.

Birinci aşamada, betimsel araştırma içerdiğinden *doküman inceleme* metodu uygulanmıştır. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar” (Yıldırım ve Şimşek, 2004: 153). İkinci aşamada, öğrencilerin engelli akranına karşı işlem öncesi ve işlem sonrası tutumlarını içeren verilere ulaşmak için nicel veri toplama ölçeği olarak anket çalışması yapılmıştır⁴. Anket çalışmasında 5’li likert tipinde hazırlanan 31 maddelik “CHEDOKE-MCMMASTER Engelli Çocuklara Yönelik Tutumlar Ölçeği” kullanılmıştır. Bu ölçek Ecem Çiçek Gümüş ve Selma Öncel tarafından Türkçeye çevrilerek araştırma dünyasına kazandırılmıştır. “Test-tekerrar test Spearman-Brown korelasyonları ve alfa değerlerinin hesaplanması sonucunda ölçeğin güvenilir olduğu bulunmuştur. Analizleri yapılan ‘Chedoke-McMaster engelli çocuklara yönelik tutum ölçeği’nin Türk kültüründe kullanıma uygun olduğu sonucuna varılmıştır” (Çiçek ve Öncel, 2017: 155). Deneysel araştırma yöntemi ile tek grupta ön test-son test uygulanarak puanlar arasındaki farkı öğrenmek amaçlanmıştır. Karasar (1999: 96) tek grup ön test-son test modelini deneme öncesi model olarak kabul eder. Tek grup ön-son test uygulaması deneysel yöntemler içinde zayıf olsa da sosyal bilimler, eğitim bilimleri, psikoloji vb. alanlarda sıkça kullanılmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak ön test uygulanmış, kitap okuma işlemi yapılmış, arkasından son test uygulanmıştır. Veriler arasındaki farkı anlayabilmek için Wilcoxon işaretli sıralar testinden yararlanılmıştır. “Wilcoxon işaretli sıralar testi, yinelenen ölçümlerde kullanılan t testinin nonparametrik eşdeğidir” (Akbulut, 2010: 182). Ön test ve son test farkının sıralanmasına dayanan bir yöntemdir. “Wilcoxon testi, aralarında fark bulunan her bir veri çifti için, ikinci ölçümden birinci ölçümü çıkararak aradaki farkı hesaplar ve bu farklar dizisini mutlak değerlerine göre sıralama ölçeğine çevirir” (Can, 2017: 142). Sıralama ölçeğine çevrilen puanların ortalamalarını alarak $p < .05$ koşuluna göre değerlendirilir. Analizlerin yapılması için SPSS 17.0 analiz programı kullanılmıştır. Üçüncü aşamada ise öğrencilerin *İçimdeki Müzik* adlı eserin içeriği ve etkileri hakkındaki görüşleri alınmıştır.

Nitel veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. “Bu teknikte, araştırmacı önceden sormayı planladığı soruları içeren görüşme protokolünü hazırlar. Buna karşın araştırmacı görüşmenin akışına bağlı olarak değişik yan ya da alt sorularla görüşmenin akışını etkileyebilir ve kişinin yanıtlarını açmasını ve ayrıntılandırmasını sağlayabilir” (Türnüklü, 2000: 547). Bağımsız değişken olan nesne, bir kitap olduğundan katılımcının soruyu anlayabilmesi için yardımcı sorulara gerek duyulacağı düşünülerek yarı yapılandırılmış görüşme formu tercih edilmiştir. Soru cümleleri araştırmacı tarafından hazırlanmış, alanında

⁴ Araştırma izni gerekli makamlardan 4 Aralık 2020 tarihinde 49809702-605.01-E.17648302 sayılı yazıyla alınmıştır.

uzman iki öğretmen tarafından incelendikten sonra pilot uygulama yapılmıştır. Görüşmelerin karşılaştırılabilir verilere dönüşmesi amacıyla içerik analizi yapılmıştır. Yıldırım ve Şimşek'in (2004: 180) de belirttiği gibi görüşmede elde edilen cevaplar tekrar tekrar okunmuş, verilerden çıkarılan kavramlara göre yapılan kodlama şekli benimsenmiştir, böylece veriler doğrudan üretilmiştir. Dış ve iç güvenilirliği sağlamak için araştırmacı gerekli önlemleri almıştır.

5. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Tek denekli araştırma türünün benimsendiği çalışmanın evrenini 11-13 yaş grubu çocukları oluşturmaktadır. Araştırma örneklemi olarak Afyon Kadınana Kız İmam Hatip Ortaokulu'ndan 24 kız öğrenci alınmıştır. Gelişigüzel örnekleme yöntemi ile 6. sınıf seviyesinde bir sınıf belirlenmiştir. Gelişigüzel örnekleme yöntemi "Araştırmacının, belirlediği örneklem bütünlüğüne göre evrenden kendi kanaatleri yönünde bir parçayı seçmesidir" (Şahin, 2014: 125).

6. Bulgular

6.1. Nicel Veriye Ait Bulgular

CHEDOKE-MCMMASTER Engelli Çocuklara Yönelik Tutumlar Ölçeği ön test uygulaması yapılmış, ardından *İçimdeki Müzik* adlı eserin okuma planı uygulanmış ve tutum ölçeği son test olarak tekrar uygulanmıştır. Elde edilen ön test ve son test sonuçlarına ilişkin tanımlayıcı istatistikler Tablo 1'de verilmiştir. Bu tabloda ölçeğe ve alt boyutlara ait ön test-son test sonuçlarının minimum ve maksimum değerlerine yer verilmiştir.

Tablo 1. CHEDOKE-MCMMASTER Engelli Çocuklara Yönelik Tutumlar Ölçeğine İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

	<i>N</i>	<i>Minimum</i>	<i>Maksimum</i>	<i>x</i>	<i>ss</i>
Ön Test Puanı (toplam)	24	2,68	3,39	3,0578	,19702
Son Test Puanı (toplam)	24	2,84	3,65	3,1989	,19230
Ön Test Etkileşim Boyutu	24	2,70	3,90	3,1583	,27013
Son Test Etkileşim Boyutu	24	2,60	3,70	3,2458	,28587
Ön Test Kaçınma Boyutu	24	2,60	4,00	3,4208	,34513
Son Test Kaçınma Boyutu	24	3,00	3,90	3,5083	,24833
Ön Test Acıma Boyutu	24	1,33	3,50	2,2292	,53571
Son Test Acıma Boyutu	24	1,50	4,33	2,8125	,78376
Ön Test Benzerlik Boyutu	24	2,40	3,80	3,1250	,35783
Son Test Benzerlik Boyutu	24	2,60	3,80	3,0833	,39084

Tablo 1’de verilen değerlere bakıldığında ölçeğin genelinden elde edilen son test puan ortalamasının ($x=3,19$) ön test puan ortalamasından ($x=3,05$) daha yüksek olduğu görölmektedir. Etkileşim alt boyutu son test puan ortalamasının ($x=3,24$) ön test puanları ortalamasından ($x=3,19$) daha yüksek olduğu görölmektedir. Kaçınma alt boyutu son test puan ortalamasının ($x=3,50$) ön test puanları ortalamasından ($x=3,42$) daha yüksek olduğu görölmektedir. Acıma alt boyutu son test puanları ortalamasının ($x=2,81$) ön test puanları ortalamasından ($x=2,22$) daha yüksek olduğu görölmektedir. Benzerlik alt boyutu son test puanları ortalamasının ($x=3,08$) ön test puanları ortalamasından ($x=3,12$) daha düşük olduğu görölmektedir. Ölçeğin ön test ve son test uygulamasından elde edilen sonuçlara göre son test puanları hem ölçeğin genelinde hem de etkileşim ve kabullenme, kaçınma ve acıma alt boyutlarında daha yüksektir. Benzerlik alt boyutunda ise son test puan ortalaması ön test puan ortalamasından daha düşüktür. Ön test ve son test puanları için ortaya çıkan farkın anlamlı olup olmadığının belirlenmesi için Wilcoxon işaretli sıralar testi yapılmıştır.

Tablo 2. Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Puan	Sıralar	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	Z	p
Son Test – Ön Test	Negatif Sıralar	8 ^a	7,44	59,50	-2,589 ^a	,010
	Pozitif Sıralar	16 ^b	15,03	240,50		
	Eşit	0				
	Toplam	24				

^a Son Test < Ön Test

^b Ön Test < Son Test

Tablo 2 incelendiğinde ön test ve son test sonuçları arasındaki fark Wilcoxon işaretli sıralar testi sonuçlarına göre anlamlıdır ($Z = -2,589$, $p < .05$). Fark puanlarının sıra ortalaması ve toplamları dikkate alındığında, gözlenen bu farkın pozitif sıralar yani son test sonuçları lehine olduğu görölmektedir. Ölçeğin genelinden elde edilen ön test ve son test puanları karşılaştırıldığında 24 öğrenciden 16’sında son test puanının daha yüksek olduğu görölmektedir. Ortaya çıkan bu değişim, okuma çalışması açısından anlamlıdır. *İçimdeki Müzik* eser okunduktan sonra öğrencilerin engelli akranına karşı tutumları olumlu yönde etkilenmiştir.

Alt boyutlar ön test ve son test sonuçları arasındaki farkın anlamlı olup olmadığını belirlemek için yapılan Wilcoxon işaretli sıralar testi sonuçlarına göre sadece acıma alt boyutu için farkın anlamlı olduğu görölmektedir ($Z = -3,052$, $p < .05$). Acıma alt boyutunda fark puanlarının sıra ortalaması ve toplamları dikkate alındığında, gözlenen bu farkın pozitif sıralar yani son test sonuçları lehine olduğu görölmektedir. Acıma alt boyutunda 24 öğrenciden 18’inin son test puanı ön test puanından daha yüksektir. Etkileşim ve kabullenme alt boyutu, kaçınma alt boyutu ve benzerlik alt boyutunda ön test ve son test puanları arasındaki farkın anlamlı olmadığı ($p > .05$) görölmektedir.

6.2. Nitel Veriye Ait Bulgular

Örnek eserin çalışma grubu üzerindeki etkilerini, kitabın içeriğindeki olay ve durumlara dair görüşlerini belirlemek amacıyla hazırlanmış sorulara verilen cevapları içermektedir. Görüşme formunda yer alan 1, 4, 5, 7 ve 8. sorular kitabın içeriğine dair görüşlere ulaşmak için alt problemleri de destekler nitelikte hazırlanmıştır⁵. Kitabın içeriğinden kaynaklı bir duygusal rahatsızlık yaşamadıklarını belirtenlerin sayısı 20, duygusal rahatsızlık yaşadıklarını belirtenlerin sayısı ise 4'tür. Duygusal rahatsızlık yaşadığını dile getiren öğrencilerden biri kitabı etkileyici bulmadığını ifade etmiştir. Duygusal olarak rahatsızlık yaşamayan öğrencilerin çoğunluğu günlük hayatta da kurguyu oluşturan olayların yaşandığını ve bu nedenle rahatsız edici olmadığını söylemişlerdir.

Engelli kitap karakteri Melody ile çalışma grubu arasında bir empati duygusu geliştiği net olarak görülmektedir. Sadece 1 öğrenci kitap karakteriyle arasında herhangi bir duygudaşlık oluşmadığını söylemiştir. Bu durumda öğrencilerin büyük çoğunluğunun engelli kitap kahramanı ile duygudaşlık kurabildiği görülmektedir.

İçimdeki Müzik kitabında sık sık geçen *normal* ve *engelli* kelimelerinin yanı sıra *özürlü*, *zekâ özürlü* sözcükleri de kullanılmaktadır. 2 öğrencinin bu kelimeleri hiç sorgulamadığı, 2 öğrencinin ise günlük hayatta kullanıldığı için bu kelimeleri zararlı görmediği anlaşılmaktadır. Öğrencilerin cevaplarına göre en yüksek frekansa sahip görüş *özürlü* ve *zekâ özürlü* kelimelerinin engelli insanı rahatsız etmesidir. Bu kelimelerin engelli kişiyi üzdüğünü söyleyenlerin sayısı 4 ve ayrımcılığa sebep olduğunu söyleyenlerin sayısı ise 2'dir. Engelli kişiler için *özürlü* ve *zekâ özürlü* kelimelerini itici bulan ise 2 öğrencidir. Engeli olmayan öğrenciler için kullanılan *normal* kelimesi de 2 öğrenci tarafından sorgulanmıştır. Öğrenciler kitapta geçen bu kelimelerin Melody üzerindeki olumsuz etkilerini fark etmişlerdir, bu nedenle *engelli*, *normal*, *özürlü* ve *zekâ özürlü* kelimelerini engelli kişiler için rahatsız edici bulmuşlardır.

Engeli olmayan çocukların engelli akranlarına karşı davranışlarına dair görüşler, bakış açısı kategorisinde analiz edilmiştir. En yüksek frekans, 13 kişi ile davranışların doğru olmadığı görüşüdür. 6 öğrenci davranışları *kötü*, 2 öğrenci *acımasızca*, 3 öğrenci de *zorbaca* bulduğunu ifade etmiştir. Öğrencilerin kitapta geçen olayları ve karakterlerin davranışlarını eleştirel bir bakış açısıyla okudukları, bu nedenle de Melody ve engelli arkadaşlarına karşı olumsuz davranışları fark ettikleri görülmektedir.

⁵ Görüşme formunda yer alan 1, 4, 5, 7 ve 8. sorular şunlardır: 1- Bu kitabı okumak sizde duygusal rahatsızlıklar yarattı mı? 4- Kitabı okurken hikâyenin engelli kişisiyle aranızda duygudaşlık (empati duygusu) gelişti mi? 5- Bedensel engelli bir kişinin yeteneklerinin olduğunu görmek sende şaşkınlık vb. duygular yarattı mı? 7- Kitapta engelli, özürlü, zekâ özürlü kelimeleri sıkça geçmektedir aynı zamanda normal kelimesi de kullanılmaktadır. Kitabı okurken bu kelimeleri sorgulama fırsatın oldu mu? 8- Normal diye nitelendirilen çocukların Melody ve engelli arkadaşlarına karşı tutumlarını okuduğunda neler düşündün?

Öğrencilerin kitabı okuduktan sonraki farkındalıklarına dair görüşleri, bakış açısı kategorisinde analiz edilmiştir. Engelli farkındalık düzeyinin *kısmen* olduğu görüşü en yüksek frekans değerine sahiptir. Engelli farkındalığı olmayan 7 öğrenci vardır, bu sayı oldukça dikkat çekicidir. Buna göre eserde yer alan engellilik olgusunun öğrencilerde engelli kişi ya da akranlarının yaşadığı zorluklara karşı farkındalık oluşturmada yaklaşık %29 katkı sağladığı görülmüştür.

İçimdeki Müzik'te Melody'ye bakmakla sorumlu olan kişilerle ilgili görüş ve duygulara da yer verilmiştir. Bu nedenle engelli akranlarının bakımından sorumlu kişilere dair görüşleri, çalışma grubunun bakış açısı kategorisinde analiz edilmiştir. Kitabı okuduktan sonra engelliye karşı olumlu bir bakış açısı geliştiği görüşündeki öğrenci sayısı 16'dır. Herhangi bir bakış açısı gelişmediği ve bu konuda bir sorgulama yapmadığını belirten öğrenci sayısı eşittir. Kitap, sadece engelli karakterin içsel yolculuğuna dair değil, ona bakmakla ya da yardımcı olmakla sorumlu olan kişilerin durumlarına dair bilgiler de vermektedir. Çalışma grubunun okumalar sırasında bu durumdan büyük oranda etkilendiği görülmüştür.

İçeriğinde engelli karakterlerin yer aldığı eserleri okuma isteğine dair görüş bildirenlerin frekans değeri 22'dir. Sadece 2 öğrenci bu içerikteki kitapları okumak istemediğini belirtmiş, sebebini ise "kendisini üzmesi ve olumsuz etkilenmesi" şeklinde açıklamışlardır. Olumlu ifadeler içeren görüşler incelendiğinde öğrenciler tarafından kitabın etkileyici bulunması nitelikli bir çocuk edebiyatı eserinin tercih edildiğini göstermektedir. Aynı zamanda 8 öğrenci engellilerin hayatını tanımak için aynı içerikteki eserleri okuyabileceğini belirtmiştir, bu da bu tür eserlerin engellilerle ilgili farkındalık oluşturmada son derece etkili olduğunu göstermektedir. Bu tür eserler farkındalık oluşturduğu için 2 öğrenci, empati kurmayı sağladığı için 3 öğrenci, gerçekleri anlattığı için de 1 öğrenci aynı içerikteki kitapları okumayı tercih etmiştir.

7. Sonuç

Engelliliği konu alan *İçimdeki Müzik* adlı çocuk edebiyatı eseri vasıtasıyla, çocukların eserden etkilendikleri, yaşayacakları olumlu değişimin kişisel ve sosyal açıdan gelişimlerine katkı sağladığı ve gerçek hayatta karşılaştıkları bedensel veya zihinsel farklılıklara sahip akranlarına karşı tutum ve davranışlarını değiştirdikleri sonucuna varılmıştır. Yapılan uygulamada Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi sonuçlarına göre farkın anlamlı olduğu görülmüştür ($Z = -2,589$, $p < .05$). Verinin son testin lehine olması, okunan çocuk edebiyatı ürününün öğrenciler üzerinde olumlu bir etki bıraktığı ve öğrencilerin engellilikle ilgili olumlu tutumlar geliştirmelerine yardımcı olduğu sonucuna varılmıştır. İçerik analizlerinde de bu görüşü destekler sonuçlara ulaşılmıştır.

Alt boyutlarda, Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi sonuçlarına göre yalnızca acıma alt boyutunda farkın anlamlı olduğu görülmüştür ($Z = -3,052$, $p < .05$). Etkileşim, kaçınma, benzerlik alt boyutlarında fark anlamlı bulunmamıştır. Yapılan teste göre *İçimdeki Müzik*'in içeriğinin öğrencilerin engelliliğe bakışını değiştirdiği görülmüş; engelliye acınası, muhtaç kişi olmaktan çıkardığı tespit edilmiştir. Bu değişimde roman kişisi Melody'nin güçlü, yetenekli, azimli, yeniliklere açık vb. olumlu özelliklerle donatılmış olması etkilidir. İçerik analizlerinde de bu

neticeyi destekler sonuçlara ulaşılmıştır. Öğrencilerin engelinin farklı yeteneklerinin olmayacağına dair ön yargıları Melody karakteriyle değişmiş, “Engelinin yeteneklerinin olacağını beklemiyordum” seçeneğinin en yüksek frekans değerine sahip olduğu görülmüştür. Seçilen örnek eserle öğrencilerin farklılıklara ilişkin ön yargılarının kırıldığı sonucuna varılmıştır.

Etkileşim ve kabullenme alt boyutunda anlamlı bir farklılık görülmesi de frekans değerleri incelendiğinde öğrencilerin kendilerini Melody’nin yerine koyarak empati geliştirdikleri sonucuna varılmıştır. “11-12 yaş aralığındaki öğrencilerin kişilik gelişim süreçleri göz önünde bulundurulduğunda farklı özelliklere sahip kişilerle karşılaşmaları empati duygularının gelişimini desteklemektedir” (Gander ve Gardiner, 1998: 372). Engelli karakterlerin yer aldığı çocuk edebiyatı eseri, çocukların empati yeteneğinin gelişimini desteklemiş, kişilik gelişimini olumlu yönde etkilemiştir.

Engelli bireyleri konu alan kitapları seçerken dikkatli olmak gerekmektedir. Bu bağlamda *İçimdeki Müzik* adlı eserin gerçekçi bir konuyu içermesine rağmen öğrencilerde herhangi bir duygusal rahatsızlık yaratmadığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca öğrencilerin günlük hayatta söz konusu olumsuz olayların var olduğu bilincinde oldukları gözlemlenmiştir. Öğrenciler engelli karakterin yer aldığı nitelikli çocuk edebiyatı eserlerini, engellilerin hayatını daha yakından tanımak için okumak istemektedirler.

İçimdeki Müzik adlı eserde sıkça geçen *engelli*, *özürlü*, *zekâ özürlü*, *normal* kavramlarının öğrenciler tarafından sorgulandığı görülmüştür. Öğrenciler bilişsel ve dil becerilerini kullanarak kelimelerin duygu değerlerini ve etkilerini sorgulamışlardır. Bu kelimelerin engelli akran ya da kişilerde olumsuz etkiler bırakacağı öğrenciler tarafından sezilmektedir. 11-12 yaş dil gelişiminin özellikleri gereği soyut anlamların geliştiği, mecazların ve sanatlı söyleyişlerin rahatça anlaşıldığı bilinmektedir. Bu kelimeler ve anlam değerleri öğrenciler tarafından sorgulanmıştır. Bu da yazarların çocuk edebiyatı ürünlerinde kelimeler konusunda seçici davranmasının öğrencilerin dil gelişimini olumlu etkilediğini göstermektedir.

Melody ve engelli arkadaşlarının diğer normal çocuklar tarafından hor görülmesi, ötekileştirilmesi, dışlanması eseri okuyan öğrenciler tarafından yanlış davranışlar olarak görülmüştür. 11-12 yaş sosyal gelişim özellikleri bağlamında bu davranışların yanlış olarak tespit edilmesi son derece önemlidir. Akran ilişkilerinin oldukça kuvvetli olduğu bu dönemde akran grubunun dışına itilmek, başkasını grubun dışına itmek, ötekileştirilmek gibi davranışlarla eserde karşılaşan öğrenci, kendi tavır ve davranışlarını da sorgulama fırsatı bulmuştur.

Sonuç olarak bireysel farklılıklara sahip roman kişinin -bedensel ya da zihinsel engelli olabilir- yer aldığı çocuk edebiyatı ürününün çocuğun dilsel, bilişsel, kişilik ve sosyal gelişimine olumlu etkilerinin olduğu sonucuna varılmıştır. Engelli karakterin yer aldığı eserin engellilikle ilgili olumsuz ön yargıları değiştirdiği, empati duygusunu geliştirdiği, farklılıklara saygı duyma davranışları gibi ulusal ve uluslararası değerlere ulaşmada olumlu etkilerinin olduğu anlaşılmıştır.

Çalışmanın sonuçlarından hareketle bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara öneriler:

- Engellilik olgusunu içeren yerli ve nitelikli çocuk edebiyatı ürünlerinin sayıları arttırılabilir.
- Engelli karakterin özenli ve güçlü bir şekilde donatılması, engelli okuyucuya motivasyon sağlaması açısından destekleyici olabilir.
- Çocukların kişilik ve sosyal gelişimini etkilemesi bağlamında engellilik konulu eserin çocuk edebiyatı temel özelliklerine göre uygun olmasına dikkat edilmelidir.
- Çocukların sosyal gelişimini destekleyerek engelli bir akranyla nasıl iletişim kurması gerektiğini yaşamadan öğretmesi açısından oldukça faydalıdır ve ders kitaplarında engelli karakterlerin yer aldığı eserlerden yararlanılabilir.
- Çalışma grubunda engelli öğrenci bulunmamaktadır, engelli karakterin yer aldığı eser, engelli öğrencinin de olduğu bir sınıfta okutularak yeni bir çalışma alanı oluşturulabilir.
- Pandemi koşulları nedeniyle farklı örnekleme gruplarında çalışma yapılamamıştır, örnekleme grubunu çeşitlendirerek çalışma evreni genişletilebilir.
- Türk çocuk edebiyatındaki engellilik olgusu içeren ürünler duyarlılık eğitimi bağlamında yeni bir inceleme alanı oluşturulabilir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışma 4 Aralık 2020 tarih ve 49809702-605.01-E.17648302 sayılı AKÜ Etik Kurul Onay Belgesi ile bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Yazar 1'in makaleye katkısı %50, Yazar 2'nin makaleye katkısı %50'dir.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makalenin yazarları arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynaklar

- Akbulut, Y. (2010). *Sosyal Bilimlerde SPSS Uygulamaları*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Aslan, C. (2021). *Çocuk Edebiyatı ve Duyarlılık Eğitimi* (4. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Can, A. (2017). *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. (5. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.

- Cüceloğlu, D. (1999). *İnsan ve Davranışı-Psikoloji Temel Kavramları* (9. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Çayır, K., Soran, M. ve Ergün M. (Ed.). (2015). *Engellilik ve Ayrımcılık-Eğitimciler İçin Temel Metinler ve Örnek Dersler*, İstanbul: Karekök Yayıncılık.
- Çiçek, E. ve Öncel, S. (2017). Chedoke-Mcmaster Engelli Çocuklara Yönelik Tutumlar, Ölçeğinin Türkçe Gerçeklik ve Güvenirlik Çalışması. İçinde; 2. *Uluslararası Çağdaş Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildiri Özetleri Kitabı*, 28 Eylül-01 Ekim 2007, Muğla, Türkiye, ss. 155.
- Dilidüzgün, S. (2018). *Çağdaş Çocuk Yazını* (3. Baskı). İzmir: Tudem Yayıncılık.
- Draper, S.M. (2019). *İçimdeki Müzik* (40.Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ekici, M. (2019). *Çocuk Kitaplarında Engelliler ve Sorunlarının İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Erdoğan, M., Vatandaş, C., (2020). Bireysel ve Toplumsal Dışlanma Pratiği: Önyargı ve Ayrımcılık. *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 474-485.
- Gander, Mary J., Gardiner, Harry W. (1998). *Çocuk ve Ergen Gelişimi* (3. Baskı) (Yay. Haz: Bekir Onur). Ankara: İmge Yayınevi.
- Gönen, M. ve Veziroğlu, M. (2013). Çocuk Edebiyatının Genel Hedefleri. İçinde; *Çocuk Edebiyatı*, (Ed: M. Gönen), ss. 1-14. Ankara: Eğiten Kitap.
- Gürdal Ünal, A. (2010). *Türk Çocuk Edebiyatında Engellilerin Temsili*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Işıtan, S. (2013). Özel Amaçla Yazılmış Çocuk Kitapları: Çocuk Kitaplarında Engelli Kavramı. İçinde; *Çocuk Edebiyatı*, (Ed: M. Gönen), ss. 159-176. Ankara: Eğiten Kitap.
- Karasar, N. (1999). *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (9. Baskı), Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Kargın, T. (2004). Kaynaştırma: Tanımı, Gelişimi ve İlkeleri. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi, 5(2), 1-19.
- Kavcar, C. (1999). *Edebiyat ve Eğitim* (3. Baskı). Ankara: Engin Yayınevi.
- Lukens, Rebecca J., Smith, Jacquelin J.&Coffel, Cynthia M. (2018). *Çocuk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış* (1). (Çev: C. Panay). İstanbul: Erdem Yayınları.
- Resmî Gazete, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (2014). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/02/20140219-1.htm> (Erişim Tarihi: 12.09.2020).

- Resmî Gazete, Kanun ve Kanun Hükümünde Kararnamelerde Yer Alan Engelli Bireylere Yönelik İbarelerin Değiştirilmesi Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükümünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (2013). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/05/20130503-1.htm> (Erişim Tarihi: 12.09.2020).
- Resmî Gazete, Milletlerarası Sözleşme (2009). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/07/20090714-1.htm> (Erişim Tarihi: 12.09.2020)
- şahin, B. (2014). Metodoloji. İçinde; *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (4. Baskı), (Ed: A. Tanrıöğen), ss. 110-130. Ankara: Anı Yayıncılık.
- şirin, M.R. (2019). *Çocuk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış* (2. Baskı). İstanbul: Uçan At.
- T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (2020). Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni 2020-Mayıs. Ekim 25, 2020. T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Veri Tabanı. <https://www.ailevecalisma.gov.tr/media/51832/mayis-istatistik-bulteni.pdf> (Erişim Tarihi: 14.12.2020)
- T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (2020), Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2019-2020. Kasım, 12, 2020. Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2019-2020 (meb.gov.tr). (Erişim Tarihi: 14.12.2020)
- Türkçe Sözlük* (10. Baskı). Türk Dil Kurumu: 2005.
- Türnüklü, D. A. (2000). Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, (24), 543-559.
- Uçan, H. (2016). *Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi* (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Uçan, H. (2019). *Bir Demet Öykü*. İstanbul: İz Yayınları.
- UNICEF. (2015). Türkiye’de Engeli Olan Çocuklara Yönelik Bilgi, Tutum ve Davranış Raporu. Türkiye’de Engeli Olan Çocuklara Yönelik Bilgi, Tutum ve Davranış Raporu, UNICEF Türkiye (Erişim Tarihi: 20.01.2020).
- Yıldırım, A. ve şimşek, H. (2004). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (4. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, O. ve Yakar, Y. M. (2018). Türk Çocuk Edebiyatında Sorun Odaklı Yaklaşım. *Çocuk ve Medeniyet*, 3(6), 29-42.

Extended Summary

The disabled is a person who can meet their needs with the support, protection, or help of others and who is able to do that at the minimum level or not at all. Disability has not been welcomed by some socie-

ties throughout history. Disabled person has been regarded as pathetic, needy, lacking, etc. Because of this point of view, disabled people are considered different. Until recently, these disabled people had been defined, crippled, sick, etc. in words that create emotional discomfort for them. Disabled people gained their legal rights after long struggles and started to take their place in society. Alphabet, sign language, developed technological tools and infrastructure improvements have been put forward in order to eliminate the barriers of the disabled. Undoubtedly, these are good developments. Despite all the efforts, the main problem is the exclusion of the disabled person and the difficulty in gaining human rights. "At this point, it is very difficult to fight against the discrimination unless prejudices and stereotypes of people towards the disabled are eliminated, and social and political tools are developed for the realization of the rights recognized by the Constitution, laws and international conventions to which Turkey is a party" (Çayır et al., 2015: XII). The aim of the studies to be carried out must be to deal with the negativity of discrimination, prejudice, etc.

Defining a child with a disability because of a physical, mental or chronic illness as a different person causes the child to be excluded and feel emotionally injured. The positive relationships of individuals living with disabled children and their peers without disabilities will increase the living standards of children with disabilities and enable them to lead a life in accordance with children's rights. Children's awareness of the rights of people with disabilities should be raised by enabling them to encounter the phenomenon of disability at an early age. Literature can be the right tool to teach how to develop an attitude and behavior towards a disabled person or peer. "That literature have such a strong effect is closely related to the fact that children try out the roles of others in their content, make comparisons about them-selves and those around them, and develop a deeper understanding of life" (Gönen and Veziroğlu, 2013: 7). Children's literature products are one of the ones that will guide the child's cognitive, linguistic, personality and social development and guide him on his journey to become an adult. The child may not have seen a disabled person in his real life, his blood relative may have a disability, or he may be disabled himself. For every possible situation, a qualified children's literature product can shed light on its reader. A well-constructed disabled character can contribute to the personality and social development of the reader. As a result of this reading, the child gains sensitivity for disability, gets rid of his prejudices, develops empathy skills, or can engage in a struggle to overcome the obstacle he has. In this context, investigating the effect of the children's literature, which includes the disabled character, on the child's attitudes and behaviors will prove the accuracy of the assumption mentioned above.

The purpose of this research is to indicate to what extent a child's manners and behaviours differ by being affected from a literary work when he/she encounters with an individual with some physical or mental handicaps in real life. The personal and social contributions of this change on child will be observed. The subgoal is to identify the childrens' level of interest on the novel which contains a handicapped character. In this direction, Sharon M. Draper's novel 'Out Of My Mind' and its effects on children have been analysed. This research has three parts; the conceptual frame is stated in the first part, being a handicapped person and the field of a child's development are in the second part, and the evaluation with the findings is in the third part. Mixed combination method has been used in this research to obtain the qualitative and quantitative data. To get the quantitative data, pretest - posttest desing has been applied to the randomly chosen sample group and the verifications indicating whether attitudes towards a handicapped child changes or not have been found. For the qualitative data, the document review and semi-structured interview methods have been practised. For the subgoal of the research which is identifying children's interest on the literary work that contains a handicapped character, semi-structured interview method has been used. The sample group is consisted of 24 girls from 6th grades.

It's supported with the charts that a qualitative children's literary work which contains a handicapped character contributes to the readers personal and social development by appealing to their mind and emotional world.



Hayâlî Bey'in Tereddütleri

Ayşe YILMAZ¹

Hayâlî Bey'in Tereddütleri

Özet

Kurulan ve katlanarak çoğalan labirente ilerlemek anlamına gelebilecek olan tereddüt, sanatta derinleşmeyi sağlar. Gereğinden çok düşünmekle oluşan tereddüt; duygunun, duyusunun incelenmesini sağlar. Okurdaki merak duygusunu ateşleyebileceği gibi farklı edebî sanatlarla çeperini güçlendirip soru-cevap seviyesine ulaşır. İncelediğimiz divanda görüldüğü üzere sanat gücünü pekiştiren yapıya da hizmet eder. Tereddüt kelimesinin eşanlamları ikilemede kalmak, şaşkına dönmek, vesveseye kapılmak, kuşku duymak şeklinde belirlenebilir. Yapmanın ve yapmanın arasında uzanan görünmez bir çizgi olarak düşünülebileceği gibi, yapılanın ardından 'yapılmasa ne olurdu'ya dair bir sorgulamayı da beraberinde taşır. Bu hâliyle kararsızlık ile pişmanlık, hayıflanma ile beklenti arasında gelişen bir pencere aralar vaziyettedir. Bu makalede, Osmanlı Devleti'nin zaferlerle donanmış en müreffeh döneminin -16. yüzyıl- önemli şairlerinden olan Hayâlî Bey'e ait şiirler tereddütün işleniş açısından incelenmiştir. Tereddütün şiire etki ve katkılan üzerine çıkarımlarda bulunmaya çalışılmıştır. Tereddüt içeren beyitler: 'Manadaki Tereddüt, Soru Ekiyle Oluşturulan Tereddüt, Edatlarla ve Bağlaçlarla Hissettirilen Tereddüt' şeklinde üç ana başlıkta tasnif edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Hayâlî Bey, şiir, tereddüt, sorgu, edat/bağlaç

Hayali Bey's Hesitation

Abstract

Hesitation which means to progress in a labyrinth enables deepening in art. Hesitation comes from thinking too much. Allows the refinement of emotion and sensation. Increases the reader's sense of curiosity. Enables the formation of different literary arts. As seen in the divan we examined, it also serves the structure that reinforces the power of art. Synonyms of the word hesitation can be determined as being in dilemma, bewilderment, delusion and doubt. It can be thought of as an invisible line between doing and not doing. Develops between indecision and regret, regret and expectation. In this article, the poems of Hayali Bey are examined in terms of the treatment of hesitation. Hayali Bey lived in the Ottoman Empire in the 16th century. This century is the brightest time. The effect and contributions of hesitation to poetry were sought. Quotations containing hesitations are grouped under the following headings: hesitation in meaning, hesitation caused by question supplement, hesitation with Prepositions and Conjunctions.

Key Words: Hayali Bey, poem, hesitation, query, preposition/conjunction

Makale Türü: İnceleme

Paper Type: Examination

1. Giriş

Tereddüt kelimesinin eşanlamlıları ikilemede kalmak, şaşkına dönmek, vesveseye kapılmak, kuşku duymak şeklinde belirlenebilir. Algıdaki keskinliğin ortadan kalkması, eskiye dayalı öğretilerin yetersiz kalması yahut istenilen ile daha ziyade istenilen arasındaki çatışmanın neden olduğu bu hâl, insandan beslenerek insanı anlatan sanatta da yer almıştır.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Türkler İnanoglu İletişim Fakültesi, ayseyilmaz@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9832-2416

Makale Geliş Tarihi (Received): 19.11.2022 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 30.11.2022

“İki husûsdan birine zihinde karâr veremeyip düşüntüde bulunmak, iki nesne arasını zihnen kesdirememek.” (Salâhî 1895, C.III/68) şeklinde tanımlanan tereddüdün ne olduğu kadar, hangi durumlarda ortaya çıktığı da dikkat edilmesi gereken bir meseledir. Tereddüt; yapmanın ve yapmamanın arasında uzanan görünmez bir çizgi olarak düşünülebileceği gibi, yapılanın ardından ‘yapılmasa ne olurdu’ya dair bir sorgulamayı da beraberinde taşır. Bu hâliyle kararsızlık ile pişmanlık, hayıflanma ile beklenti sınırlarında gelişen bir pencere aralar vaziyettedir. “Kararsızlık, uyuşukluk, çaresizlik, irade zafiyeti veya tam bir atalet gibi yakın kavramlarla karşılaştırıldığında, tereddüt istikrarlı veya oynak bütün denge durumlarından uzaktır; daha çok zıt yöndeki itkileri sürekli yeniden hareketi geçiren, onları zincirlerinden kurtaran ve aynı anda da engelleyen meta istikrarlı bir karakteri vardır tereddüdün.” (Vogl 2011: 25-26).

Tereddüdün temelinde kişinin kendine belirlediği güven dairesinin dışına çıkma zorunluluğu yatar. İnsanın sarsılarak boşlukta uyanması diye tarif edilebilecek tereddüt, sık tezahür ederse kişinin ruh sağlığını olumsuz etkileyerek sosyalleşme yönünü zayıflatır ve yetersizlik hissine neden olabilir. Neden olduğu vesvese, öğrenme melekelerini bozar. Peki böylesi sıkıntılara gebe bir durum, şiirde neden kendine yer bulabilir? Bu çalışmada sorumuzun cevabını arayacağız ve Osmanlı Devleti’nin zaferlerle donanmış en müreffeh dönemi olan 16. yüzyıldaki önemli şairlerinden Hayâlî Bey’in şiirlerini tereddüdün işlenişi açısından inceleyeceğiz. Böylece tereddüdün şiire etki ve katkıları üzerine çıkarımlarda bulunmaya çalışacağız.

1. Hayâlî Bey ve Divanı

Bekâr Memî namı ile tanınan Hayâlî Bey; rahat söyleyişi, geniş muhayyele âlemi ve dili başarıyla kullanması hasebiyle Türk şiirinin unutulmaz şairleri arasında yerini almıştır. Kınalızâde’nin “Vilâyet-i Rûm’un melikü’ş-şu’arâsı...” (Kınalızâde 2009: 290) diye nitelendirdiği şair için şu tespit de isabetlidir: “Gazellerinin Şeyh Galib, Keçecizâde İzzet Molla, Bayburtlu Zihni gibi şairlerce tanzir edilmesi onun etkisinin ne kadar güçlü ve devamlı olduğunu gösterir.” (Kurnaz 1998: 6).

Şairin mahlası dahi sanat anlayışına ve şiirine dair ciddi ipuçları barındırmaktadır. Kendine has üslubu ve yüksek sanat zevki barındıran duygulu şiirleri Hayâlî’yi henüz hayattayken türlü taltiflere ulaştırmıştır. Ali Nihat Tarlan tarafından, Bâkî’den üstün bulunmuştur: “Bâkî elbette yalnız zeka oyuncağı içinde boğulmuş değildir. Şairliği ve selim zevki çok muvaffakiyetli eserler vermiştir. Fakat hâkim vasfı zekadır. Ve Hayâlî ile yan yana gelince Hayâlî’nin kendini bütün heyecan ve hassasiyete vermiş ruhu yanında sönük kalıyor.” (Tarlan 1946: 35-36). “Geniş mutasavvıf ruhu ile parlak ve geniş bir âleme yayılan Hayâlî ile birinci planda gözüken içli aşk ve orijinalitesi ile Baki’den çok üstün bir sanatkardır.” (Tarlan 1946: 35-36).

“*Hayâlî Bey Divânı* kasideler, musammatlar, gazeller, mukattaât bölümlerinden meydana gelmiştir. Divan’da 668 gazel, 25 kaside, 15 musammat ve 33 mukatta bulunmaktadır.” (Kurnaz 1987, 30) Hayâlî’nin inceliklerle örülü, his ile yükselmeyi başaran bu şiirlerinde; geniş sanat duyularını besleyecek duygulardan biri olan tereddüde elbette fazlaca yer verilmiştir. Zira divanın ilk beytinde ‘san’mak fiiline rastlanır. Gönle sesleniş ile başlayan beyit, viran

menzilinin tereddüde kapılarak sevinç yeri sanılmaması için baştan yapılan bir uyarı mahiyetindedir:

*Dilâ bu menzil-i vîrânı sanma cây-ı sürûr
Ki kasr-ı dehre bulunur hezar dürlü kusûr* (K. 1/1)

İnsanın hayatını zorlaştıran, bir fikir karmaşası yaratan tereddüt; şiir içinde görüldüğü gibi ruhun derinliklerine doğru bir ilerleyiş zemini hazırlamaya hizmet eder. Olayın ve varlığın kendi içinde sonsuz ihtimalle çoğalması da tereddütle mümkündür. Tereddüt sadece kararsızlık değil, aynı zamanda daha doğruya ulaşmak için karanlıkta süren bir arayıştır.

Tereddüt kelimesi divanda sadece bir yerde geçmektedir. Burada da 'bî-' ön edatı ile beraber kullanılmış ve tereddütsüzlüğe vurgu yapılmıştır. Tereddütsüz bir yanmanın nasip oluşu, şairin içinde bulunduğu vaziyetin çoktan farkına vardığına da göndermedir:

*Bana yanmak bî-tereddüd bî-fegân oldu nasîb
Kendi hâlimden bana çünkü beyân oldu nasîb* (Mş. 2/4)

Dîvânın musammatlar kısmındaki *Tecâhül-i Ârifeyn* başlıklı şiiri, tereddüt bahsinde tamamen alabilmek mümkündür. Çünkü soru ekiyle kurulan redif, şiirin başlığına hizmet etmenin yanında yâ bağlacını güçlendirmeye yarar. İstifham sanatından beslenen 'yâ... yâ...' bağlacı seçenek sunarken tereddüdün derin karmaşasını da destekler:

*Ey aceb bu turra mı yâ ebr-i müşg-efşân mıdır
Nahl-i gül üstünde yâ hod deste-i reyhân mıdır*

*Kaş mıdır yâ şâhbâz-ı çeşmine iki kanad
Yâ hilâl-i çarh yâ hod kable-i îmân mıdır*

*Hâllerle ruh mu yâ hod hırmen-i hüsn ü cemâl
Yâ süreyyâ pâyına düşmüş meh-i tâbân mıdır*

*Leb midir yâ berg-i gül yâ gonce-i bâg-ı İrem
Yâ dil-i uşşâkdan bir katre düşmüş kan mıdır*

*Diş midir yâ gonca içre jâle yâ dürr-i Aden
Çeşme-i hurşîdde yâ encüm-i rahşân mıdır*

*Ol zenah mı yâ rasad-gâh-ı sipîhr-i izz ü naz
Ya çah-i Bâbil-sitân ya Yûsufa zındân mıdır*

*Yâ Rab ol gerden mi yâ mihr ü vefâ tûmârı mı
Şem'i kâfirî midir yâ hod serîr-i cân mıdır*

*Sîne mi yâ hod harîr-i hâm yâ kettân-ı Mısır
Kâkum-ı Rûsî mi yâ hod vâşak-ı Şîrvân mıdır*

*Nâfe mi yâ sâgar-ı işret mi yâ havz-ı behişt
Murg-ı câna âşiyân yâ hod neşâta kân mıdır*

*Goncalar mı yâ şükûft olmuş kenâr-ı servde
Âlem-i ebdân için yâ nâme-i unvân mıdır*

2. Tereddüdün Kullanımı

Hayâlî Bey Dîvânî'nda tereddüdü üç farklı şekilde görebiliriz. Bunlardan ilki manaya sı-zan, derinliği güçlendiren tereddüttür. Bu sayede şairin içinde bulunduğu hâli anlatması kolaylaşır, karmaşasını sunmaya yaklaşır ve hatta yer yer okuru kendi kararsız âlemine çekmeyi başarabilir. İkinci olarak soru ile, sonrasında edat ve bağlaçlarla tereddüt hissi yaratılmaya çalışılır. Bu başlıklar altında tespit ettiğimiz beyitlerin yer yer manalarını da açıklayarak tereddüdün genişleyen, sabitlenemez devridaimini sergileyeceğiz.

2.1. Manadaki Tereddüt

İnsanın karanlık yanlarında büyüyen tereddüde *Hayâlî Bey* sıklıkla başvurmuştur. Böylece okurunun bilinçaltına uzanan bir sorgulamayı tetikleyerek herkesi kendisiyle hemhal olmaya davet etmiş sayılabilir. Bu doğrultuda aşağıdaki beyitte oluşturulan hayal şöyledir: Sel suyu bulanıktır, karşısına dikileni yerle yeksan edecek, karmaşasına ekleyecek, alıp taşta taşta götürecektir. Tereddüde kapılmış, kötülüğe kire saplanmış insan da her yana akacak hâle düşer ki saf gönüllülerin bakışlarında duru durmak için bu vaziyeti aşivermek gereklidir:

*Bulanma seyl suyu gibi akma her yanaya
Nazarlarında yürü sâf-dillerin duru dur (K. 1/4)*

Üzümün çok taneli oluşu, çok başlılığa ve tekinsizliğe yorulmuştur. Teklik, bir kararda kalmak, sağlanamazsa felek kan içmeye başlayacaktır. Tek başlılık, bir kararda oluş ezilmeyi, hâlin değişmesini engellemeye yarayacaktır:

*Zemâne kanın içer oldun ise çok başlı
Bu bâg-ı dehrde mânend-i hûşe-i engûr (K. 1/6)*

Can ve gönül elemdedir. Gam ve elem insanın ruhuna ağır gelen hâllerdendir, şair bir de ilerleyişini bela yolunda sürdürdüğünü belirterek durumun vahametini sergiler. Tereddüt yaşadığı nokta ise uzun zamandır süren bu ruh hâlinin ne zaman biteceğidir zira sersemlik veren böyle sıkıntılar tereddüdü kaçınılmaz kılar:

*Elemde idi bu cân ü gönül ki niceye dek
Reh-i belâda beni bâr-ı gussa eyleye deng (K. 7/8)*

Dünya türlü güzelliklerle gönülleri cezbelendiren bir yaratılışa sahiptir. İnsanın nefesine hükmedip kendiyi meşgul etme gücü de buradan gelir. Şair, bu ikiyüzlü münafiğa karşı tereddüde düşebilecekleri şöyle uyarır:

Ayşe YILMAZ

*Ne mihrinden safâ kesb et ne mâhundan saâdet um
Sakan aldanma bu çarha iki yüzlü münâfıkdır (G. 105/2)*

Sevgili ile âşık arasında sürüp giden dramatik tavırlardan en belirgin olanı sevgilinin yarattığı kendine aşk besleyenlere karşı acıma hissine sahip olmamasıdır. Bu beyitte şair onun eşliğindeki taş değil, her gün üzerine basıp basıp geçtiği âşık başları olduğunu söyleyerek bir tereddüdün önüne geçmiş ve gerçeği görmeye yardım etmiş olur:

*Eşiginde deme ol seng-dilin taş yatar
Nazar et her kademinde nice bin baş yatar (G. 120/1)*

Korkuların ve çekincelerin, tereddüde dönüşen güçlü çekim alanları vardır. Kişi korktuğu şeyi bir nevi kendine çekmekle korkusu ile böylece yüzleşmek ve içine düştüğü tereddütten sıyrılmak zorunda kalabilir. Şairin korkusu-tereddüdü, onu Mısırlı Yusuf'un pazarda açık arttırma ile satılışı kıssasına dek taşımıştır. Sevgilinin gamzesinden kurtulmanın mümkünü yoktur:

*Korkaram Yûsuf-ı Mısrî gibi bâzâra düşe
Gamzesinden beni bir kimse halâs eyleyemez (G. 492/2)*

Görüş alanının kaybolması, netlikten uzaklaşmak da görünenden emin olmamayı getirir. Meşguliyetler ve kesintisiz düşünceler algıda hatalara ve noksanlara neden olacaktır. Şair de aşağıdaki beyitte şafağın hilal etrafını tutmasını, âşığın derin yarasından dökülen kana benzettiğini söyler:

*Gördüm etrafını tutmuşsun hilâlin ey şafak
Zahm-ı âşıktan dökülmüş kana benzettim seni (G. 603/2)*

Manadaki tereddütleri aynı zamanda bir kelime yardımı ile de sağlayabilen şair bunun için 'bî-karâr, sanmak ve benzetmek' kelimelerinden istifade etmiştir.

2.1.1. Bî-karâr

Kararsızlık, tereddüdün en bilinen tanımlarındandır. "Tereddüt: olmamış olanın belleği, asla şimdisi olmayan bir geçmişin anısı, olmayacak veya henüz olmamış aksiyonların ve eylemlerin ön anısı." (Vogl 2011: 26). Bilgi eksiği, eskiye dayalı bir korku, geleceğin inşasına dair içten içe büyümüş bir telaş, pişmanlık yahut pişman olma ihtimalini sezmiş belki de sadece alışılmışın dışına çıkmama arzusu zihni kararsızlığa sevk eder. Aşağıdaki beyitte ey şeh diye seslenen sevgilinin zülfü yüzünden her gönülde tereddüt doğar. Kişileri yanlış fikirlere sevk edebilecek bu tereddüt, iki cihan varının tarumar oluşu gibi korkunç bir neticeye gebedir:

*Her dil ki zülfün ile şehâ bî-karâr ola
Varı iki cihân içinde amun târmâr ola (G. 23/1)*

Bu beyitteyse gönül kâkülde karar kılar. Sonrasındaysa aşk hevesiyle karmakarışık hâlde tereddüde kapılmak söz konusudur:

*Edelden kâkülünde dil karârı bî-karârem ben
Havâ-yi aşka uymuş bir perîşân-rûzgârem ben (G. 394/1)*

Mum şevk ateşiyle yaşını saçar. Erir. Küçüktür. Aşk hevesiyle tereddüde düşen mum, yokluğa sürüklense de, mutsuz olsa da vazgeçebilme ihtimalini hayata geçiremez:

*Şevk âteşiyle yaşını edip nisâr şem
Oldu havâ-yi aşkın ile bî-karâr şem (G. 233/1)*

‘Bî-karâr’ ile sağlanan tereddütlerin tamamı aşk ve âşıklık ile bağdaştırılmıştır. Gerçekten de aşk bir hastalıkta tedaviden uzak tereddütlere kapılmış nice müptelası gönüllü olarak kapısında bekler. Gelgelelim yaralanmış, net ve sağlıklı kararlardan uzaklaşmış, çilekeş bî-karârların gözyaşları âlemi sele verecek seviyelere yükselmiştir:

*Sen karâr etdin dil-i âşıkda ey nâvek velî
Seyle verdi âlemi her bî-karârın giryesi (G. 578/3)*

2.1.2. ‘San’mak

Sanmak ekseriyetle yanılmak neticesine ulaşmış bir kanaat oluşturma sürecidir. Zihnin birikimleri, ilgi ve merak sahası, hayal ve beklentiler, korku ve çekinceler sanmalara nedendir. “Tereddüdün eylem zincirini kesintiyle uğrattığını, bir kırılma etkisi yaptığını, aksiyonu potansiyel hale getirdiğini, belirlenmemişliğin bölgesine adım attığını, evet’le hayır’ın arasında yer aldığını, çözümü olmayan sorunlu bir yapıya işaret ettiğini ve olayın olumsuzluğunu ifade eden bir zaman aralığı açtığını söyleyebiliriz.” (Vogl 2011: 57). Sanmak tam olarak eylem zincirinin kırılması hadisesidir çünkü artık düzenli akış bozulmuş, araya tahminler yahut yanılığar girmiştir.

‘San’ır, ‘san’asın, ‘san’ma, ‘san’masın, ‘san’dın, ‘san’ırmuş, ‘san’man, ‘san’ıram gibi çekimlerle karşımıza çıkan ‘san’mak, *Hayâlî Dîvânî*’nda sıklıkla geçmektedir. Mesela (Kasîde-i Hayâlî Bey: 2), (G. 84/5), (G. 210/5), (G. 268/5), (G. 333/4), (G. 407/2), (G. 410/4), (G. 467/1), (G. 496/3), (G. 532/3), (G. 638/3) gibi beyitler buna örnektir.

Muhabere gününden bahseden şu beyitte bir can pazarından bahsedilir ve insanların gördüklerinde işittiklerinde ferahlatıcı bir unsur, harbin çehresini etkileyecektir. Sultan Süleyman’ı işte tam da böyle bir atmosferde harp hâlinde gören tereddüde, yanılığa kapılarak bahar rüzgârı lale bahçesine doğru esti sanır:

*Samur ki bâd-ı bahâr itdi lâle-zâra güzer
Gören atunla seni rezm içinde rûz-ı katâl (K: 9/12)*

‘San’mak fiilinin tereddüt manasını içermesi bilhassa kasidelerde mübalağa ve teşbih sanatına hizmet eder. Ayrıca durumu daha vahim yahut daha ihtişamlı anlatmaya da yardımcıdır. ‘San’mak insanın yanılma acizliğini de sergiler.

Gözü yağmacı şehir eşkıyalarıyla çevresi dolmuş ve bu durum bir tereddüt yaratmıştır. Gören sanır ki yıldızlar dolunayı ortalarına almıştır:

*Gözi yağmacı şehir-âşûblarla çevresi dolmuş
Sanasın ortaya yıldızlar almış mâh-ı tâbânî (K. 14/4)*

Henüz olmamış bir hadise üzerinden de oluşacak tereddüde karşı uyarı söz konusu olabilir. Nitekim aşağıdaki beyitte serviden gelecek yüksek ses, kuşlara ait zannedilebileceği için ‘san’ma denmiş, böylece tereddüdün önüne geçilmiştir:

*Servden âvâze gelse sanma elhân-ı tuyûr
Zikr-i kalbiyle duâ eyler sana serv-i bülend (G. 41/3)*

Sarı altınlı tellerle dokunmuş serâser kumaş içinde ay gibi güzel sevgiliyi gören tereddüde düşer ve onu melek sanabilir:

*Sarı altınlı serâserlerle kim görse seni
Sanır ey meh çeşme-i hurşide girdi bir melek (G. 265/4)*

Âşık çektiği ıstırapların pençesinde naçar kalıp tükendikçe solmakta, sararmış çehresi ile âdeta hazan faslımı yaşamaktadır. Görenlerin tereddüde düşüp çehresini zaferan rengi sanmasından endişelenmiş, tereddüt başlamadan bu kapıyı kapatabilmiştir:

*Sararmış çehremi sanman ki reng-i za'ferândır bu
Mahabbet âleminde dostum fasl-ı hazândır bu (G. 461/1)*

Kâkül siyahtır, göreni uyuşturacak ama öldürmeyecek bir tesire sahiptir. Dahası sevgilinin hazineden kıymetli yüzünü koruma vazifesini üstlenmiştir. Bunca benzerliğin yaratacağı tereddüt sonucu âşık sevgilinin kâkülünü yılan sanmıştır:

*Sanıram genc üzre dolaşmış yatırlar mârlar
Gerdeninde her kaçan sarmaşa kâkül kâküle (G. 525/3)*

Bu beyitte de sevgilinin güzelliğiyle ortaya çıkan sersemlik ve nihayetinde algıda oluşan hasarlar nedeniyle tereddüt başlar. Sevgilinin yüz aydınlığı mum gibidir, yüzündeki benlerse yanıp ölene dek sevdalık çekmiş pervaneler sanılır:

*Hâller görsem yüzünde sanıram pervâneler
Yandılar çün geldiler şem-i şebistân öpmege (G. 537/3)*

‘Benzer’ kelimesi bir beyitte sanmak manası kazanmıştır. Sevgili eşliğini her seher aydınlatan güneşin hâli âşığa göre âşıklıktan farklı bir şey olamaz. Kendi ve güneş seherleri hep aynı eşikte bekliyorsa acaba güneş de sevgiliye âşık olabilir mi?

*‘Âşık olmuştur sana ey mâh-rû benzer güneş
Anun için âsitânun her seher bekler güneş (K. 5/9)*

2.2. Soru Ekiyle Oluşturulan Tereddüt

İnsanın düşünce âlemi bir bütün olarak tasavvur edilirse tek parçanın çatlaması, dağılması, kaybolması bu yapının bozulmasına yetecektir. Bu eksiliş beyni uyarıp duran bir arayışın da başlaması anlamına gelir. Bilhassa sorgulamaya meyilli, inceliklerin farkında olan kişiler için durum budur. Bu bozuk yahut eksik parçanın tamamlanması için sorular şekillenir. “Tereddüdün pragmatik veçhesi faaliyetin bozumunda, estetik boyutu kırılmada ve anlamı da kullanılan soru biçiminin gücünde aranmalıdır; bu sayede tereddüt, eyleme geçmeden hemen önceki rizikolu ve nazık bir aralığı, bir zaman aralığını belirgin hale getirmektedir.” (Vogl 2011: 40).

Bir mecliste bütün kadehler dağılmıştır ve hâlâ ikram bekleyen şair tereddüde düşmüştür. Sıra kendisine geldiğinde neden meydanda kadeh görünmez olur! Burada tereddüt devam ederken ikinci mısra da yeni bir soru doğmaktadır. Yoksa kerem, misafire ikramı esirgemedi sunmayı eksik mi eder:

*Bana geldikte kadeh kalmadı mı meydânda
Yoksa eksik mi ider bezlini mihmâna kerem (K. 15/11)*

Yardım ve lütuf varken şikâyet zamanı mıdır? Yoksa kerem muhatabını şimdi mi ihsana boğmaya karar vermiştir:

*Ne şikâyet demidir lutf u ‘inâyet varken
Şimdi mi etti beni garka ol ihsâna kerem (K. 15/21)*

Sorularla oluşturulan tereddüdün ortaya çıkışında iki seçenek arasında kalma yani ikiliğin boğucu sorgusu da dikkat çekicidir. En iyinin yahut daha kötünün tahsis edilmesi süreci gibi düşünülebilecek bu sorgu deveranı, kişiyi bir girdapta sürüklenmeye kadar götürebilir. Hilale yönlendirilen sorular da buna bir örnektir. Bayram hilali elden ele gezen bir kadeh mi yoksa yeryüzüne feyz tortusunun saçıcısı mıdır:

*Ey hilâl-i îd-ı devrân sâgar-ı gerdân mısın
Hâkdân-ı dehre feyzin cür‘asın rîzân mısın (K. 20/1)*

Sevgiliye yakın duran ağyarın, âşığı şaşkına çevirmesi, âşığın sağlıklı düşünmesine imkân tanımaz. Meleğe benzeyen güzel ve latif sevgilinin yanındaki ağyar şeytan mıdır:

*Yâr ile agyârı gördüm oturur iken dedim
Ey melek-sûret nedir yanında şeytânın mı var (G. 75/2)*

Şairin kendi şiirine yönelik bir sorgusu da tereddütlü bir soru şeklinde karşımıza çıkar. Burada şiir inşasının, gaipten gelen sesin zihne armağan ettiği ilhamla olup olmadığı tereddüdü şöylece güçlenmiştir:

*Ey Hayâlî bu nazm-ı gevher bâr
Hâtif-i gaybdan mı mülhemdir (G. 96/5)*

Âşık gün yüzlü sevgiliyi görse gölgesi ile hasım olacaktır ama bu durum talihinin mi yoksa feleğin oyunu mudur diye bir tereddütdedir:

*Tâli'imden ya felekden mi Hayâlî bilmezem
Görsem ol gün yüzlümü sâyem garimimdir benim (G. 327/7)*

Hayâlî Dîvânî'nin 374 numaralı gazeli 'değil miyem' rediflidir. Şiire hâkim olan istifham sanatı, âşığın ruh hâlini tereddütlü bir çember içinde sunar. Öyle ki tereddüt soru ile açılmış bir kapıya benzetilebilir, cevabı bilinsin bilinmesin anahtarını âşığın elinde değildir. Örneğin şu soru yanıtı muhtaç bir tereddüdün ürünüdür:

*Dilberler içre ben sana âşık değil miyem
Uşşâk içinde devlete lâyıık değil miyem (G. 374/1)*

Gam meclisinde Mecnun ile aynı şarabı içen âşık Mecnun'un sarhoşluğundan sonra neden hâlâ ayık olduğunu anlamış değildir. 'Ben içtim ben' diye emin olduğu kısmı vurgularken tereddütte olduğu durumu da ardı sıra sorgular:

*Mecnûnla bezm-i gamda ben içtim doluyu ben
Mest oldu geçti ben dahi ayık değil miyem (G. 374/2)*

Söz nice bir ateştir ki diyenin dudaklarından dökülüp işitenin kalbinde tutuşur! Bu beyitte söz mumunu yaktığını söyleyen âşık, kendini Husrev-i Dehlevî ile mukayese eder. Hayâlî esasen Husrev gibi zamanının şairlerinden üstün olduğunu bilmektedir. Yine de soruyla oluşturduğu tereddüt, şairlerini okuyanlara hakikati düşünmeleri için yardımcı olacaktır:

*Sûzumla söz çerâğını yaktım Hayâlî ben
Husrev gibi zamânede fâyık değil miyem (G. 374/5)*

Bu beyitte ise kirpik okunun vadettiği kavuşmadan dem vurulmakta ve lütfun zamanı gelmiş midir, gelmemiş midir tereddüdü doğmaktadır:

*Dile ki va'de-i vasl etmiş idi tîr-i müjen
Aceb o va'de-i lutfun zamânı gelmedi mi (G. 633/2)*

Hayâlî Dîvânî'nda tereddüt ve soru bağlantısı (G. 122/1), (G. 122/4), (G. 279/2), (G. 327/3), (G. 472/4), (G. 598/1), (G. 627/5) gibi beyitlerde de karşımıza çıkar. Divanda tereddüt en çok sorularla oluşturulmuştur. Hakikate erişmek; ikiliği ortadan kaldıracak ve bilmeyi, emin olmayı sağlayacaktır. Doğru cevaba ulaşarak huzura da ulaşacak olan kişi, o hâlde evvela paradoksu yahut odaktan savruluşu doğru algılayıp en net soruya ulaşmalıdır. Soru yerinde olunca cevap da uzakta durmayacaktır.

2.3. Edatlarla ve Bağlaçlarla Hissettirilen Tereddüt

"Edat Arapça bir sözcük olup âlet ve vasıta demektir. Bir gramer unsuru olarak: edatlar tek başlarına anlamları olmayıp, ancak cümledeki diğer sözcük ve sözcük grupları arasında çeşitli münasebetler kurmaya yarayan âlet sözlerdir. Edatlar dilin mantikî kuruluşunu teşkil eden

cümle yapısının harcıdır. Vazife itibarıyla isim çekim eklerine benzerler. Dilin bütünü içinde mücerret bir unsur olarak ele alındığı takdirde edatlar çekime gelmeyen ‘donmuş’ ve ‘kalıplaşmış’ sözlerdir.” (Hacıeminoğlu 1971: V). Rabita denilebilecek bağlaçlarla ilgili de Zeynep Korkmaz’ın izahı şöyledir: “Birden çok kelimeyi kelime grubunu veya cümleyi birbirine bağlayarak aralarında çeşitli yönlerden ilgiler kuran görevli kelimeler.” (Korkmaz 2003: 32).

Bu önemli tanımlarda edat ve bağlaçların mana üzerindeki etkisine değinilir. Şairler için vazgeçilmez öğeler olan edat ve bağlaçlar, manada amaçlanan derinliğe ulaşmak, okurun ruhu ve zihni üzerinde aranan ortaklığı kurmak ve elbette yüzyıllar geçse de kalıcı olan bir anlam düzeyi, hayal zenginliği yakalamak başarısına yardım eder.

Hayâlî Dîvân’nda tereddütün ‘ya... ya.../ yahud; güya, galiba, hem... hem..., belki’ gibi edat/bağlaçlarla sağlandığı yerler tek tek tespit edilmeye çalışılmış ve aşağıda farklı başlıklarla tasnif edilmiştir.

2.3.1. Ya... Ya..., Yahud...

Hayâlî Bey’in şiirlerinde ‘ya... ya...’, yahud’ kullanımı ile bir ikilik oluşturduğu ve böylece tereddüt manasını ön plana çıkardığı gözlenmiştir. Bu duruma şu örnekler verilebilir:

*Ya tevliyet ver anı kalem birle zabt idem
Ya dirlik eyle olsun arada bahâne tîg* (K. 6/29)

*Yüz suyun kîyunda ister döke kara yerlere
Gönlümü anda çeken ya suyu ya topraktır* (G. 183/3)

*Serteser zeyn eylemiş cism-i beyâzın hâller
Yahud olmuş safha-i kâfûr hem pehlû-yı misk* (G. 271/2)

2.3.2. Güya

Güya edatı sanki, sözde anlamı taşır ve ‘san’ mak fiiline benzer kullanımla tereddüt manalarını güçlendirme görevine hizmet eder. Divan içerisinde şu beyitlerde karşımıza çıkar:

*Al câmeyle geçen şehir içre ol meh-pâredir
Yakmak için âlemi güyâ bir âteş pâredir* (G. 62/1)

*Buldu zînet kanlı dagımla Hayâlî her elif
Servler etrafını güyâ ki ettim nârlık* (G. 255/5)

2.3.3. Galiba

İhtimal kapısını aralayan galiba, tereddüt manası açısından aşağıdaki beyitte tespit edilmiştir. Gönül gözünden coşarak gözden akan yaş, kaşın suyu ölçerek dağıtan su terazisi sanılması tereddütünü doğurur:

*Ayn-ı dilden cûş edip gözden akar yaşım benim
Su terazisi oluptur gâlibâ kaşım benim* (G. 328/1)

2.3.4. Hem... Hem...

Ağlamak ve gülmek, insan algısında olumlu ve olumsuz vaziyetlerin doruğa çıkması hâlidir. Bunların bir arada olması ise tereddüde işaret eder. Öyle ki pervane can verirken hem ağlayıp hem gülmek, ruhsal bir karmaşanın ötesinde ölümden geçip mutluluk mertebesine erişmek gibidir:

*Aceb mecnûnsun ey şem kim fehm olmadı şânım
Verirken cân pervânen hem aklar hem gülersin sen (G. 412/2)*

2.3.5. Belki

Mümkün mü, olabilir ki anlamlarına gelen ‘belki’ şu üç beyitte tereddüdün oluşmasına destekçidir:

*Kulle-i Kâf-ı sipihrin dâmenine od salar
Mihr ü mâhun belki çeşm-i rûşenine od salar (Th. 3/4)*

*Gönlüm ki yandı şâm-ı belâ mihnet oduna
Ey dâg belki şem ile ol külhânî geçer (Th. 3/4)*

*Gönlümü yıkmaga ol seng-dil almış ele taş
Belki ma'mûr edeyin der bu harâb-âbâdı 612/3*

3. Sonuç

İnsan ömrünün karar alıp eyleme geçme şeklinde bir devridaim olduğu bilinir. Sadece bilgi değil tecrübe de kararları besleyecek, zamanla beklenen ile elde edilen arasında güçlü bir isabet kuracaktır. Yine de “Acaba şöyle mi yapsaydım?”, “Belki diğeri doğruydu!” ya da “Galiba yanıldım!” sorgulamaları, vesveseleri ile tereddüt harekete geçer. Ve nihayetinde kılcal damarlar gibi yayılan tereddüt sadece fikre hücum etmekle kalmaz, kalbi yani vicdanı da sarmaya başlar.

Bu çalışmamızda 16. yüzyılın önemli şairlerinden Hayâlî Bey’in divanını ele alarak eser içerisindeki tereddüt duygusunun peşine düştük. İnsanı insana anlatan ve insanın kendini keşfini sağlayan sanat, elbette insana dair her şeyi bütün yönleriyle yansıtabilmelidir. İnsan olmanın tabiatı ruha sapan ve sancılar veren türlü bilmecelerle mücadeleyi getirmektedir. Kurulan ve katlanarak çoğalan labirentte ilerlemek anlamına da gelebilecek tereddüt sanatta derinleşmeyi sağlar. İncelediğimiz divanda görüldüğü üzere sanat gücünü pekiştiren yapıya da hizmet eder.

Sözün içine insani zafiyeti sığdırmak güçsüz yanları yakalar ve okuru akıl eşiğinden atlatıp gönle, fikre, hüzne doğru sürükler. Gereğinden çok düşünmekle oluşan tereddüt; duygunun, duyusunun incelmelerini sağlar. Okurdaki merak duygusunu ateşleyebileceği gibi farklı edebî sanatlarla çeperini güçlendirip soru-cevap tavrına ulaşır. Hiçbir sözün herhangi bir duyguya tam manası ile tercüman olamayacağı hakikatini de düşünerek şunu söyleyebiliriz ki zorlu

hayat mücadelesinden yakasını kurtaramamış Hayâlî Bey, şiirinde ‘tereddüt’le tereddütsüz bir mana zaferi kazanmıştır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Hacıeminoğlu, N. (1971). *Türk Dilinde Edatlar*, İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Kurnaz, C. (1987). *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kurnaz, C. (1998). “Hayâlî Bey”, *İslam Ansiklopedisi*, C.17. İstanbul: TDV Yayınları, 5-7.
- Mehmed Salâhî (1895). *Kâmûs-ı Osmânî*, İstanbul: Kana‘at Matbaası.
- Sungurhan, A. (2009). *Kınalızade Hasan Çelebi Tezkireti* ‘ş-şu ‘arâ, Ankara: Kültür Bakanlığı e-kitap.
- Tarlan A. N. (1946). “Hayâlî-Bâkî”, *TDED* 1, 26-38.
- Tarlan A. N. (1992). *Hayâlî Bey Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Vogl, J. (2011). *Tereddüt Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.

Extended Summary

Hayalî’s poems are full of details. Poems is emotional. Of course, he gives a wide place to hesitation in his poems. Because in the first couplet of his divan, the verb ‘san’mak is encountered.

*Dilâ bu menzil-i vîrânı sanma cây-ı sîrûr
Ki kasr-ı dehre bulunur hezar dürlü kusûr* (K. 1/1)

Hesitation multiplies the event and existence within itself with infinite possibilities. Hesitation is a search for truth in the dark. Tecâhül-i Ârifeyn the poem entitled is all about hesitation.

Ayşe YILMAZ

*Ey aceb bu turra mı yâ ebr-i müşg-efşân mıdır
Nahl-i gül üstünde yâ hod deste-i reyhân mıdır*

*Kaş mıdır yâ şâhbâz-ı çeşmine iki kanad
Yâ hilâl-i çarh yâ hod kable-i îmân mıdır*

*Hâllerle ruh mu yâ hod hurmen-i hüsn ü cemâl
Yâ süreyyâ pâyına düşmüş meh-i tâbân mıdır*

*Leb midir yâ berg-i gül yâ gonce-i bâg-ı İrem
Yâ dil-i uşşâkdan bir katre düşmüş kan mıdır*

*Diş midir yâ gonca içre jâle yâ dürr-i Aden
Çeşme-i hurşidde yâ encüm-i rahşân mıdır*

*Ol zenah mı yâ rasad-gâh-ı sipihr-i izz ü naz
Ya çah-i Bâbil-sitân ya Yûsufâ zındân mıdır*

*Yâ Rab ol gerden mi yâ mihr ü vefâ tûmârı mı
Şem'i kâfûri midir yâ hod serîr-i cân mıdır*

*Sîne mi yâ hod harîr-i hâm yâ kettân-ı Mısır
Kâkum-ı Rûsî mi yâ hod vâşak-ı Şîrvân mıdır*

*Nâfe mi yâ sâgar-ı işret mi yâ havz-ı behişt
Murg-ı câna âşiyân yâ hod neşâta kân mıdır*

*Goncalar mı yâ şükûft olmuş kenâr-ı servde
Âlem-i ebdân için yâ nâme-i unvân mıdır*

1. Hesitations in the sense

Hayali Bey has often applied to the growing hesitation in the dark sides of the human being. Multigrain grape reminds of hesitation in the following poem excerpt.

*Zemâne kanın içer oldun ise çok başlı
Bu bâg-ı dehrde mânend-i hûşe-i engûr (K. 1/6)*

*Ne mihrinden safâ kesb et ne mâhundan saâdet um
Sakin aldanma bu çarha iki yüzlü münâfikdır (G. 105/2)*

*Eşiginde deme ol seng-dilin taş yatar
Nazar et her kademinde nice bin baş yatar (G. 120/1)*

*Korkaram Yûsuf-ı Mısri gibi bâzâra düşe
Gamzesinden beni bir kimse halâs eyleyemez (G. 492/2)*

*Gördüm etrâfını tutmuşsun hilâlin ey şafak
Zahm-ı âşıktan dökülmüş kana benzettim seni (G. 603/2)*

Indecision is one of the well-known definitions of hesitation.

*Her dil ki zülfin ile şehâ bî-karâr ola
Varı iki cihân içinde anun târmâr ola (G. 23/1)*

*Edelden kâkülünde dil karârı bî-karârem ben
Havâ-yi aşka uymuş bir perişân-rûzgârem ben (G. 394/1)*

*Şevk âteşiyle yaşını edip nisâr şem
Oldu havâ-yi aşkın ile bî-karâr şem (G. 233/1)*

Guessing is close to being wrong. The fact that the verb to think includes the meaning of hesitation serves the art of exaggeration and simile, especially in eulogies.

*Gözi yağmâcı şehîr-âşûblarla çevresi dolmuş
Sanasın ortaya yıldızlar almış mâh-ı tâbânı (K. 14/4)*

*Yüğüştüp lâle vü gül râh-ı ademden gelicek
Oldular gark-ı arak sanma kim anı şebnem (Kasîde-i Hayâlî Bey-2)*

*Servden âvâze gelse sanma elhân-ı tuyûr
Zikr-i kalbiyle duâ eyler sana serv-i bülemd (G. 41/3)*

*Sanıram genc üzre dolaşmış yatırlar mârlar
Gerdeninde her kaçan sarmaşa kâkül kaküle (G. 525/3)*

2. Hesitations Created by Questionnaire

Questions may arise as a result of one's hesitation. The question stimulates the brain and starts the search.

*Agzını var mı yok mu eser anlasın deyu
Gönderdi gonca bâd-ı şimâli taraf taraf (G. 242/4)*

*Akla din hengâmeyi baştan gidersin aradan
Derd-i dilber var iken bilmem o kimimdir benim (G. 327/3)*

*Tâli'imden ya felekden mi Hayâlî bilmezem
Görsem ol gün yüzlümü sâyem garimimdir benim (G. 327/7)*

*Dilberler içre ben sana âşık degil miyem
Uşşâk içinde devlete lâyıık degil miyem (G. 374/1)*

3. Hesitations felt with prepositions

*Ya tevliyet ver anı kalem birle zabt idem
Ya dirlik eyle olsun arada bahâne tîg (K. 6/29)*

*Al câmeyle geçen şehîr içre ol meh-pâredir
Yakmak için âlemi güyâ bir âteş pâredir (G. 62/1)*

*Ayn-ı dilden cûş edip gözden akar yaşım benim
Su terâzisi oluptur gâlibâ kaşım benim (G. 328/1)*

Ayşe YILMAZ

*Aceb mecnûnsun ey şem kim fehm olmadı şânım
Verirken cân pervânen **hem** aglar **hem** gülersin sen (G. 412/2)*

*Kulle-i Kâf-ı sipihrin dâmenine od salar
Mihr ü mâhın **belki** çeşm-i rûşenine od salar (Th. 3/4)*

Putting human frailty into words captures the weak. It allows the refinement of emotion and sensation. It can ignite the reader's sense of curiosity.



Wittgenstein'in Din Dili Kuramından Kur'an'ın Temsil Yöntemine Bakmak

İsa ABİDOĞLU¹

Wittgenstein'in Din Dili Kuramından Kur'an'ın Temsil Yöntemine Bakmak

Looking at the Parable Method of the Qur'an from Wittgenstein's Theory of Religious Language

Özet

Dinler temelde ahlaki açıdan belirlenmiş ideal davranış modellerini insanın karmaşık doğasını dikkate alarak muhatapın hayatına aktarmayı hedef edinir. Bunun yanında söz konusu ahlaki davranış modelleri Tanrıyla ilişkili olarak insana, topluma doğaya, zamana dolayısıyla tarihe dair birtakım ilkelere işaret ederek anlam dünyaları inşa eder. Öte taraftan bu anlam dünyalarının göstergeleri kutsallık temasıyla renklenerek dilde billurlaşır ve dilin kullanımı adına özel bir alanı oluşturur. Wittgenstein'in din dili teorisi söz konusu olguyu adres göstererek mantıkçı pozitivistlerin aksine maddi objektivitenin ötesinde bir varoluş zemini içinde dinin deneyimlendiğine ve bu deneyimin dilde özel kullanımlarla özelleştirildiğine değinir. Bu çerçeveden bakıldığında Kur'an'ın bireysel ve sosyal birçok farklılıklar içinde barındıran toplumlara ve bu farklılıkların kaynaklık ettiği çeşitli anlayışların tamamına seslendiği görülür. Bu seslenişin muhtevastındaki anlamın, farklılıklara rağmen ideal anlayışlara dönüşmesinin teknik olarak imkân temsil yöntemi ile elde edilir. Dolayısıyla bu makale Kur'an'ın Wittgenstein'in işaret ettiği gibi bir din dili teorisi içinde anlaşılmasının imkân ve sınırlarının "temsil yöntemi" bağlamında değerlendirilmesini esas alır.

Abstract

Religions basically aim to transfer ideal behavior models determined morally to the life of the addressee by taking into account the complex nature of human beings. In addition, these moral behavior models construct worlds of meaning by pointing to some principles related to man, society, nature, time and therefore history in relation to God. On the other hand, the indicators of these worlds of meaning are colored with the theme of holiness, crystallize in the language and create a special area for the use of language. Wittgenstein's theory of the language of religion addresses the phenomenon in question and, unlike the logical positivists, mentions that religion is experienced in an existence beyond material objectivity and that this experience is customized with special uses in language. From this perspective, it is seen that the Qur'an addresses societies that contain many individual and social differences and all of the various understandings that these differences originate from. The technical possibility of transforming the meaning in the content of this address into ideal understandings despite the differences is obtained by the method of parable. Therefore, the limits and possibilities of parable in the Qur'an within a religious language theory, as Wittgenstein pointed out, are open to evaluation.

Anahtar Sözcükler: Wittgenstein, Din Dili, Mesel/Temsil Yöntemi

Key Words: Wittgenstein, Religious Language, Parable Methods

Makale Türü: Araştırma

Paper Type: Research

1. Giriş

Dil fenomeni üzerine düşünmek, en başta dilin faunası olan ve toplumsal bir katman olarak yapılaşan "kültür" üzerine düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Öyle ki kültür insan yaşamı-

1 Dr., Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat Anabilim Dalı, isaabidoğlu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3559-2304

nın bütününi kuşatan ve çok yönlü oluşuyla ilgili olarak farklı şekillerde tanımlanan, geniş anlamlı bir kavramdır. Dil ise kültürün hem kolayca görülen maddi tezahürlerini hem de gözlemlenmesi daha zor olan maddi olmayan tezahürlerini içerir. Daha geniş çerçeveden bakıldığında kültürün, dilin yapısal ve niteliksel oluş sürecinde etkisi olduğu kadar dilin de biçimsel yapısının kültürü doğal akış içerisinde biçimlendirdiği görülmüştür. Bu bir anlamda dilin toplumsal bir dinamik olarak kültürün devamlılığını ve sonraki nesillere aktarımını sağlayan işlevsel yönüne işaret eder. Dolayısıyla toplumsal yaşamda değerlerin ve inançların davranış kalıplarına dökülmesiyle birlikte ortaya çıkan özgün yaşam formuna dilin kullanılış biçimlerine ve temsil ettiği soyut alana bakarak nüfuz edilebilir. Öte taraftan sosyal hayatın rafine bölümlerinde beliren ve seçkin pratiklere sahip olan din, sanat, edebiyat gibi toplumsal-tarihi yapıların yeri geldiğinde maddenin ötesine doğru yani aşkın gerçeklikle temas kurma potansiyellerine dil vasıtasıyla işaret edilmesi, konuşan bir varlık olarak insanın ne denli karmaşık bir özellikte olduğunu hatırlatmaktadır. Nihayetinde denilebilir ki, insan çözümlenmesi zor olan karmaşık yapısına rağmen kimlik, din kültür gibi yapılar içinde aidiyetini bulurken ve bu aidiyet biçimlerinde soyut anlamlar üzerinden kendi varlık tanımlamasını yapmaya çalışırken dili kullanır. Bu bakımdan doğumuyla birlikte insan, kuralları önceden belirlenmiş olan bir dil-oyunu içerisinde kendisini bulur. İnsan, bu oyuna öncelikle ailenin, ileriki aşamada ise toplumun dilini öğrenerek katılır. İçinde bulunduğumuz toplumun dilini öğrenmek, bu toplumun kültürü tarafından şekillenmiş yaşam tarzını, gelenek-göreneklerini, inançlarını, değerlerini yansıtan dili öğrenmektir (Rorty, 1995: 30, Heidegger, 1982: 112).

İçinde yaşadığımız hayatın gerçekliğiyle temas kurup onu kendileştirebilmemiz dil sayesinde. Dolayısıyla dil, dünyayı kurduğumuz ve kavradığımız bir ortamdır. Wittgenstein, “bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemektir” derken bu manaya işaret eder. Zira dil hem varlığımıza dayanak teşkil eden hazine hem de varlığımızı kendisiyle açığa çıkardığımız enstrümandır. Bu enstrüman vasıtasıyla hakikatin ve var oluşun armonisi hayatın farklılaşan notalarından dolayı farklı farklı duyulur. Bundan dolayıdır ki ‘estetik sözcüklerinin ne olduklarını açıklığa kavuşturmak için, yaşam biçimlerini betimlememiz gerekir (Wittgenstein, 1997: 26). O halde, bir dili anlamak bir tür arkaplan; yani, onu uygulayabilme yeteneğine bağlıdır. Bir kişi bir işareti şu ya da bu anlamda anladığı veya yorumladığı zaman, yapılan şey, bir tür hesap işlemidir. Bundan dolayı, “düşünce” bazen, bir cümlelin ifade edilmesine, bazen de belli bir sistem içindeki bir cümleyle birlikte oluşan bir süreç anlamına gelir (Wittgenstein; 199 6-7). Buna göre, bir şeyi gördüğümüzde, onu daha önceden gördüğümüz bir şeye benzeterек algılarız. Bir sözü duyduğumuzda onun daha önce yaşadığımız bir tecrübeyle ilişkisini kurarız. Öyle ki, bir ifadenin anlamına vâkıf olmak, ona ilişkin bir tecrübeye de sahip olmayı gerektirir. O halde, “kullanım,” “tecrübe” ve “dil oyunu” kavramlarını birbirinden ayrı düşünmek bir yerde mümkün görünmemektedir. Anlama ilişkin olarak uzlaşımı esas alan yaklaşıma göre, bu, özellikle din, sanat ve ahlâk dilinin analizi için önemlidir. Çünkü bir dil oyununun kuralları belli bir hayat tarzıyla iç içe geçmiş durumdadır. Dil, ne kadar değişik yaşam biçimi varsa, o kadar farklıdır. Bundan dolayı, bir dil oyunu kendi dışındaki bir bakış açısının tüm açıklamalarına kayıtsız kalmayı netice verebilir. Bu yönüyle dil bizâtihi bir veri veya fenomendir. Bu bakım-

dan, dili olduğu şekliyle kabul etmek gerekir (Greisch, 1999: 73). Ama insanlar genellikle bir bağlamdaki bir sözcüğün anlamını başka bağlama aktarma eğilimi gösterir. Bununlar beraber dilin farklı kullanılışlarını dikkate almama felsefi karışıklığa sebep olur. Sözcğelimi, matematiğin önermeleri salt çizgi koplekslerinden müteşekkil olsaydı, ölü, dolayısıyla ilgi çekmekten bütünüyle uzak olurdu; oysa, onların da bir tür yaşamı vardır. Aynı şey tüm önermeler için de söylenebilir. Doğrusu, duyu ya da düşünce olmasaydı bir önerme bütünüyle ölü, dolayısıyla anlam ve önemden yoksun olurdu. Netice itibariyle, diyebiliriz ki, canlı bir önerme kurmak için ölü işaretlere eklenmesi gereken şey tüm işaretlerden farklı özelliklere sahip maddî olmayan bir şeydir. Açıkça, işaretin yaşamına bir isim verecek olursak, ona işaretin kullanılışı demek durumundayız. (Wittgenstein; 1965: 4).

Yaşantıların dildeki yaşamının dilsel olması, toplumsal olması anlamına gelir; çünkü dilin en temel unsurlarından biri uzlaşım olduğundan, dil özne tarafından değil, toplum tarafından şekillenmektedir. Özne bu dili doğduğu, yetiştiği toplumdandır. Bu yüzden dilin yaşantılardaki biçimi yaşamsal olamaz; yani bireysel yaşamlar içinde şekil değiştiremez. Zaten böyle olsaydı, yani her özne kendine göre yeni bir dil oluştursaydı –dil, özneler arası bir iletişim kurma vasıtası olduğundan–dil diye bir şey kalmazdı. (Canpolat, 1999: 14) Böylece dil, öncelikle bir toplumsal iş görme aracı haline getirilir. Dil, toplumsal bir etkinliktir. Felsefe de temeli toplumsal olan bir araştırmadır. Buna göre, bir önermenin anlamı, verdiği bilgiye göre değil içinde yer aldığı belli bir dil kesitine göre oluşan bir anlam ölçütü açısından değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, tek bir ‘dil’den değil, artık ‘diller’den söz etmek gerekir. Çünkü, dil bir yaşam biçimidir ve yaşam biçimi sayısı kadar dil vardır. Her yaşam biçimi kendine ait bir dil-oyunu gerektirir... Dil nesnelerin adının toplamı değil, sözcüklerle yapılan işlerin toplamıdır. Bir deyinin anlamı, iş gördüğu ortamdaki, etkin olduğu dil-oyunu içindeki anlamıdır ve bu niteliğiyle de toplumsaldır. Anlam, belli bir dil-oyunu içinde iş gören ögedir (Cornish, 2000: 255). Bu bakımdan zamanın birlik gösteren bir kavramı yoktur, tersine zaman deyimini içinde kullandığı dil bağlamına göre özel bir anlam kazanır. (Weischedel, 2001: 382) Yani bir kullanım paradigması zamanla yerini başka bir kullanım paradigmasına bırakabileceğinden, onları anlayabilmek için toplumdaki aktüel yaşamlara bakmalıyız. Bugünün toplumunu yüz yıl öncesindeki kullanım paradigmalarına bakarak anlamamız mümkün değildir. Bunun gibi önceki toplumları da bugünün paradigmalarından hareketle anlayamayız. Bu yüzden kutsal metinlerdeki mesajları doğru anlayabilmemiz için, müfessirlerin semantik yorumlarını değil, bu metinlerin ortaya çıktıkları toplumların kullanım paradigmalarını araştırmalıyız. Çünkü “yorumun geçerli olabilmesi için bir desteğe gereksinim vardır. Bu destek de bireyin ait olduğu öznelerarasılıktır. Dilin, içinde anlam kazandığı toplumdur.” (Alpyağıl, 2002: 147).

Buna rağmen insanın içinde bulunduğu koşulların üstünde bıraktığı iz açısından tarihsel bir varlık olduğu kabul edildiğinde dilin tanrısal olanla ilişkisi temelinde birtakım problemler gün yüzüne çıkar. Daha açık ifade ile insanın dünyanın herhangi bir köşesinde herhangi bir zaman diliminde olması demek tarihsel olması demektir. Zira tarihsel olmanın zorunlu çıktısı olarak, kişi hem kendisi hakkında hem de kendi dışındaki gerçeklik hakkında tamamlanmış

tarih üstü bir bilgiye ulaşmasının imkansızlığıyla yüzleşmek zorundadır. Fakat insan tarihsel olduğu kadar dinsel bir varlıktır. Zira insanın somut varlığa içkin olan tarafıyla tarihselliğinin yanında soyut varlığa ve aşkın olanla ilişkisi açısından dinselliği söz konusudur. Bu bakımdan insanın tarihselliği açısından hayatı tecrübe ederek öğrendiği dil aynı hayatı yaşamayanların dolayısıyla aynı tecrübeden geçmeyenlerin anlayabileceği bir dil olmaktan uzaktır. Bununla birlikte hayatın ötesindeki alanı tecrübesinde insanın herkes için aynı anlama işaret eden bir dilin imkansızlığı ile karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bu farklı olanın indirgenemeyen deneyiminden başka bir şey değildir. Kısacası insanın tarihsel boyutuyla hayatı deneyimlediği tarafı sübjektif anlamlarla örülü bir dili netice verdiği gibi dinsel tarafıyla aşkın olanı tecrübe ettiği zamanlarda bu tecrübeyi dillendirdiği ifade biçimleri de yine dilde sübjektiviteyi ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla insan her zaman herkes için aynı anlamları adres gösterecek objektif bir dile indirgenemez bir mevcudiyetle karşı karşıya kaldığının bilincinde olmalıdır. Diğer taraftan varlığa ve hayata dair ortak tecrübeye sahip olmak dilin bireylerarası anlaşma aygıtı olmasının önemli dayanağı olduğu ve kültürün dil vasıtasıyla paylaşıldığı iddiası anlaşılmayı bekleyen bir tez olarak karşımıza çıkar. Bununla beraber tanrıyla konuşmak veya tanrı adına konuşmak ya da tanrının konuşmasını anlamak gerektiğinde dilin rolünü ve bu minvaldeki iletişimin imkanına dair potansiyelini anlamak kolay değildir. Nitekim tarihsel zeminde, varlığın sınırlı boyutlarında ve dilin sınırları içinde zamanı ve varlığın sınırlarını aşan boyutuyla tanrısal olanı tecrübe etmenin kıyasını yapmak insanın paradoksal durumuna işaret etmektedir. Bununla ilişkili olarak denilebilir ki, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik kutuplaşmanın yansıması olarak bir tecrübeye maruz kalmanın insan için değeri ve anlamı tecrübenin etkileyici dönüştürücülüğüne bağlıdır.

Öte taraftan tecrübenin insanın kendisine isabet etmesi hasebiyle kendisi dışında bir güç tarafından dönüştürücü niteliklerinin belirlendiğini fark etmesi tanrıya karşı rızayı ve boyun eğmeyi gerektirir. Peki, bir tecrübeye maruz kalmanın dile gelmesinin veya dile gelenin yaşanan tecrübeyi tam anlamıyla aksettirmesinin imkanları nelerdir? Bu soruya bağlı olarak insanın asli niteliklerini dışı vuran ve kendisini insan kategorisi içinde var kılan en güçlü özelliği dil olduğu kabul edilirse aşkın olana dair tecrübenin dile getirilmesi çabası ve dilin tecrübeye tercüman olması vasıtasıyla tecrübenin başka bir insana aktarılması tanrı ile insan arasındaki en derin bağlantısına işaret ettiği söylenebilir. Nitekim insan, konuştuğu dil vasıtasıyla somut ve maddi gerçeklik üzerinden soyut olana intikal eder ve dönüşür. Heidegger'in (1982: 58) İnsanın, kendisini kuşatan doğal ve fiziksel varlığı yararak fiziğin ötesine geçmesine imkân tanıyan ve bu imkânın el verdiği dönüşümü insana sağlayan aracın dil olduğunu söylemesi bu açıdan önemlidir. Daha açık ifade ile insanın kültürel bir varlık olarak tarihselliğinin yanında tarihi aşan ve içinde bulunduğu koşulları etkisizleştirerek kendisini aşkın olanla buluşturan vasıta yine dildir.

Bu ifadelerden hareket ettiğimizde gerçekten Wittgenstein'in ikinci dönemde mantıkçı pozitivistlerin aksine dine ve dini tecrübeye yönelik dil felsefesinde açtığı alan ile aşkın taraftan gelen ve tanrının konuşması olarak önümüzde duran kutsal metin Kur'an'ın insanların anlayış ve tecrübe farklılığına rağmen "insanlığın ortak dili" veya "kutsalın dili" olarak temsillerde

beliren iletişim dili arasında benzeşen temalar vardır. Bu çalışma Wittgenstein'in "din dili" teorisinde insanın aşkın olanla tecrübesinde beliren anlayış vasıtasıyla kendisinde biçimlenen özgün dil ile Kur'an'ın tanrısal bir dil olarak insanlarca anlaşılması adına başvurduğu dilsel yöntem olan temsil yöntemi arasında bir zihinsel köprü kurma çabasını ortaya koymaktadır. Bu nedenle öncelikle Wittgenstein'in dil felsefesi üzerine ve ardından "din dili" teorisine değinilecektir. Ardından "din dili" teorisi temelinde temsil yöntemine dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

2. Tractatus'tan ve Investigation'a Wittgenstein'da Dil Felsefesi ve Din Dilinin Doğası

Wittgenstein tecrübenin dile gelmeyen yönüne işaret etmek için "hakkında konuşamadığımız bir şeyi sessizce geçip gitmeliyiz" (Wittgenstein, 2003: 221) demektedir. Hakkında sessiz kalınacak olanların konuşulması Wittgenstein ile mantıkçı pozitivistler arasındaki temel ayrım noktasıdır. Öyle ki, Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin metafizik alanın varlığını inkâr ettikleri iddia ve tezlerini kesinlikle paylaşmamaktadır. Zira O metafizikle ilgili konuşulmasına karşı çıkmaktadır. Yine O metafizik alanın varlığını kabul etmekle birlikte bu alanla ilgili ne kadar çaba ortaya konulursa konulsun açık ve anlaşılır ifadelerle ulaşılamaz. Dolayısıyla metafizikle ilgili konuşmamak en makul yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere Wittgenstein insan için dil ile ifade edilemeyen bir alanı yani metafiziğin varlığını onaylamakla birlikte bu alanın anlamsız olmadığını fakat felsefeye konu olmasının anlamsız olacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla metafizik konusunda sadece susmak gerekir. Bu teze göre, "dinin alanına ait olan "Tanrı, kutsal, vb." kavramlara herhangi biri inanabilir de inanmayabilir de. Zira bu kavramların varlığını ispat etmek de çürütmek de mümkün değildir" demektedir. (Wittgenstein, 1997: 95) Wittgenstein üzerine konuşulmaması gerektiğini düşünmesine rağmen metafiziğin varlığını kabullendiği ve varlığı ifade edecek ideal dil hakkındaki düşüncelerini serdettiği birinci dönem eseri olan Tractatus, mantıkçı pozitivistlere bazı açılardan ilham kaynağı olmuştur. Wittgenstein'in düşüncesinden hareket eden mantıkçı pozitivistler, hakkında konuşulamayan şeyin varlığını kabul etmeyerek, onun anlamsızlığına hükmetmişlerdir. Onlara göre, bir ifadenin veya önermenin bilgisel veya bilişsel anlamı yüklenip yüklenmediğini belirlemede temel kriter, doğrulanabilirlik kriteridir.

Ancak yine de ifade etmek gerekir ki insanların din, kutsal tanrı vb. metafizik konular hakkında susmayı tercih etmeleri kesinlikle kendilerini tatmin etmemektedir. Dolayısıyla din ve metafizik hakkında konuşulmaması gerektiği fikrinin insanlar tarafından kabul görmeyeceği gerçeği karşısında Wittgenstein ikinci dönem felsefesiyle yeni bir yolun imkanlarını aramıştır. Söz konusu durumdan hareketle ikinci dönem felsefesinde Wittgenstein, dilin ve kelimelerin anlamı üzerinde değil de kullanımları üzerinde durmaktadır. Yukarıda sözü geçtiği üzere Tractatus'ta Wittgenstein, mantıksal anlamda ideal bir dil inşa etmeye çalışmıştır. İkinci dönem felsefesinde ise Wittgenstein dinî imanın rasyonel olmadığı görüşündedir. Aslında diyalektik ve deterministik açıdan rasyonel değildir. Oysa dini imanın kendi içinde bir rasyonelliği söz

konusudur ki bu rasyonellik yaşamın ötesinde duran kutsallığın kişide oluşturacağı manyetik cazibe sonrasında beliren bir rasyonelliği vardır. Son kertede Wittgenstein, ilk dönem çalışması olan *Tractatus Logicus Philosophicus*'u ikinci döneminde yazdığı *Philosophicus Investigations* ile tamamiyle reddetmekte ve "din dili"ni mantıkçı pozitivistlerin tavırlardan kurtarmaya çalışmıştır. "Din dili" teorisine göre "eğer belli sözcüklerin ne anlama geldiklerini anlamak istiyorsak, yaşamın aktüel akışı içinde onların nasıl kullanıldıklarını göz önüne getirmeliyiz. Bu konuda dinsel konuşma biçimleri de istisna oluşturmazlar; onlar da bir yaşam biçimiyle olan ilişkileri içinde anlamlarını kazanırlar." (Wittgenstein, 1998: 21).

Öyleyse "din dili"ni anlamak için onun öğretildiği ve kullanıldığı durumları bilmemiz gerekmektedir. Onu tam anlamıyla değerlendirebilmek ancak kendi dünyası içinde, yani dini geleneğe sahip olan bir cemaat ya da toplumun takip ettiği davranış ve hayat tarzı içinde, orada oynadığı fonksiyonu iyi anlamaktan geçer. "Din dili"ndeki ifadeler bir oyundaki davranış ve hareketler gibi, bağlama dayalı ifadelerdir. Dolayısıyla dini kavramların anlamlılığına ilişkin kıstasların akla uygunluk, anlamlılık ve doğruluk ölçülerinin bizzat dinin kendi içinde aranması gerekir. Bundan dolayı Tanrı hakkında konuşmanın kendi canlı bağlamlarında anlaşılmasına yönelik duyarlı bir yaklaşım, onun kendine yaraşan bir düzen içinde işleyen bir mantığı bulunduğunu görecektir. Dogmalar ve doktrinleri bir fikir ve varsayım olarak görmemelidir. Onların bütünüyle farklı bir mantığı ve ifadede kökten farklı bir rolü vardır. Filozofun burada yapabileceği tek şey, onu eleştirmek ve tutarsız olduğunu söylemek değil, bu rol ve mantığın ne olduğunu belirlemeye çalışmaktır (Koç, 1998: 244-245).

Aynı şekilde bir dini, ya da dinsel bir söylemi anlayabilmemiz için, bu dinin yaşandığı ve dolayısıyla da bu dinsel söylemin kullanıldığı toplumun hayat formlarını incelemeliyiz. Zaten yaşam biçimleri ile ilgili bu öğreti, 'oyun' sözcüğünün içeriğinde de bulunmaktadır. Almanca'dan genellikle 'oyun' olarak çevirilen 'spiel' sözcüğü, 'temsil' dediğimiz, ucu daha açık faaliyetleri de kapsar." Bu temsil etme fiilinde sözcükler, toplumsal yaşamda yani yaşamın değişik "dil oyunları" içerisinde, değişik hayat tarzlarını yansıtan temsiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Wittgenstein'in sözcükler eylemlerdir ifadesinden hareketle, sözcüklerin sosyal yaşama -toplumdaki kullanıma-mahkûm olduklarını söyleyebiliriz. (Stern, 2002: 306).

"Din dili" dediğimiz faaliyet; çeşitli bakış açılarından iş gören, belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde, belli kurallar çerçevesinde ifadesi olmaktadır. Bu bakımdan "din dili"nin muhtevasını değerlendirmeye yönelik bir faaliyet, dini ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının belirlenmesi kadar, bu dilin kişinin temel tutum ve bakış açısını yansıttığını da göz önünde bulundurmak zorundadır (Koç, 1998: 17).

Müstakil bir "din dili"nden bahsedebilir miyiz? Bahsetmemiz mümkünse bu dil, diğer müstakil dillerle aynı statüde midir? Yok eğer mümkün değilse, din hakkındaki konuşmalarımızı hangi bağlamda ele almamız gerekir? Bu bütünsel dil müminlerin kendi aralarında kullandıkları bir dildir. "Philips'in söylediği gibi müminin öğrendiği şey, "din dili"dir; yani diğer

müminlerle ortak bir temelde kullandıkları bir dil. Bu dili nasıl kullanacağını bilmek, Tanrı'yı bilmek olacaktır." (1993: 96-99).

Wittgenstein, (Wittgenstein, 1998: 5) dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne 'dil oyunu' diyeceğim derken bir sözcüğün veya cümlenin işaret ettiği anlamı idrak etmek için onun neyi tasvir ettiğine değil; yüklendiği iş ya da göreve bakılması gerektiğini söyler. Nitekim kelimelerin yüklendiği iş veya görev bu sözcükleri kullananın anlamlandırmasıyla ilişkilidir. Fakat bu kullanım tekdüze ve değişmez ölçülerde olmak zorunda değildir. Birden çok dilsel işlem vasıtasıyla kelimeler spesifik anlam alanlarının dışına çıkarılarak kullanım kurallarına göre farklı anlam alanlarına doğru ayrıştırılabilirler. Dolayısıyla bu dilsel işlemlere Wittgenstein "dil oyunları" adını vermektedir. Ona göre dil, farklı farklı "dil oyunları"nın bütünüdür ve her dil oyunu kendi kurallarına göre oynanmalıdır. Zira bu kuralların çerçevesi diğer oyunlarda olduğu gibi keskin köşeli olmamakla birlikte genellikle oyunun oynandığı esnada, yani praxis yoluyla belirlenirler (Wittgenstein, 1998: 257).

"Dil oyunları" açısından bakıldığında 'bir tümceye, ancak bir kültürün içinde gerçeklik kazanan tamamıyla sözcelenme bağlamına dayalı olan ve bağlamın bir yaşam formuna göndermede bulunduğu anlamını veren şey, bağlamdır. Bundan sonuç olarak, bir sözcüğü anlamak için onun sinesinde üretildiği bütün bir kültürün anlaşılması gerektiği sonucu çıkmaktadır (Rossi, 2001: 46). Dini yaşam da özünde bir dil-oyunudur. Dini pratikler insan türünün doğal tarihinin bir parçasıdır ve bu doğal tarihin görünümünün herhangi birinden daha fazla açıklanabilir değildir. (Alpyağıl, 2002: 142).

Wittgenstein'a göre, farklı dinler, farklı kavramsal sistemleri olan farklı yaşama tarzları inşa ederler. Onların her biri kendi doğruluk ölçütünü sağlar, dolayısıyla onların dışına çıkmak üst bir noktadan doğrulukları hakkında bir değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Yani bir dini yaşamı anlamak da bütün bir kültürü anlamayı gerekli kılar. Bu kültüre de onun yaşadığı toplumun hayat formlarını dikkate alarak ulaşabiliriz (Alpyağıl, 2002: 153). Dolayısıyla bir ifadenin dini olabilmesi için, onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma özelliğini aşmış, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayanan bir dil olma özelliğini taşıması gerekir (Koç, 1998: 6).

Sonuç olarak, dil, "dil oyunları" kuramıyla birlikte, özü ve genel bir formu olmayan dilsel pratiklerin sonsuzca genişletilebilir bir toplamı olarak görülmeye başlandı. Artık bilimin meşrûiyet tekeli kırıldığından, bilimsel söylem de pek çok söylemden biri hâline geldi; bunun sonucu olarak, dinî söylemin önceki bilimsel standartlara göre değerlendirilmesi imkânsızlaştı. Bundan böyle, yapılması gereken iş, dilsel pratikleri evrensel kabul edilen kıstaslara göre değerlendirmek ve belli bir dereceye göre sıralamak yerine, bunlardan her birinin ayırt edici mâhiyetini ortaya koymaktır. Sözgelimi, "din dili" sözkonusu olduğunda, felsefenin görevi, imanın temel özelliklerini ve küllî mâhiyetini aydınlatma olmaktan çıkmıştır (Clack; 1999: 51).

3. Din Dili Kuramı'ndan Kur'an'da Temsil Yöntemine Bakmak

Wittgenstein, birinci döneminde dünyanın sınırlarını dilin sınırları olarak görürken, ikinci döneminde –“dil oyunları”ndan hareketle- yaşam tarzlarına bakmamızı önerdiğinden, artık kendisinde ‘dünyanın sınırlarını kültürün belirlediği anlayışının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre bir önermenin neyi ifade ettiğini anlayabilmemiz için, sözlüklere değil, ifadenin kullanıldığı kültüre başvurmamız gerekir. Çünkü her önerme bir tek şeyi ifade etmek için kullanılmıştır ve bu ifadenin anlamını kültür içerisindeki-yaşam formlarında bulabiliriz (Wittgenstein, 2003: 57). Örneğin “şu insanların hayat tarzını (dinlerini) anlayamıyorum” demek, bir yerde “onların hayat tarzını benimkiyle veya bildiğim bir hayat tarzıyla karşılaştıramıyorum” anlamına gelir. Bu aynı zamanda, onların lisanlarının ve kuramsal açıklamalarının temelini bilmiyorum demektir (Kocabaş, 1984: 22).

Wittgenstein’in “din dili” ve “dil oyunları” teorisi göz önüne alındığında bir “din dili” olarak teolojinin ifade biçimlerini ve dinî anlatıların hakikatini idrak etmede temsili anlatımın, sahih anlamın merkezinden çatallaşan anlamları dışarıda bıraktıran ölçütü nedir? Dinsel hakikatın fiziksel unsurlara ve doğal olaylara bakan izdüşümünde kelimelerin kullanımı hakikatın objektif idraki için tek başına yeterli olamaz. Zira bilindiği üzere aynı kelimelerin zihinlerde aynı algıyı ve anlamı uyandırmama ihtimali vardır. Bu soruna yönelik Wittgenstein’in (1995: 161) cevabı tutarlıdır: Kelimeler kullanımlarına bağlı olarak değil praxislere bağlı olarak anlam yüklenirler. Daha öz ifade ile “Kelimelere anlam veren praxistir” Dinî ifade ve anlatılar, anlamlarını var oldukları, belki kıvamına erdikleri, “yaşam praxis”inden yüklendikleri gibi bu ifade ve anlatılar “yaşam praxis”ine dönüşmüyorsa anlamsızdırlar. Bu kritere bağlı olarak denilebilir ki inanmayanların Tanrı, kutsal vb. hakkında dile getirdikleri dinî içerikli ifade ve söylemler “din dili”nin dil oyunu prensibiyle uyuşmadığında dolayı anlamsızdır (Aliy, 2005: 168).

Wittgenstein’in praxis kelimesiyle ifadesini bulan anlamla ilişkili olarak denilebilir ki temsillerin temsil diline muhatap olan inanan için anlamlı gelmesinin koşulu imanın rezonansı ve cazibesi altında bir hayatın yaygın ve basit pratikleri üzerinden bir seyr-i sülûke dahil olmaktadır. Çünkü dışsal dünyanın ve sosyal alanın aşkın gerçekliği ve soyut anlamları ihtiva eden kutsallığına bakan tarafları kişinin içsel dünyasına yansırken sübjektif anlamlara ve dolayısıyla hakikatın uzağına düşme ihtimali ortaya çıkar ki bu ihtimal özellikle soyut anlamların dile gelirken ve bu dile geliş biçimi ile ilgili olarak dilde anlaşılama problemi adres gösterir. Örneğin Kur’an’ın tanrı-alem-insan-toplum-tarih ve öte dünyaya dair anlaşılmasını ön gördüğü kutsal mesajın Kur’an’ın hayatın merkezinde ikame ettiği değerler skalasının yaşamsal pratiklerde deneyimlenmesi neticesinde vicdanın uyanmasına bağlı olarak anlaşılması söz konusudur. Söz konusu dini anlam da farklı zaman dilimlerinde yaşayan insanlar için inanç ve anlayışlarda bir birliğe işaret eder. Öyle ki insanlar bu soyut cemaate dahil olmaları vasıtasıyla Kur’an’daki meseller üzerinden ortak bir dili konuşma imkânı bulurlar.

İslam’da hem ibadetin anlam ve değeri hem de ahlaki davranış ve pratiklerde aranan ideal zeminin ideal olmayandan farkı çoğu zaman şekilsel dayanaklarla izah edilemez. İbadet ve ahlaka dayalı muteber ve makbul eylemler ancak kendilerine eşlik eden objektif fakat soyut bir

anlama dayanır. Söz konusu anlam içeriğine tüm anlayış biçimlerinin intikali için dilde gücünü mesel/temsilin işlevselliğinden alan bir alan açılır. Bu alan şüphesiz bir “din dili”ne işaret eder. Nitekim Francis’in ifadesinde yer aldığı gibi “din dili” bir hikâye biçiminde olduğu zaman, kendini olayları anlatmakla sınırlamaz; onların anlamlarını da aktif olarak davranışa dönüştürür. (Francis, 2001: 255) Aynı şekilde "Braithwaite, dini hükümlerin sıradan ahlaki hükümlerden farklı olarak bir takım ‘hikayeler’in veya ‘meseller’in eşliğinde sunulduğunu söyler. (Braithwaite, 1995: 59) Bu meseller, insana nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir. Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dini inancın özünü subjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikayelerin lafzi anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara ampirik bir kanıtlanma yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan, onların iletmek istedikleri ahlaki mesajdır." (Aydın, 2001: 128).

Mecazi veya metaforik dilin, insanların duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir gücü vardır. “Din dili”nin belli bir yere kadar yaptığı da budur. Onun şiirselliği ve sembolizmi kendisine köklü ve yüce duygular uyandırma gücü verir. Bu bir yerde “din dili”nin salt zihni ve metafizik bir dil olmadığı anlamına gelir. Çünkü “din dili” çok ince ve anlaşılması son derece güç konularda insanın en derin tecrübe ve infiallerine tercüman olacak şekilde konuşur (Koç, 1998: 68). Hem İslam müfessirleri hem de Hıristiyan hermenötikçileri tarih boyunca teolojik metinlerde çelişkili gibi görünen kısımları mantiki bir şekilde açıklama, bu metinlerin tutarlı bütünlüğünü oluşturma konusunda bir kurtarıcı olarak metaforik dile baş vurmuşlardır.

Metaforik veya Sembolik dille temsili dil arasındaki benzerlik ya da farklılığa gelince; ilk bakışta temsili dil öğretisine benzeyen sembolik dil anlayışı aslında ondan oldukça farklıdır. Her şeyden önce temsili dil, Tanrı hakkında kullanılan terimlerin tek anlamlılıkla çokanlamlılık arasında Mutlak’a bir referans alanın bulunması gerektiği konusunda ısrar ettiği halde, aşırı şekliyle sembolik dil böyle bir şeyi anlamsız bulur. Öte yandan, sembolik dili savunanlar dini ifadelerin durağan, oturmuş ve herkes için genel geçerliliği olan bir anlama sahip olmaktan çok canlı, devingen ve daha çok çağrıştırmacı özelliğe sahip ifadeler olduğunu söylemektedirler... Sözelimi, Nuh ve Tufan kıssasını, gerçekçi ya da analogik dil, tarihi ve olgusal çerçevesine oturtmaya çalışırken, sembolik dil bunu, fiilen vuku bulmuş tarihi bir olay olarak değil, fakat dini bakımdan önem arz eden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle, başka bir anlam düzeyine nakleder (Koç, 1998: 89-90). Buradaki fark aslında temsiller ile Kur’an kıssaları arasındaki farktır. Bu bakımdan sembolik dil aslında bir yönüyle temsili dildir. Temsili dil soyut anlamlar ihtiva eden anlatımlardır. Bu anlatımların dışsal karşılıklarının olması gerekmez

Nitekim temsil kelimesinin anlam içeriğine bakıldığında “Akli olanın hissi bir suret altında sunumu” diye formüleleştirilen örneklemeli anlatımın en bariz amacı olarak ise soyut ve ruha, akla uzak manaları anlayışa yaklaştırmak, kavratmak tanımına vurgu yapılır (Kılıç, 2010: 11). Burada Kur’an’ın vicdan fenomeni üzerinden hisleri terbiye etme planına bağlı olarak temsiller

üzerinden bir “din dili”ni inşa ettiği görülür. Söz konusu “din dili” kavrayış ve davranış perspektifinde vücut bulan dini tecrübenin kendinde barındırdığı hakikati ifade planında biçimlendirmesi yönüyle Kutsal metin ile muhatapları arasında sağlıklı bir iletişime olanak sağlar.

Öte taraftan dini tecrübenin özel ismi olarak imanın, hayatın pratikleri içinde tezahür eden değeri açısından düalistik bir yapıda olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim dinin, sınırlı boyutları olan fiziksel varlıkta tecrübe edilmesi zorunluluğu karşısında insan, dini iman ile tarihi aşan ve zamanın tüm dilimlerinde değişmez nitelikleriyle aşkın olanın künhüne vakıf olabilme yetisini kendisine kazandıran iman ile nesnel bir gerçekliğe erişir. Fakat bu dini iman ile tarihin bir kesitinde ve yine sınırlı varlıkta sınırlı biçimde deneyimlenerek elde edilen günlük iman aynı değerde değildir. Buna rağmen Dinî imanın objesi olan şey, alışıldık günlük imanın da objesi olabilir. Fakat hayatın akışı içerisinde herhangi bir olay dinî imanın objesi olduğunda, yani tarihi ve olgusal bir iman değil de dinî bir imanın alanına girdiğinde bu obje, her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da –kıyamet günü gibi- farklı bir semantik anlam kazanır. Buna göre iki iman arasındaki en büyük farklılık semantik farklılıktır. Dolayısıyla Kur’an’ın bünyesinde barındırdığı “din dili”nin anlaşılması açısından bu semantik farklılığın dikkate alınması gerekliliği gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim tanrının varlıkta içkin olan ve varlığa aşkın olan vasıflarının dilde ifadesini bulması semantik farklılık bağlamında ortaya çıkan teşbih-tenzih dengesinin idraklerde objektif biçimde tezahür etmesini gerekli kılmaktadır. Bu açıdan söz konusu gereklilik Kur’an’ın sahip olduğu “din dili”nin zamanın bir diliminde nesnel biçimde anlaşılabilmiş olmasının sağlaması olarak Peygamber yaşantısının bir temsil olarak alınması zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu bir anlamda Kutsal metnin mesajında beliren anlamın sıhhatli şekilde muhataba aktarılmasının meşruluğu onaylanmış bir tecrübeyi ve bu tecrübenin zemini olan bir praxisle işaret etmektedir. Söz konusu praxis Peygamberin hayatında temessül eden ömeklik olarak varlığın "belli bir mertebede" yapılan "nesnel" tanımı ile o "varlığın tecrübe edilmesi" arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.

Bir dil oyunu insanın aşkınla olan ilişkisini ifade etmeyi amaçlamaktayken, kullandığı dilsel formlar ve malzemeler içkin olana, dünyevi olana ilişkindir. Tıpkı temsiller gibi. Temsil eylemlerden oluşan bir bütüncül hikâye ile dilde ifadesi mümkün olanı farklı anlayışlardan kurtarmanın adıdır. Kökenleri açısından dinsel alanın dışında kalan ifade biçimlerinin dinî anlatılarda kullanılması açısından temsillerde kullanılan olay kurgusu ve bu kurguda istihdam edilen kelimeler, varlığın içinden, varlığa içkin olanı mı yoksa varlığın içinden varlığa aşkın olan varlık ötesini mi adres göstermektedir? Her halükârda temsillerdeki olay kurgusu ve bu kurgu için seçilen kelimeler, içkin ve aşkın arasındaki dualiteyi ortadan kalkarak dikotomiye dönüştüğünde dolayısıyla hakikatin biricikliği ve teklifi idrak edildiğinde gerçek anlamını bulur. Fakat bu sahil ve gerçek anlamın bulunduğu sağlamasını verecek olan nedir? Wittgenstein’a göre bu sağlamanın salt dilin doğası ve alanı içerisinde yapmak imkansızdır (Wittgenstein, 1997: 10). Dolayısıyla bu imkânsızlık aslında yukarıda sözü geçtiği üzere bir “din dili” olarak temsillerin anlaşılması, geçerliliği ispatlanmış, meşruluğu onaylanmış ve tarihin tüm zaman birimlerinde uygulanma fırsatını kendinde barındıran praxisleri bulma ve bu praxisleri ortaya koyan ve düzenleyen aktörün tecrübesine katılma zorunluluğuna işaret etmek-

tedir. Öyle ki, Kur'an'daki temsilleri anlamak şartı bu tecrübeye katılmak olduğu gibi yeni temsiller kurgulamanın şartı da bu tecrübeye katılmaktır. Nitekim varlığın dil ile ilişkisinin verilecek temsillerde doğru kurulması için İslam geleneğinde Kur'an'ın getirdiği temsillere benzer temsillerin getirilmesi ancak Peygamber'e ve onun varisi kabul edilen alimlere mahsus-tur.

Temsil getirme hususunda alimlerin yetkisini düşünöldüğünde bilginin ve aklın hakikatle varlık arasındaki kesişim noktasıda beliren tasdik ameliyesi arasında ilişki akla gelmektedir ki Wittgenstein şöyle bir soru sorar: Bir imanın akliliğinin ölçütü nedir? Wittgenstein şu görüşte: Bir imanın akliliğinin ölçütü, onun gücünün, tasdik derecesine olan bağıntısıdır (relation). Eğer bu ilişki orantılı ise sözkonusu iman aklidir. Buna göre alışıldık günlük iman bu aklilik ölçütüne uymakta, dinî iman ise uymamaktadır. Ama işte tam burada başka bir ölçüt ortaya çıkmaktadır: O da güçlölük ve bağıntı olarak kişinin "bir şeyleri" riske etmesidir. Bu bağlamda dinî imanın aklilik ölçütü de keyfiyeti gibi "başka"dır. Dindar bir insanın, kendi imanı daha zayıf temellere dayansa da bu iman için birşeyleri riske etmesi de dinî imanın akliliğinin farklı bir "aklilik" olduğunu gösterir (Wittgenstein, 1997: 54). Fakat Wittgenstein'in dini imanı tamamen tasdik kavramından soyutlaması problemli görünmektedir. Nitekim Dini iman metafiziksel yönden esen ilahi bir cazibenin manyetizması ile özel bir terbiye sürecine işaret ettiğinden bu terbiye sürecinde tarihsel koşulları aşan bir tasdik ortaya çıkar. İslam için "gayba iman" ilkesi bu açıdan dikkat çekicidir. Fakat günlük iman dışsal etkilerin savrukluğu ve kesreti içinde bütüncül bir bakıştan yoksundur ve tarihsel koşullar altında bir tasdikten ibarettir. Veya tamamiyle subjektif bir bütüncüllük söz konusudur ki bu subjektiflik din mevzu bahis olduğunda kişiler arası anlaşmaya imkân vermeyen tartışma üslubunu hayata hâkim kılar. Örneğın Hz. Nuh'un (a.s) kurak ve çorak bir yerde gemi inşasına emredilmesi veya Hz. İbrahim'in (a.s) çocuğunu kurban etmesi gibi günlük iman ile anlaşılamayacak şeyler ancak dini iman ile anlaşılması mümkündür. Dolayısıyla "din dili"nin bir yeti olarak kazanılması ve kullanılması hem sözlü hem de sözlü olmayan davranışı gerektirir ve Wittgenstein'in ifade ettiği üzere verilen herhangi bir dilsel ifade kendisi olmak dışında bir bağlam içinde ortaya çıkan bütün bir eylem bağı içinde bir elementtir. Wittgenstein'in bir yaşam biçimi' adını verdiği, bu bütün eylemdir (Wittgenstein, 1997: 78).

İman objesi insandan bir istekte bulunur. Bu istek iman fiilinin temelidir... İman bir yorumdur ve bu yorumun iki düzeyi vardır. Yorum önce yorum sıfatıyla iman fiilini temellendirir. İnanan kişi kendini kuşatan Tanrı'ya tam bir güven duyar. Böylece, Tanrısal bir hayata katılır. Esasen her iman kaçınılmaz olarak yorumu içerir. Kişi inanması önerilen objeye, sahip olduğu kişisel tecrübe, bilgi ve toplu dünya sezgisi, kısacası kendi özneliği açısından bakar, deyim yerindeyse, inandığı varlığı yeniden yaratır. Sonunda Tanrı'nın iki biçimi ortaya çıkar. Bunlar dış biçim ve iç biçimdir. Dış biçim objektiftir; kişiler arası, yani inananlar arasında hep aynı şekilde anlaşılın, dille ifade edilebilen, kısacası kutsal kitapta belirlenmiş olan biçimdir. İç biçim ise, subjektiftir. İnanan kişinin Tanrıya yüklediği kişisel anlamlardan oluşmuştur. İç biçim kendine özgü, kendi şartlarında, bir tefekkür sonunda ortaya çıkar. O, düşündüğu, daha

doğrusu yorum yaptığı için imanını garanti altına almak ihtiyacındadır ve onu kendi düşünce sistemine yerleştirmesi gerekir. İmanın objesini yorumlamadığı veya yorumlamayı bıraktığı zaman bu garantiden de vazgeçmiş, imanını temellendiren hatta güçlendiren öğeleri kullanmamış olur. Yorumladığı zaman ise, O'nu bir harici nedenler zinciriyle ilişkilendirmiş, diğer deyişle açıklamış olur (Özcan, 2000: 242-243).

Maddenin sınırları dışında mukim olan hakikati, insan idrakine, herhangi bir ilave ya da eksiltme yapmadan yakınlaştıramaz. Hakikate dair olanın bilgisi, tüm idrakler için geçerliliği söz konusu olan bir hüviyet arz eder. Kişisel tecrübenin ise bütünü kapsayıcı bir niteliğinden söz edilemez. İnananlar nezdinde genel geçerliliğe sahip ve tüm idrak biçimlerini kuşatıcı vasıfta olan bir hakikati, bireyin tecrübeleriyle sınırlamak, onun kuşatıcı niteliğine halel getirecektir. Dolayısıyla temsili anlatımın, bu çelişkiyi izale için bir uzlaşım dili olarak devreye girdiğini söyleyebiliriz. Temsili dilin, kaynağı mutlak varlıkta olan bilginin insan düzeyine aktarılması sırasında başvurulan bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz (Süphandağı 2013:15). Fakat Tanrının zatının tasvir açısından dile gelmemesi meselesi vardır ki bu mesele Wittgenstein'in susulması gerekir dediği yere işaret eder. Öyle ki Kur'an'da Nahl suresi 74. ayette: “Sakın Allah ile başka şeyler arasında temsiller getirerek benzetmelere kalkışmayın...” demektedir. Zira “Tanrı varlığın dini adıdır” denilese bile, O, varlıktan daha fazla bir şeydir; evren ve insan varoluşunun bir hikayesidir. Hiçbir insan tecrübesi O'nu veremez. Ancak bu durum, Tanrı kavramının özgün bir içeriği yoktur anlamına gelmez. Bu, daha çok Paul Tillich'in meşhur ifadesi ile 'Tanrı, Tanrı'nın üstündedir' (Tillich, 2000: 32). Nihayetinde Tanrı varlığın dini adı olduğu gibi varlıkta tezahür eden iş, oluş ve hareketin dini imajı temsillerdir. Yine zamanın ve mekânın hakikate iştiraki bizzat vahiyle yani temsillerle ortaya çıkar

Tanrı meselesini koymak son derece güçlüklerle doludur. Tanrı hakkında soru sormak, şartlı ve sonlu hakikatlerin ne olduğunu araştırmaya benzemez. Çünkü bir problem haline getirilen Tanrı, insanın bir düşünce objesinden daha fazla bir şeydir. İnsan sözünün amacı, dış dünyadaki bir objeyi göstermektir ve söz objeyi göstermek için kendini gölgede bırakır. Fakat Tanrı, ne söylem tarafından dondurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz varlıktır, ne de masum dilin kuşatmayı başarabildiği objektif bir hakikattir. (Özcan, 2000: 55-56). Dolayısıyla kullanılan dilin tek anlamlı olduğunu kabul edecek olursak antropomorfizme düşeriz. Çokanlamlı olduğu kabul edilecek olursa, bu kez de dil anlamdan boşaltılacağı için agnostisizme kapı aralanmış olur... Antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak ileri sürülen görüşe göre, tekanlamlılıkla çokanlamlılık arasında bir 'kesişme alanı' söz konusudur ve dilin teolojik kullanımı dayanağını işte bu alanda bulmaktadır. Yani olağan tecrübenin ötesindeki aşkın varlığı anlatmak için, teoloji, bildiğimiz sıradan sözcükleri bir bakıma özel bir biçimde kullanmaktadır... İşte dilin bu şekilde kullanılmasına genel olarak analogik dil denmektedir. Yani bu dil tenzihi dil ile teşbihi dil arasında bir 'orta durum' dilidir ki (Koç, 1998: 67-68) temsiller bu dilin insan muhayyilesine hitap eden biçimleridir

Temsiller Kur'an metnini anlamayı kolaylaştıran ve bu metnin içerdiği “dil oyunları”nı aşkâr kılan yönlendirici eldir. Çünkü dini tecrübe ancak dinin otoritesi sayılan tanrının yaşattı-

ęi subjektif tecrübeye yani dille ifadesi mümkün olmayan tecrübeye dayanır. Aslında tecrübelerin kendisi objektif olmakla birlikte bu tecrübeye vesile olan olaylar tanrısal bir kurguya dayanır ve herkesin hayatında subjektif biçimde cereyan eder. Kişiler iman ettik dedikten sonra girdikleri bu yolda sınırsız kurgular ve yaşantı formlarıyla benzer tecrübeyi yaşarlar. Fakat bu tecrübe ile tecrübe vasatı arasında mantıksal bir bağın kurulması objektif biçimde imkansızdır. Buna rağmen bu bağlantıyı kurmaya temsiller olanak verir. Örneğin Mekke ve medine toplumu dil inşa etmiştir. Bu dil de ancak iman gibi metafiziksel bir varoluşun ayakta tuttuğu bir yapı içinde anlaşılır. Kur'an'a muhatap olan sahabe topluluğunun Kur'an'dan anladığı anlamı tarihsel olandan ayrılması ancak temsil kavramının anlam içeriğiyle izah edilebilir. Nitekim sahabe topluluğundan sonra dünya üzerinde yaşamış tüm Müslüman topluluklar için imanın yaşamı inşa etmesi ile birlikte müminler sınırsız yaşantı formları üzerinden fakat bu formların içerdiği öz olan evrensel hakikatle buluşma imkanları peygamberin ve sahabe hayatının temsil şeklinde ele alınması ile mümkündür. Bu anlamda Hz. peygamber ve dönemi hakikatin arketipi olarak bir timsaldir. Bu bakımdan temsil formların standartlaştırılması yerine özün standartlaştırılmasına işaret eder.

4. Sonuç

Wittgenstein'in ikinci dönemde mantıkçı pozitivistlerin aksine dine ve dini tecrübeye yönelik dil felsefesinde açtığı alan ile aşkın taraftan gelen ve tanrının konuşması olarak önümüzde duran kutsal metin Kur'an'ın insanların anlayış ve tecrübe farklılığına rağmen "insanlığın ortak dili" veya "kutsalın dili" olarak temsillerde beliren iletişim dili arasında benzeşen temalar vardır.

Wittgenstein'in praxis kelimesiyle ifadesini bulan anlamla ilişkili olarak denilebilir ki temsillerin temsil diline muhatap olan inanan için anlamlı gelmesinin koşulu imanın rezonansı ve cazibesi altında bir hayatın yaygın ve basit pratikleri üzerinden bir seyr-i sülûke dahil olmaktır. Çünkü dışsal dünyanın ve sosyal alanın aşkın gerçekliği ve soyut anlamları ihtiva eden kutsallığına bakan tarafları kişinin içsel dünyasına yansırken subjektif anlamlara ve dolayısıyla hakikatin uzağına düşme ihtimali ortaya çıkar ki bu ihtimal özellikle soyut anlamların dile gelirken ve bu dile geliş biçimi ile ilgili olarak dilde anlaşılama problemi adres gösterir. Örneğin Kur'an'ın tanrı-alem-insan-toplum-tarih ve öte dünyaya dair anlaşılmasını ön gördüğü kutsal mesajın Kur'an'ın hayatın merkezinde ikame ettiği değerler skalasının yaşamsal pratiklerde deneyimlenmesi neticesinde vicdanın uyanmasına bağlı olarak anlaşılması söz konusudur. Söz konusu dini anlam da farklı zaman dilimlerinde yaşayan insanlar için inanç ve anlayışlarda bir birliğe işaret eder. Öyle ki insanlar bu soyut cemaate dahil olmaları vasıtasıyla Kur'an'daki meseller üzerinden ortak bir dili konuşma imkânı bulurlar. Kur'an'ın vicdan fenomeni üzerinden hisleri terbiye etme planına bağlı olarak temsiller üzerinden bir "din dili"ni inşa ettiği görülür. Söz konusu "din dili" kavrayış ve davranış perspektifinde vücut bulan dini tecrübelerin kendinde barındırdığı hakikati ifade planında biçimlendirmesi yönüyle Kutsal metin ile muhatapları arasında sağlıklı bir iletişime olanak sağlar.

Öte taraftan dini tecrübenin özel ismi olarak imanın, hayatın pratikleri içinde tezahür eden değeri açısından düalistik bir yapıda olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim dinin, sınırlı boyutları olan fiziksel varlıkta tecrübe edilmesi zorunluluğu karşısında insan, dini iman ile tarihi aşan ve zamanın tüm dilimlerinde değişmez nitelikleriyle aşkın olanın künhüne vakıf olabilme yetisini kendisine kazandıran iman ile nesnel bir gerçekliğe erişir. Fakat bu dini iman ile tarihin bir kesitinde ve yine sınırlı varlıkta sınırlı biçimde deneyimlenerek elde edilen günlük iman aynı değerdedir. Buna rağmen Dinî imanın objesi olan şey, alışıldık günlük imanın da objesi olabilir. Fakat hayatın akışı içerisinde herhangi bir olay dinî imanın objesi olduğunda, yani tarihi ve olgusal bir iman değil de dinî bir imanın alanına girdiğinde bu obje, her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da –kıyamet günü gibi- farklı bir semantik anlam kazanır. Buna göre iki iman arasındaki en büyük farklılık semantik farklılıktır. Dolayısıyla Kur'an'ın bünyesinde barındırdığı "din dili"nin anlaşılması açısından bu semantik farklılığın dikkate alınması gerekliliği gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim tanrının varlıkta içkin olan ve varlığa aşkın olan vasıflarının dilde ifadesini bulması semantik farklılık bağlamında ortaya çıkan teşbih-tenzih dengesinin idraklerde objektif biçimde tezahür etmesini gerekli kılmaktadır. Bu açıdan söz konusu gereklilik Kur'an'ın sahip olduğu "din dili"nin zamanın bir diliminde nesnel biçimde anlaşılabilmiş olmasının sağlaması olarak Peygamber yaşantısının bir temsil olarak alınması zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu bir anlamda Kutsal metnin mesajında beliren anlamın sıhhatli şekilde muhataba aktarılmasının meşruluğu onaylanmış bir tecrübeyi ve bu tecrübenin zemini olan bir praxise işaret etmektedir. Söz konusu praxis Peygamberin hayatında temessül eden örneklilik olarak varlığın "belli bir mertebede" yapılan "nesnel" tanımı ile o "varlığın tecrübe edilmesi" arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

Aliy, A. (2005). Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman [Bir Rekonstruksiyon Denemesi], *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran.

- Alpyağılı, R. (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Aydın, M. (2001) *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Braithwaite, R.B. (1995). *An Empiricist View of the Nature of Religious Belief*, (ed.: John Hick), Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Canpolat, C.B. (1999) Wittgenstein'in Felsefi Araştırmaları'nda Özne Sorunu, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilimdalı, İzmir.
- Clack, B.R. (1999) *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cornish K. (2000). *Linz Yahudisi: Hitler ve Wittgenstein: Akıl Üzerine Gizli Savaş*, Çev. Öder Ünsal, İstanbul: Doğan Kitapçılık Yayınları.
- Çınar, A. (2007). Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1, 193-210.
- Fay, B. (2001) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Greisch, J. (1999). *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi.
- Heiddeger, M. (1982). *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco.
- Kılıç, S. (2010). Kur'an ve Hadislerde Temsilî Anlatım Örnekleri, *İslami İlimler Dergisi* 5/1 bahar.
- King, R. (2001). *Tanrı'nın Anlamı*, Çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kocabaş, Ş. (1984). *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Koç, T. (1998). *Din Dili*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özcan, Z. (2000). *Teolojik Hermenötik*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Phillips, Dewi Z. (1993). *Wittgenstein And Religion*. Londra: Macmillan Press.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yayınları.
- Rossi, J. (2001). *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Stern, David, G. (2002). Wittgenstein Felsefesinin Ulaşılabilirliği, Çev. Aysun Babacan, *Cogito*, 33. Sayı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Süphandağı İ. (2013). Batı ve Doğu İslam Anlatı Geleneği Farkı Temsili Dil İle Hikaye Örneği, *İslami İlimler Dergisi* yıl: 8 cilt :8 sayı 1, bahar.

- Tillich, P. (2000). *Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Weischedel, W. (2001). *Felsefenin Arka Merdiveni*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (1997). *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnançlar Üzerine Söyleşiler*, Derleyen: Cyril Baret, Çev. A.Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2003), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wittgenstein, L. (1998). *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanit, Küyerel Yayınları.
- Wittgenstein; L. (1965). *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York.
- Yaran, Cafer. S. (2000). *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnançının Akliliği*, Samsun: Etüt Yayınları.

Extended Summary

Religions basically aim to transfer ideal behavior models determined morally to the life of the addressee by taking into account the complex nature of human beings. In addition, these moral behavior models construct worlds of meaning by pointing to some principles related to man, society, nature, time and therefore history in relation to God. On the other hand, the indicators of these worlds of meaning are colored with the theme of holiness, crystallize in the language and create a special area for the use of language. Wittgenstein tried to explain the context of using language with the concept of "language games". According to him, every language game (discourse) is an expression of a certain way of life. According to this understanding, the language of religion, like the language of science, is a separate language game. He has a way of life he leans on and his own unique grammar. Religious expressions can be understood in the context of this lifestyle, based on its own deep grammar. but when viewed from this point of view, religious expressions are handled only at the historical-factual level and their metaphysical implications and extensions are ignored. Wittgenstein's theory of the language of religion addresses the phenomenon in question and, unlike the logical positivists, mentions that religion is experienced in an existence beyond material objectivity and that this experience is customized with special uses in language. From this perspective, it is seen that the Qur'an addresses societies that contain many individual and social differences and all of the various understandings that these differences originate from. The technical possibility of transforming the meaning in the content of this address into ideal understandings despite the differences is obtained by the method of Parable. Parables are the guiding hand that makes it easier to understand the text of the Qur'an and makes the language games contained in this text obvious. Because religious experience is based only on the subjective experience of God, who is considered the authority of religion, that is, an experience that cannot be expressed in language. In fact, although the experience itself is objective, the events that lead to this experience are based on a divine fiction and occur subjectively in everyone's life. People experience a similar experience with unlimited fictions and life forms on the path they take after they say they believe. But it is objectively impossible to establish a logical link between this experience and the experience medium. However, parables make it possible to make this connection. It should be remembered that faith, as the proper name of religious experience, is dualistic in terms of its value manifested in the practices of life. As a matter of fact, in the face of the necessity of experiencing

religion in a physical being with limited dimensions, a person reaches an objective reality with faith that transcends history and gains the ability to have a grasp of the transcendent with its unchanging qualities in all periods of time. However, this religious faith is not of the same value as the daily faith obtained by experiencing it in a limited way in a limited part of history and again in limited existence. However, what is the object of religious faith can also be the object of ordinary everyday faith. However, when any event in the course of life becomes the object of religious belief, that is, when it enters the domain of a religious belief rather than a historical and factual one, this object acquires a different semantic meaning, even though the same words are used -like the Day of Judgment. Accordingly, the biggest difference between the two faiths is the semantic difference. Therefore, the necessity of taking this semantic difference into account in terms of understanding the religious language that the Qur'an contains comes to light. As a matter of fact, the expression of God's attributes, which are inherent in existence and transcendent to existence, in language necessitates the objective manifestation of the balance of simile-tanzih, which emerges in the context of semantic difference. In this respect, the aforementioned requirement points to the necessity of taking the life of the Prophet as a representation in order to ensure that the religious language of the Qur'an can be understood objectively in a period of time. In a sense, this indicates an experience that has been validated to convey the meaning that appears in the message of the sacred text to the addressee in a healthy way, and a praxis that is the basis of this experience. The praxis in question removes the distinction between the "objective" definition of existence, which is made "to a certain extent", and the "experience of existence" as an example in the life of the Prophet. Therefore, the limits and possibilities of parable in the Qur'an within a religious language theory, as Wittgenstein pointed out, are open to evaluation.



Atf (cite): Yaman, Hanife (2022). Anadolu ağızlarında kadınlarla ilgili tabu ve örtmecelerin kültürelbilimsel açıdan incelenmesi, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 92-106.

Anadolu Ağızlarında Kadınlarla İlgili Tabu ve Örtmecelerin Kültürelbilimsel Açıdan İncelenmesi¹

Hanife YAMAN²

Anadolu Ağızlarında Kadınlarla İlgili Tabu ve Örtmecelerin Kültürelbilimsel Açıdan İncelenmesi

Özet

Dil, kültürün izlerini koruyabilir; bu sebeple dilin çözümlenmesi kültürün çözümlenmesi anlamına gelir. Tabuların (yasakların) oluşum sürecinde toplumun kültürel, mitolojik, dini ve ahlaki birtakım nedenlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu yasaklar örtmecelerle dilsel ifadelerle dönüştürülmektedir. Kadın kavramı, bütün kültürler ve disiplinler (mitolojik, sosyolojik, psikolojik vb.) için araştırma konusu olmuştur. Yaşadığı toplumda yasaklamalara en çok kadınlar maruz bırakılmakta ve bu yasaklamalar da kültür ve dil bağlamında tabu ve örtmeceleri ortaya çıkartmaktadır. Bu çalışmada, kadının Türk kültüründeki yeri hakkında bir perspektif çizilerek dilsel tabulardan biri olan "kadın" kavramı Anadolu Ağızları örneğinde ele alınacaktır. Kadın kavramının yasaklar açısından ele alınış şekli, kadını ilgili örtmecelerin kullanımı ve toplumun kadınlarla ilgili sahip olduğu inançlar ile sosyal ve kültürel yapı gibi unsurlar incelenecektir. Ayrıca Anadolu Ağızlarında kadın kavramı ile ilgili ortaya çıkan tabu ve örtmecelerin hangi özellikleri taşıdığı da ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kültürelbilim, tabu, örtmece, kadın, Anadolu Ağızları

A Cultural Linguistic Analysis of The Taboos and Euphemisms About Women in Anatolian Dialects

Abstract

Language can preserve traces of culture, so analyzing language means analyzing culture. It can be said that there are a number of cultural, mythological, religious and moral reasons in the formation process of taboos (prohibitions). These prohibitions are transformed into linguistic expressions through euphemisms. The concept of woman has been the subject of research for all cultures and disciplines (mythological, sociological, psychological, etc.). Women are mostly subjected to prohibitions in the society they live in and these prohibitions reveal taboos and euphemisms in the context of culture and language. In this study, by drawing a perspective on the place of women in Turkish culture, the concept of "woman", one of the linguistic taboos, will be discussed in the sample of Anatolian Dialects. Factors such as the way the concept of woman is handled in terms of prohibitions, the use of euphemisms related to women, the beliefs of the society about women, and the social and cultural structure will be examined. In addition, the characteristics of the taboos and euphemisms related to the concept of woman in Anatolian Dialects will be revealed.

Key Words: Cultural linguistics, taboo, euphemism, woman, Anatolian Dialects

Makale Türü: Araştırma

Paper Type: Research

1. Giriş

Dil ve kültür sürekli etkileşim içerisinde. Kültürelbilim ise bu etkileşimin işleyişini betimlemekte ve incelemektedir. Kültürelbilimsel incelemelerin dil birimleri üzerine yoğunlaştı-

1 Bu çalışma 20-22 Ekim 2022 tarihlerinde Van'da düzenlenen IV. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu'nda sunulan ve özet metin olarak basılan Anadolu Ağızlarında Kadınlarla İlgili Tabu ve Örtmecelerin Kültürelbilimsel Açıdan İncelenmesi isimli bildirisinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

2 Öğr. Gör. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hanife.cicekli@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3082-9912

ğını vurgulayan Kozan (2012: 105) kültürdilbilimi “Bilimsel nesnesi kültür bilgilerinin taşıyıcısı olarak tanımlanan dil ile halkın hafızası olarak değerlendirilen kültür arasındaki etkileşim” olarak tanımlamaktadır. Bilişsel dilbilim alanının kurucularından Ronald Langacker’ın kültürel bilgi ve dilbilgisi arasındaki ilişkiyi vurguladığı bir açıklanmasında kültürdilbilim terimini ilk kez kullanmış olabileceğini belirten Sharifian ise kültürdilbilimi “Dil, kültür ve kavramsallaştırma arasındaki ilişkiyi inceleyen multidisipliner bir araştırma alanı (2017: 33)” olarak tanımlamaktadır.

Dil, farklı halkların kültürel gelenekleri, yasakları, normları, zihinsel kodları, kültürel anlamları gibi birçok kültürel olgunun kaynağı ve ifadesi hâline gelir. Bu tür dilsel ve kültürel olgular arasında, eski çağlardan beri ahlakın ve yasaların kaynağı olan tabuda yer almaktadır (Khairullina ve d., 2020). Toplum hayatında karşımıza çıkan bir kavram olan tabular, ait olduğu toplumun yazılı olmayan en eski yasaları olarak tanımlanabilir. Nitekim Wundt (1906: 308) tabuların tanrılardan daha eski olduğunu ve herhangi bir dinin olmadığı bir döneme dayandığını öne sürmektedir. Dilin insanları etkileyen ve yönlendiren bir gücü vardır. Bu güç erken devirlerde mitolojiden, astrolojiden, dinsel ve animist inançlardan etkilenecek tabulaştırma şeklinde kendisini gösterir. Özellikle bilinmeyene duyulan merak, korku ve bunların adlandırılmasıyla ilgili inançlar tabulaşmayı sağlamış, bu durum da dilde örtmecelerin doğmasına neden olmuştur.

Tabu terimi, *Dilbilim Sözlüğü*’nde “Polinezya kökenli³, temelde yasak şeyleri anlatmak için kullanılan bir terim. Sonraları daha kapsamlı bir anlam kazanmış kutsal, tehlikeli, ayıp, kirli şeyleri de anlatan bir terim olmuştur. Dil konusundaki tabular korku, incelik ve uygunluk başlıkları altında incelenebilir” (İmer, Kocaman ve Özsoy, 2011: 236) şeklinde açıklanmaktadır. Freud ise sözcüğün anlamını iki zıt yöne ayırır ve ilkinin “kutsal”, “kutsanmış”; ikincisinin ise “tekinsiz”, “tehlikeli”, “yasak” ve “kirli” anlamlarına geldiğini belirtir (2004: 22). Tabuların koyduğu yasaklar ve kısıtlamalar dinî veya ahlaki yasaklardan oldukça farklıdır. Tabu yasakları ve kısıtlamaları herhangi bir ilahi emre dayanmazlar. Tamamen o toplumun kendilerinin oluşturduğu ve uyduğu yasaklardır.

Tabular konusunda farklı bilim insanlarının çalışmaları ve sınıflandırmaları vardır. Thomas Northcote tabuları, (i) doğal ya da doğrudan, bir kişi ya da şeyin doğasında bulunan *mana*nın⁴ sonucu; (ii) iletilmiş ya da dolaylı, aynı şekilde mananın sonucu, ancak (a) edinilmiş ya da (b) bir rahip, şef ya da başka bir kişi tarafından empoze edilmiş; (iii) orta düzey (bir kadının kocasına tabi olması gibi) (1910: 337) şeklinde tasnif ederek onun farklı yönlerine göndermelerde bulunur. Alimjanova (2016: 180) ise tabu ve örtmeceleri kültürdilbilimsel açıdan dört ana

³ Bu sözcük, Polinezya dillerinden olan Tonga dilindedir. İlk olarak İngiliz kaşif Kaptan James Cook tarafından 1777’de literatüre kazandırılmıştır.

⁴ Northcote *mana* sözcüğünü “sihir” başlığı altında vererek “sihirli etki” anlamına geldiğini ifade eder (1910: 304).

başlık altında toplamaktadır: “1) Tematik tabular ve örtmeceler, 2) Dilsel tabular, 3) Davranışsal tabular ve örtmeceler, 4) Diğer tabu ve örtmeceler”.

Tabu ve örtmece gibi dilsel olguların temelinde mitler vardır. Mitler, halk kültürünün en eski anlatı ürünleridir. Kendisini, çevresini ve yaşadığı evreni anlamaya çalışan insan, anlamlandıramadığı her şey için mitik anlatılar oluşturma ihtiyacı duymuştur. Mitler, insanın dünyayı anlamlı kılmasına olanak sağlayarak kültürün düzenlenmesinde ve korunmasında önemli görevler üstlenir. Tabular ise kaynağını mitlerden alarak din öncesi dönemlerde insanlar için yasaklar ve kısıtlamalar oluşturarak toplum düzeninin devamında önemli bir etkiye sahip olmuşlardır.

Hemen hemen bütün toplumlarda ve kültürlerde cinsellik, çeşitli hastalıklar, inançlarla ilgili unsurlar ve ölüm gibi pek çok konu tabu olarak görülmekte ve bu konular dilde alternatif ifadelerle karşılık bulmaktadır. Toplamların sahip olduğu değer yargıları ve kavramlara bakış açıları oldukça farklılık gösterebilmektedir. Tabu konuları genel olarak benzerlik gösterse de örtmece ifadelerin oluşum yolları toplamların bakış açıları ve değer yargılarıyla şekillenerek çeşitlenmektedir (Çiftöglü Çabuk, 2015: 157-158). Bu da benzer durumlar için farklı topluluklarda farklı ifadelerin ortaya çıkışının nedenini açıklar. Tabulara bağlı olarak ortaya çıkan örtmece sözler dilde güzel adlandırma (*euphemisms*) ve kötü adlandırma (*dysphemisms*) olarak ortaya çıkabilmektedir. Allan ve Burridge’ın (1988: 15) güzel ve kötü adlandırmaları eş anlamlılık açısından değerlendirdikleri çalışmalarında, bu ifadelerin korku, hoşnutsuzluk ve eğlenme isteğiyle motive edildiklerini belirtirler. Türkçede hemen herkesçe korkulan ve doğal olarak bir tabu olan ölümü ifade etmek için hem güzel adlandırma hem de kötü adlandırmalardan yararlanır. Örneğin, sevilmeyen biri için *nalları dikti* ifadesi kullanılır, ancak bu ifadede mizahi bir söylem de vardır. Bu da birçok örtmece ifadenin aynı anda bu kategorilerin birden fazlasına girdiğini örneklendirmektedir.

Etnik dil bilincine ait mantıksal ve kavramsal unsurlar olan örtmeceler, tabulardan hareketle oluşan dilsel kullanımlardır. Örtmeceler toplumsal, ruhbilimsel ve dilbilimsel olmak üzere üç yönden ele alınmaktadır: “Toplumsal yön; temelinde toplumsal, özellikle ahlaki, dinî ve siyasi motiflerin yer aldığı örtmecelerdir. Ruhbilimsel açıdan, örtmecelerin söylenmek istenen düşünceyi yumuşatan bir etki uyandırdığı belirtilir. Dilbilimsel yön ise örtmecelerin kullanım koşulları, belirtileri ve bunların incelenmesiyle ilgilidir” (Alimjanova, 2016: 179).

Kadınla ilgili hemen her şey pek çok toplum ve kültürde tabu olarak kabul edildiği bu toplumlarda kadınlar kısıtlama ve yasaklarla karşılaşmışlardır. Kadınlar *Cadı, büyücü, şeytan* gibi kötü varlıklarla anıldığı için hemen her toplumda olumsuz yasaklamalara ve ötekileştirilmelere maruz kalmıştır. Bu yasaklama ve ötekileştirmelerin oluşmasında kadınlara yönelik mitler ve inanmaların etkili olduğu görülmektedir. Kadınların toplumda tabu olarak görülmesini Ziya Gökalp şu şekilde izah etmektedir: “İlkel toplumlarda kadın tekin değildir, ona yaklaşan, ya da dokunan erkeği çarpar. Eski toplumlarda kadının tabu olması birçok ekonomik ve hukuksal sonuçlar doğurmuştur” (1991: 301). Kadınların şeytani ve karanlık yönünü belirten yaradılış mitleri ve inanışları vardır. Bu mit ve inanışlar, kadının varlığını erkeğe dayandıran, yok sayan

bir düşüncenin izlerini taşıdığından kadın için aşağılanan, hor görülen, erkeğe bağımlı ve her zaman erkeğin bir adım gerisinde olan varlık gibi çeşitli düşünüş biçimlerini ortaya çıkartmaktadır. Nitekim Yıldız Altın (2021:139) “Lebed Tatarlarına ait inanışta, şeytanın erkek uyurken onun göğsüne basması ve kaburga kemiklerinden birini yere düşürerek kadının meydana gelişini” tanıklar.

Tabuların ortaya çıkışındaki sebeplerden biri de dinî otoritelerin kendi saygınlıklarını korumak istemesidir. Kadınların erkeklere nazaran mizaç olarak daha duygusal, kolay inanan ve güvenen bir yapıda oluşu da zayıflık olarak görülmektedir. Bu zayıflık, Hıristiyanlıkta kadının şeytanın hilelerine kolaylıkla inanabileceği düşüncesini doğururken İslamiyet’te ise kadınların verdiği beyanların doğruluğunun sorgulanmasına neden olmaktadır.

“Kadın” sözcüğünün göndergesel anlamı insan, kadın ve yetişkindir ancak Leech (1981: 12) kadının psikososyal çağrışımlarının “girişken”, “anne içgüdüsüne sahip”, “geveze”, “aşçılıkta deneyimli”, “etek veya elbise giymesi” gibi belirli özelliklerde olabileceğini belirtir. Kadın sözcüğünün bu çağrışımları toplum içerisinde kadınlara yönelik algılama biçimleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ölçünlü dilde kadın sözcüğü “Erişkin dişi insan, hatun, hatun kişi, zen.”, “Analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri, becerileri olan.”, “Hizmetçi bayan.”, “Bayan.” (TS: 1148) anlamlarıyla verilmektedir. Sözcüğün sahip olduğu bu anlamlar Türk toplumunun kadına olan bakış açısını ve kadına yüklediği rolleri ortaya koymaktadır.

Türklerin tarih boyunca benimsedikleri çeşitli inançlar ve yaşam biçimleri birtakım kültürel farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Din ve kültür ekseninde ortaya çıkan bu farklılıklar kadın-erkek cinsiyet rollerinde ve bu rollerin algılanmasında da çeşitli değişiklikler meydana getirmiştir. Eski Türklerde görülen Umay inancı ile *Orhun Yazıtlarında* devlet yönetiminde hatunun söz sahibi olması gibi pek çok bilgi Türk toplumunun dünya görüşünde kadına verilen değer önemli göstergeleridir. Kadınların Türk toplumundaki yeri ve önemini ortaya koyan bu yapı, İslam dinine geçişle birlikte yeni kültür çevresinden etkilenmiştir. İslam dininin ataerkil bir anlayışla yorumlanması ve uygulanması kadınlarla ilgili olumsuz yönde bir değişimi beraberinde getirmiştir. Güner (2018: 9) “Orhun yazıtlarında kullanılan eril dil özelliklerini, DLT’de kadını aşağılayan ancak erkeği yücelten ifadeleri, Dede Korkut hikâyelerinde kadının ikincil konumda kalmasına dair cümleleri kanıt göstererek Türk toplumunda kadınların cinsiyet rollerinin ve statülerinin bilinenin aksine bir konumda olduğunu” savunmaktadır. Ancak özellikle İslamiyet öncesi Türk toplumundaki kadın algısıyla ilgili verilerin azlığı, bu konuda kesin genellemelerin yapılmasının önüne geçmektedir.

Rásonyi (1963, s. 71) kadın adları üzerine yaptığı çalışmadan hareketle, Türk toplumunda kız çocuklarının doğumuna, onlara ad vermeye ilgili gelenek ve tasvirlerle çok az rastlanıldığını belirtmektedir. Kadın adlarının seçiminde erkek çocuklardaki gibi çocuğu kötü ruhlardan koruyabilmek için çirkin adların verilirken; kız çocuklarına koruma amaçlı isimler yerine duy-

gu değeri olumlu isimler konulur. Bu durum kadınlara veya kız çocuklarına verilen değerin niteliğini de bir anlamda ortaya koymaktadır.

Türk kültüründe kadın, kendisine yüklenen birtakım görevlerle toplumda yer bulabilmektedir. Kadının çocuk doğurmak, çocuğa bakmak, erkeğe hizmet etmek ve aile içi sorumlulukları yerine getirmek gibi bir dizi görevi bulunmaktadır. Kadına yüklenen görevler de dilde tabuların ve buna bağlı olarak örtmecelerin oluşumunda etkilidir. Paşahoğlu (2017: 97) Türk- Rus kültüründe kadın kavramını kültürdibilimsel olarak incelerken özellikle kalıplaşmış dil birimlerinde kadın kavramının ele alınış şekline yer vermekte ve somutlaştırmaktadır. Kadının, kalıplaşmış dil birimlerinden biri olan atasözlerinde yasaklara, kısıtlamalara ve aşağılamalara (*Yuvayı dişi kuş yapar, Kızını bırakırsan ya davulcuya varır ya zurnacıya, Baba vergisi görümlük, koca vergisi doyumluk* gibi) maruz kaldığı çok açık bir şekilde görülmektedir.

Çalışmada tabular ile tabuların dilsel ifadeleri olarak ortaya çıkan örtmecelerin sosyo-kültürel yönüyle toplumda ortaya çıkış nedenlerinin tanımlanması ve kültürdibilimsel bir olgu olarak incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu incelemede, dil materyallerinin tespitinde temel kaynak olarak *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* kullanılmıştır. Ayrıca çeşitli ağız araştırmalarından da yararlanılmıştır. Ağız araştırmalarının seçilmesinde çalışmamızın kapsamı dikkate alınmış ve bu doğrultuda belirli sayıda kaynak seçilmiştir.

2. Anadolu Ağzlarında Kadınlarla İlgili Tabu ve Örtmecelerin Kültürdibilimsel Açısından İncelenmesi

Toplumun kültür ve inançlarından yararlanarak/beslenerek üretilen tabu ve örtmeceler önemli dilsel veri olmalarının yanında kaynağını dil ve kültür kombinasyonundan alan etnik ve kültür dilbilimsel veriler de içermektedir. Kadın cinsiyeti ve bu cinsiyetle ilişkilendirilen cinsellik ile kadının fiziksel özellikleri, biyolojik durumları, davranışları, düşünceleri, medeni durumları ve toplumca kabul görmeyen, utanma duygusunu içeren pek çok konu dilde tabu olarak görülmekte ve örtmecelerle ifade edilmektedir.

Alimjanova (2016) kadınlarla ilgili tabuları dilsel tabular içerisinde değerlendirirken; Kasmıoğlu (2022) tabuları *sürekli* ve *geçici* olmak üzere ikiye ayırmakta ve kadınlarla ilgili tabuları (lohusalar, âdet gören kadınlar, hamileler, avcılar) geçici tabular olarak sınıflandırmaktadır.

Türk dilinin söz varlığı içerisinde kadınlara ilgili geniş bir söz varlığının olduğunu Çağatay (1963), Pilancı (2002), Uçar (2013) ve Güner (2018) gibi çalışmalar ortaya koymaktadır. Kadınlara ilgili söz varlığının oluşumunda Anadolu ağzlarının oldukça zengin bir söz varlığıyla katkı sağladığı görülmektedir.

Uçar (2013: 2465) *Derleme Sözlüğü*'nde kadınlara ilgili söz varlığını “ Kadının akrabalık isimleri, toplum içerisindeki yeri, kullanmış olduğu eşyalar, kadının eşiyle münasebetinden kaynaklı olumlu-olumsuz adlandırmalar,...” vb. gibi başlıklar altında tasnif ederek inceler. Bu da Anadolu Ağzlarında kadınlara ilgili söz varlığının kapsamının oldukça geniş olduğunu gös-

termektedir. Bu sebeple çalışmamızda kadınlarla ilgili değerlendirmeye alınan dil unsurları genellikle tabu kaynaklı örtmece sözler (güzel ve kötü adlandırmalar) arasından seçilmiştir.

Tespit edilen dilsel verilerin müşterekliklerine göre Anadolu Ağızlarında “Kadınlar” ile ilgili tabu ve örtmeceler; “*Kadının Cinsiyetiyle İlgili Adlandırmalar*”, “*Kadının Cinselliğiyle İlgili Adlandırmalar*” “*Kadınlarla İlgili Olumlu Adlandırmalar*”, “*Kadının Hamileliği ve Doğurganlığıyla İlgili Adlandırmalar*”, “*Kadının Evliliğiyle İlgili Adlandırmalar*” alt başlıklar altında incelenmiştir.

2.1. Kadının Cinsiyetiyle İlgili Adlandırmalar

Ağızlarda kadın cinsiyet rolleri için *kadın, karı, eş, hanım* için çeşitli adlandırmalar vardır. Bu adlandırmalarda kadın cinsiyetinin yüklendiği sorumlulukların ön plan çıkartıldığı gözlemlenmekte ve bu sorumluluklar olumlu ve olumsuz yönde güzel ve kötü adlandırmalarla dilde kendine yer bulmaktadır.

Anadolu ağızlarında kadın cinsiyetinin aile kurumunun koruyuculuğu ve evin yükümlülükleri yanında erkeğin soyunu devam ettiren ve çocukları yetiştiren, terbiye eden gibi belirli roller yüklendiği de görülmektedir. Anadolu ağızlarında kadınlara yönelik *eksikli, eksik etek, kaşık düşmanı, dişi galek, kanayak* ... gibi örtmece ifadelerin kullanılması kadın cinsiyetine karşı kısıtlamaların olduğunu ve kadının hep erkeğin gölgesinde kalan zayıf, felaket kaynağı olan bir varlık olarak yansıtıldığının göstergesidir.

Ağızlarda “kadın” cinsiyeti için *asâtek* (T.) (DS I: 341), *asik~ asikli* (T.) (DS I: 343), *çarpan (III)* (T.) (DS II: 1083), *cıvr* (<cıvı ‘yans.’) (DS II: 943), *çorbacı* (Far.) (DS II: 1271), *dişehli* (<T. + Ar. ehli) (DS, II: 1521), *dişi galek* (DS II: 1524), *eli ayağı kısa* (T.) (DS III: 1714), *ece (I)* (T.) (DS III: 1659), *saçkesik* (T.) (DS V: 3509), *tışıruu* (T.) (DS V:3929), *yenge* (T.) (DS VI: 4247), *katın* (T.) (DS IV: 2684), *evrat* (Ar.) (DS III: 1813), *kanayaklı (I)* (T.) (DS IV: 2620), *hakıra* (Ar.) (DS III: 2254) dil unsurları kullanılmaktadır.

Ağızlarda “karı, eş, hanım” için *ayle~âyile* (Ar.) (Kırıkkale) (Haşimi, 2016:582); (Balıkesir) (Mutlu, 2008: 661), *başa* (T.) (DS I: 549), *baş yoldaşı* (T.) (DS I: 567), *gaşık düşmanı* (T.) (DS III: 1934), *arkadaş* (T.) (DS I: 325), *eş* (T.) (Erzincan) (Sağır, 1995: 436), *tülübaş* (DS V, 4011), *yanaşlı* (T.) (DS VI: 4162), *karı-ğā* (T.) (Balıkesir) (Mutlu, 2008: 676), (Diyarbakır) (Erten, 1994:175), *küldöken* (T.) (DS IV: 3027), *dudu (III)* (Far.) (DS II: 1595), *ev uşağı* (T.) (DS III: 1818), *bılla* (T.) (DS I: 666) dil unsurları kullanılmaktadır. Bu örtmece ifadelerin kullanılmasında Türklerde eşlerin birbirlerinin ve en yakın akrabalarının adlarını söylememe/söyleyememe geleneğinin etkili olduğu söylenebilir.

2.2. Kadının Cinselliği İle İlgili Adlandırmalar

Hemen her toplumda kadının cinsel anlamda saflığı, masumiyeti önemlidir. Türk toplumunda kadının cinsel anlamda kendini muhafaza etmesi, *iffet, namus, ar, bakirelik, kızlık* gibi sözcüklerle dilde kendine yer bulmuştur. Bu kullanımlar kadının cinsel davranışlarında uyması

gereken birtakım ahlaki kuralları içeren çeşitli anlamlar içermektedir. Ölçünlü dilde “ Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık, iffet.” anlamında **namus** (Ar. nāmūs) (TS: 1630); “Cinsel konularda ahlak kurallarına bağlılık, sililik.” anlamında **iffet** (Ar. iffet) (TS: 1048); “Utanma, utanç duyma.” anlamında **ar** (Ar. ‘ār) (TS: 121); sözcükleri doğrudan kadın cinsiyetiyle ilişkilendirilerek bir tanım ortaya koymasa da ahlaki değerleri ve kuralları içeren bu davranışlar ve tutumlar toplumsal ve kültürel olarak kadın cinsiyetine kodlanmıştır. Namus kavramının oluşumunda da kültürel sosyal kurallar etkili olmakta ve bu kurallardan gelişmektedir (Uğurlu Sakallı ve Akbaş, 2013: 79).

Toplumlarda cinsellikle ilgili neredeyse bütün konular tabu haline gelmiştir. Ancak özellikle kadın cinselliğinin daha ön plana çıktığı görülmektedir. Ağızlarda kadınların ilk cinsel deneyimlerini yaşayıp yaşamaması ile toplumun dinî ve ahlaki değerlerini olumsuz yönde etkilediklerine inanılan “ahlaksız kadınlar” tabu konuları olarak gösterilebilir.

Dilde cinsel ilişkiye hiç girmemiş kadınlar için kullanılan *bekâret* ve *kızlık* Türk toplumunda tabulaşmış konulardandır. Kadının taşıdığı belirli sorumluluklara bağlı olarak evlilik dışı bir cinsel birliktelik veya deneyim yaşaması toplum tarafından hoş karşılanmamakta ve kadın dışlanmaktadır. Anadolu ağızlarında da bu konuyla ilgili dilde kötü adlandırmalar üretilmektedir. Kadının evlilikten önce cinsel bir deneyim yaşaması hoş karşılanmazken erkeğin çoğu zaman bu deneyiminin mazur görülmesi veya takdir görmesi toplumda kadınlara karşı var olan olumsuz cinsiyetçi yaklaşımın bir sonucudur.

Anadolu ağızlarında “bakir olmayan kız, kızlığı bozulmuş” anlamında **açık (IV)** (T.) (DS I: 58), **delik~dellük (III)** (T.) (DS II: 1412), **anasının kızı** (T.) (DS I: 253), **dıbsız** (T.) (DS II: 1480), **aleste (II)** (<İtal. allesta) (DS I: 211) dil unsurları kullanılmaktadır. Buna göre “bekâret” durumunu ifade eden bu kullanımlar kötü adlandırmalardır.

Anadolu ağızlarında “ahlaksız kadınlar, hayat kadınları, kötü yola düşmüş kadınlar” için **abla** (T.) “ahlaksız kadın (DS I: 23), **addırık** (T.) “orospu, kahpe” (DS I: 65), **andız (III)** “iffetsiz kadın, orospu, kahpe” (DS I: 261), **bandırmalı** (T.) “orospu, hafif meşrep kadın” (DS I: 519), **attırgan** (T.) “cinsel isteklerini açığa vurmuş, isterik kadın” (DS I: 373), **ayağı dışarı~ayağı bozuk~ayağı garıncalı~aya dışarı~ayah karısı** (T.) “kötü yolda kadın” (DS I: 398), **alaşa (III)** “kötü kadın, orospu, oynak, cilveli” (DS I: 199-200), **ayakcı karısı** (T.) “kötü kadın” (DS I: 400), **babuş (I)** (T.) “kötü kadın (argo)” (DS I: 454), **bazlamaç (II)** “kötü kadın” (DS I 589), **dövdürgen** (T.) “kötü kadın” (DS II: 1592), **eteğine eğri** (T.) “kötü kadın” (DS III: 1796), **gızmış** (T.) “kötü kadınlar için kullanılır” (DS III: 2071), **gotügara** (T.) “kötü ahlaklı kadın, fahişe” (DS III: 2018), **guvan** (T.) “kötü ahlaklı kadın” (DS III: 2203), **kayış** (T.) “kötü kadın” (DS IV: 2702), **başdışarı (I)** (T.) “evli olup da orospuluk yapan kadın (DS I: 559), **eskilik** (T.) “kadının ahlaken düşük olması” (DS III: 1785), **kaynaşık** (T.) “yosma, oynak kadın” (DS IV: 2706), **faşlak** (< faş ‘yans’) “kötü kadın” (DS III: 1839), **fayşa** (< Ar. fahişe) “kötü kadın, fahişe” (DS III: 1840), **ferzek~ferzenk** (<?) “kötü kadın, fahişe” (DS III: 1847), **fıfık (IV)** “fahişe, kötü kadın” (DS III: 1851), **galek (I)** (Ar.) “kötü kadın ya da halkın kötü tanıdığı kadın” (DS III: 1900), **gehbe** (Ar.) “gözü dışarıda, kötü kadın” (DS III: 1971), **aşkar**

(<Ar. aşkarā) “edeptsiz kadın” (DS I: 358), **gırmança** (T.) “ahlaksız, kötü kadın” (DS III: 2060), **güvende** (T.) “kötü yola düşen kadın” (DS III: 2470), **çadı** (<Far. cādū) “kötü huylu kadın” (DS II: 1032), **kaltak** (<?) “kötü kadın” (DS IV: 3115), **bingil bingil** (<bing ‘yans.’) “oynak kadın” (DS I: 667), **çaça~ çaca (I)** (<Yun. tsatsa) “genelev işleten, kötü yol gösteren kadın” (DS II: 1031), **çapaklı (I)** (T.) “ahlaksız kadın” (DS II: 1073), **çaşarat** (< çaş + Ar. avret) “ahlaksız, kötü kadın” (DS II: 1085), **çeldiğe** (<Erm. çit’ig) “küçük yaşta düşen kadın” (DS II: 1118), **çiltik (III)** (<Erm. çit’ig) “düşen kadın” (DS II: 1221), **çingir~ cingir (I)** (<çing ‘yans.’) “fahişe” (DS II: 1228), **fiddirik** (< fit ‘yans.’) “oynak, hoppa, hafif kız ya da kadın” (DS III: 1863), **gışgi~ fişki~ fişirdek** (< Yun. phouski) “ahlaksız, arsız, yapışkan (genellikle kadın ya da kızları aşığlamak için)” (DS IV: 4505), **hingişmek** (< hing ‘yans.’) “ahlaken hafif kadınların uygunsuz hareketlerde bulunması” (DS III: 2387), **hoşu~ hoşuk (II)** (<?) “kötü kadın” (DS III: 2417), **huvarta** (<?Far. huvār) “yasa ve törelere aykırı cinsel ilişki kuran kadın ya da erkek” (DS III: 2446), **kantik** (<?T.) “oynak, hoppa kadın” (DS IV:2629), **kattereli** (Ar.) “oynak kadın” (DS IV: 2686), **kişkilli (I)** (<?) “oynak, kötü kadın” (DS IV: 2887), **kös-nük (I)** (T.) “kötü kadın, isterik kadın” (DS IV: 2976), **leçer (I)** (Far.) “arsız kadın, kötü kadın” (DS IV: 3070), **lepez (III)** (< lep ‘yans.’) “kötü kadın” (DS IV: 3074), **losura** (<?) “oynak, arsız kadın” (DS IV: 3089), **mandalı kırık** (<Yun. mantal +T.) “kötü kadın” (DS IV: 3121), **minnoş (I)** (< Fr. mini) “hoppa kadın” (DS IV: 3203), **orusbu** (< Far. rüspi) “erkeklerle para karşılığında cinsel ilişki kuran kadın” (DS VI: 4617), **önlük (V)** (T.) “kötü kadın” (DS V: 3343), **saltak** (<T. ‘sal-’) “kötü yolda olan kadın” (DS IV: 4669), **seçme** (T.) “kötü yolda olan kadın” (DS V: 3566), **sürpene** (T.) “kötü yolda olan kadın” (DS VI: 4716), **tekese (I)** (T.) “hoppa kadın” (DS VI: 4769), **telek** (T.) “kötü yola düşmüş kadın” (DS VI: 4750), **tensuz** (Far.) “kötü (kadın için)” (DS V: 3882), **timbilti (II)** (< ting~ting ‘yans.’) “oynak, hafif kadın” (DS V: 3935), **tülüngü** (<? T.) “utanmaz, sıkılmaz, edepsiz, şirret (kadın için)” (DS V: 4011), **vereğan** (T.) “kötü kadın, hoppa” (DS VI: 4097), **yağır (VI)** (< T. yāğ ‘kirli, pis’) “hoppa, kötü kadın” (DS VI: 4122), **yaltak (I)** (T.) “kötü yola düşmüş kadın” (DS VI: 4152), **yarık (II)** (T.) “kötü yolda olan kadın” (DS VI :4185), **yoylu (I)** (T.) “kötü kadın” (DS VI: 4303), **zerzek** (<?) “hoppa kadın” (DS VI: 4365), **zilli (I)** (T.) “ahlaksız, hoppa kadın” (DS VI: 4389) dil unsurları kullanılmaktadır.

2.3. Kadınlarla İlgili Olumlu Adlandırmalar

Annenin çocuk ve aile ekseninde gelişen görev ve sorumlulukları vardır. Anadolu ağızlarında kadınıla ilgili olumlu adlandırmalarda kadının anneliği ve sosyal hayat içerisindeki rollerinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Annelerin şefkatli, fedakâr ve sevgi dolu olmaları gibi olumlu özelliklerinin bütün kadınlara sirayet etmesi arzu edilmektedir. Anadolu ağızlarında da bu duruma istinaden annelik özelliğini yansıtan olumlu adlandırmalar görülmektedir.

Ağızlarda “annesi ahlakında, annesine çeken, annesi” gibi anlamında **abaç** (T.) (DS I: 5), **anaç~ anaş (V)** (T.) (DS I: 246), **anaç yapılı** (T.) (DS I: 247) sözcükleri kullanılmaktadır.

Ağızlarda “hamarat” anlamında **atlı gibi** (T.) “hamarat kadın” (DS I: 371), **avrathık** (T.) “iyi ev kadını, evi iyi yönetme, çekip çevirebilme yeteneği” (DS I: 391), **köyveni** (T.) “iyi ev kadını, evine iyi bakan kadın” (DS IV: 2985), **evdireği** (T.) “evini iyi çekip çeviren, idaresini bilen kadın” (DS III: 1802) dil unsurları kullanılmaktadır.

2.4. Kadının Hamileliği ve Doğurganlığıyla İlgili Adlandırmalar

Hamilelik, doğum ve lohusalık sürecinde, toplumda kadına yönelik bazı tabuların oluştuğu söylenebilir. Kadının soyu devam ettirmesi yani çocuk sahibi olması ve annelik vazifesini yerine getirebilmesi gibi özellikleri hem eşi hem de her ikisinin ailesi için önemlidir. Toplumda kadını aşağılayan ve ötekileştiren “dul kadın”, “çocuğu olmayan veya çocukları yaşayamayan kadın”, “çok nikâh görmüş kadın/Birkaç kere nikâhlanmış kadın”, “evlenmesi çok gecikmiş, evlenememiş kız” gibi ifadeler vardır. Kadının bu niteliklerini öne çıkarmak için kullanılan örtmecelere bakıldığında, toplumda kadınların kutsuz kişi/kutsuz kadın (Kalafat, 2022: 111) olarak nitelendirildiği görülmektedir. Hamileliğin insanların zihninde cinsel bir çağrışım uyandırması, kadının hamilelik sürecindeki fiziksel değişimlerinden dolayı hasta olarak görülmesi ve lohusalık sürecinde tıpkı menstrüal dönemdeki gibi olması vb. durumları kadının murdar ve pis olarak nitelendirilmesine neden olmaktadır. Kadının dünyaya bir varlık getirmesini kapsayan bütün bu süreç toplumda tabu olarak görülmekte ve bu durum örtmecelerle ifade edilmektedir.

Ağızlarda “gebe” anlamında **üzeri yüklü~üzerli** (T.) (DS VI: 4087), **gargın (II)** (T.) (DS III: 1924), **gümanlı** (DS III: 2221), **doğurgeç~doğurucu** (T.) (DS II: 1539), **aylı günlü** (T.) (DS I: 425), **ağır ayaklı** (T.) (DS I: 91), **göde (I)** (DS III: 2123), **gövdeli** (T.) (DS III: 2167), **hunnacı ~kunnacı** (T.) (DS III: 2443), **iki canlı** (T.) (DS VI: 4523), **türük (III)** (T.) (DS V: 4014) gibi örtmece dil unsurları kullanılmaktadır.

2.5. Kadının Evliliğiyle İlgili Adlandırmalar

Evlilik iki cinsiyetin mutlu bir birliktelik süreceğine dair verdikleri bir ahittir. Ancak bu ahit, karşılıklı veya tek taraflı olarak bozulabilir. Evlilik birliğinin kadın tarafından sonlandırılmak istenmesi -özellikle erkek egemen toplumlarda- kabul görmemektedir. Kadının evlendikten sonra boşanması/eşinden ayrılması öncelikle kadının ailesi tarafından kabul görmez. Çünkü kadının boşanmış olması yani dul olması toplum nezdinde ahlaki anlamda olumsuz bir yaklaşımı/yaftalamaları da beraberinde getirecektir. Türk kültüründe kadının evliliğinde “baba evinden beyaz gelinlikle çıkıp kefenle geri dönmek” gibi kabul/tabu bulunmaktadır. Tabu olarak görülen bu durum dilde örtmecelerle (kötü adlandırmalarla) ifade edilmektedir.

Anadolu ağızlarında ise “dul kadın, boşanmış kadın” anlamında **başiboş** (T.) (DS I: 558), **duleksik** (T.) (DS II: 1598), **dullama~ dulapa** (T.) (DS II: 1598), **celep (IV)** (<Ar. celeb) “bağlanmayan, başı boş”; “boşanmış, dul kadın” (DS II: 878) dil unsurları kullanılmaktadır. Boşanmış kadınları belirten bu kötü adlandırmalar toplumda bu kadınlara karşı olumsuz bir algının olduğunu göstermektedir.

3. Sonuç

Türk kùltüründe kadın sosyal, dini, siyasi ve ahlaki yani her anlamda yasaklamalara maruz kalmış ve kısıtlanmıştır. Kadının görevi temelde aile ilişkilerini düzenlemek ve yürütmek olarak belirlenmiştir. Bu görevler yanında annelik ve ev hanımlığı da yükümlülükler arasındadır. Çalışmada tespit edilen örtmece sözlerden *orbacı, dişi galek, gaşşık dişmanı, küldöken, ev uşağı* (kötü adlandırmalar); *anaç-anaş, anaç yapılı, evdireği, baş yoldaşı* (güzel adlandırmalar) gibi kullanımlar kadının aile içerisindeki bu sorumluklarını belirtmektedir.

Aile kurumunun koruyuculuğu ve evin yükümlülükleri kadının üzerindedir. Kadının, evinin sorumlulukları yanında erkeğin soyunu devam ettiren ve çocukları yetiştiren bir kimliği de vardır. Çocukları yetiştirmesi, terbiye etmesi kadının taşıdığı annelik vasfının önemini ortaya koymaktadır. Kadının taşıdığı bu sorumluluklara bağlı olarak evlilik dışı bir cinsel birliktelik veya deneyim yaşaması, erkeğin himayesi dışına çıkması gibi durumlar toplum tarafından hoş karşılanmamakta ve böyle bir eylemde bulunan kadın toplumdan dışlanmaktadır. Anadolu Ağızları'nda kadının yüklendiği bu sorumluluğu dışına çıkan kişileri adlandırmak için *açık, delik-dellük, dibsiz, ayağı dışarı~ ayağı bozuk, alaşa, ayakcı karısı, dövdürgen, eteğine eğri, gızmuş* gibi örtmece sözlere (kötü adlandırmalar) başvurulmuştur. Bu ifadelerin aynı zamanda cinsiyetçi bir söylem ürünü olduğu söylenebilir.

Anadolu'da kadınlar ve kız çocukları ataerkil bir toplum içerisinde varlık göstermeye çalışırlar. Kadınlar kendilerini, baba evinde babasına, evlendiğinde ise kocasına tabi olma zorunluluğu içerisinde hissetmektedir. Bu boyun eğme ve itaat kadının kendi kişiliğini oluşturmasına fırsat tanımamaktadır. Kadınlar evlenene kadar yani baba evinde namusunu korumak zorundadır, çünkü baba evinden telli duvaklı bir şekilde çıkmak, baba ve ailesi için onur meselesidir. Kadının, kocasının evine girdikten sonra boşanması/eşinden ayrılması genellikle ailesi tarafından kabul edilmez. Çünkü kadının dul olması toplum nezdinde ahlaki anlamda olumsuz bir yaklaşımı da beraberinde getirecektir. Kadına yönelik bütün bu olumsuzluklara ve yasaklamalara rağmen kadının hep susması istenmiştir. Kadın her ne yaşarsa yaşasın susmak ve sabretmek zorundadır. Çünkü erkekler için kadının makbulü güzel ahlaklı (yani susan) olanıdır. Çalışmada *başıboş, duleksik, dullama~ dulapa, celep* gibi örtmece sözler (kötü adlandırmalar) evlilik birliğini yürütememiş kadınlara toplumun bakış açısını göstermektedir.

Evlilik birliği içerisinde erkeğin eşine karşı sevgi/saygı göstermemesi/gösterememesi, çocuğunu sevmemesi/sevememesi, aile yemeklerine katılmaması, eşinin ailesine karşı söz söyleyememesi gibi durumlar da kadın kimliğinin yok sayıldığını kanıtlamaktadır. "Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmemek" ifadesinde kadının sadece soyun devamlılığını sağlayan, ev işlerini yapan, sorgulamayan yani itaat eden, sürekli ahlaki anlamda terbiye edilmesi gereken bir varlıkmış gibi yansıtılmaktadır.

Türk kùltüründe kadın mitlerde iyilik ruhu ve hayat verici özelliğiyle karşımıza çıkan Umay'la kutsallaştırılmıştır. Ancak kùltürel ve dini etkilenmelere bağlı olarak kadınlara lanetli, kötü, felaketler getiren .. gibi birçok olumsuz vasıflar yüklenmiştir.

Çalışmada tabularla motive edilen örtmece ifadelerin Anadolu'da yaşayan insanların kadın algısını yansıttığı görülmektedir. Bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle birlikte tabuların zihinsel ve etik temelleri değişse de insanların düşünce dünyasında bu yasakların korunduğu söylenebilir. Çalışmada kullanılan dilsel verilerin büyük bir kısmının 1932-1960 yıllarında derlenen verilerle hazırlanan *Türkiye Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* temelli olması kadınlarla ilgili yasakların ve algının genellikle o dönemde olumsuz yönde olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu durumun günümüzle kıyaslandığında çok değişmediği hatta toplumdaki kadına yönelik şiddet olaylarına bakıldığında daha da olumsuz bir yöne evrildiği de rahatlıkla söylenebilir.

Kadın kavramı, bütün kültürlerde genellikle aynı şekilde algılanmakta ancak toplumların siyasi -sosyal – ahlaki yapısı, dini inançları, değerleri ve gelenekleri kadın kavramını yorumlama şekillerinde farklılaşmalara neden olmaktadır. Çalışmadaki dilsel verilerde genellikle kadınıla ilgili tabu konusu oluşturulan başlıklar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan örtmece sözler değerlendirilmeye alınmıştır. Dilsel veriler örtmece üst terimi altında güzel adlandırma ve kötü adlandırma başlıkları altında verilmiştir. Dilsel verilerde örtmece sözler yanında kadını aşağılayan, ötekileştiren argo ifadeler de yer verilmektedir. Çünkü bu argo ifadeler örtmece sözlerin oluşmasında rol oynayan etkili unsurlardandır. Çalışmada kadınlarla ilgili argo ifadeler ve kötü adlandırmalar aynı kategori içerisinde verilmiştir. Anadolu ağızlarında örtmece ifadelerin genellikle kötü adlandırma kategorisi içerisinde olduğu belirlenmiştir. Kötü adlandırmalarda *çorbacı, dişi galek, eli ayağı kısa, saçikesik, kanayaklı, hakıra, gaşşık düşmanı, küldöken, ev uşağı, başıboş, duleksik, celep, ağır ayaklı, açık, delik-dellük, anasının kızı, dibsiz* gibi dil unsurlarının kullanılırken; güzel adlandırmalarda ise *anaç~anaş, anaç yapılı, evdireği, baş yoldaşı, dudu* gibi dil unsurlarının kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anadolu ağızlarında kadınlarla ilgili tabular ve örtmecelerin kültürdilbilimsel incelenmesi sonucunda da kadınların sosyal, dini, siyasi ve ahlaki açıdan yasaklamalara maruz kaldığı ve kısıtlandığı belirlenmiştir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Allan, K. ve Burridge, K. (1988). Euphemism, dysphemism, and cross-varietal synonymy. *La Trobe Working Papers in Linguistics*. V.1 (1), p. 1-16.
- Alimjanova, G. M. (2016). *Karşılaştırma Kültürdilbilim. Dil-Kültür-İnsan*, (Çev. S. Uçar ve Ş. Aktay), Ankara: Gazi Kitabevi.
- Çabuk Çiftoğlu, A . (2015). Türkçede Örtmece Sözlerin Oluşum Yolları. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (5),136-160.
- Çağatay, S. (1963). Türkçede “Kadın” İçin Kullanılan Sözler . *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 10, 13-49.
- Çotuksöken, Y. ve Ziya Gökalp (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Erten, M. (1994). *Diyarbakır Ağzı: İnceleme, Metinler, Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Freud, S. (2004). *Totem and Taboo* (2nd ed.). Routledge.
- Güner, N. (2018). Türkçenin Kadınla İlgili Söz Varlığı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Haşimi, A. (2016). Kırkkale İli Ağızları (İnceleme-Metin-Sözlük). Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kırkkale: Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İmer, K., Kocaman, A. ve Özsoy, A. S. (2011). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Kalafat, Y. (2022). Kişioğlu'nun Er Kişi Kadın Kişi Yapılanmasında Alplığın Mistik Boyutu Aranabilir Mi?. Türk Dünyasında Alp Kadın Uluslararası Sempozyumu, Gazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi e-Bildiri Kitabı.
- Kasimoğlu, S. (2022). Türk Kültüründe Doğumla İlgili Tabular ve İşlevleri. *Folklor Akademi Dergisi*, 5 (2) , 483-495.
- Khairullina, R. K., Fatkullina, F. G., So, Q., & Lin, Z. (2020). Taboo As A Linguistic And Cultural Phenomenon. In & D. K. Bataev (Ed.), *Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism» Dedicated to the 80th Anniversary of Turkayev Hassan Vakhitovich*, vol 92. European Proceedings of Social and Behavioural Sciences (pp. 1969-1975). European Publisher. <https://doi.org/10.15405/epsbs.2020.10.05.259>.
- Kozan, O. (2012). Rus ve Türk Gazetelerindeki Haber Başlıklarının Kültürdilbilimsel Çözölmesi. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Leech, G. (1981). *Semantics: The Study of Meaning*. Penguin.
- Mutlu, H. K. (2008). Balıkesir İli Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hanife YAMAN

- Paşahoğlu, C. (2017). “A Comparative Linguoculturological Analysis: “Woman” Concept in Russian and Turkish Linguocultures (on the Basis of Russian and Turkish Languages)”, 4th International Symposium on Asian Languages and Literatures Proceedings (p.64-104). Aurangabad: Dr. Babasaheb Ambedkar Marathwada University Global Art Publications.
- Pılancı, H. (2002). Anadolu Ağzlarında Kadın İçin Kullanılan Sözcükler Üzerine Bir İnceleme. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 71-82.
- Rásonyi, L. (1963). Türklükte Kadın Adları. *TDAY-Belleten*, 63-87.
- Sağır, M. (1995). *Erzincan ve Yöresi Ağzları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Sharifian, F. (2017). Cultural Linguistics. *Ethnolinguistics*, 28, p. 33-61.
- TDK (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. (6 Cilt). Ankara: TDK Yayınları.
- Thomas, N. W. (1910–11b). ‘Taboo’, *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., 26, 337.
- Türkçe Sözlük*. (1998). Ankara: TDK Yayınları.
- Uçar, M. (2013). Anadolu Ağzlarında Kadının Söz Varlığına Dair Bir Tasnif Denemesi. *Turkish Studies*, 8 (9), 2465-2485.
- Uğurlu Sakallı, N. ve Akbaş, G. (2013). Namus Kültürlerinde “Namus” ve “Namus adına Kadına Şiddet”: Sosyal Psikolojik Açıklamalar, *Türk Psikoloji Yazıları*, 16 (32), 76-91.
- Wundt, W. (1906). *Mythus und Religion, Teil II* (Völkerpsychologie, Band II), Leipzig.
- Yıldız Altın, K. (2021). Kadın ve Şeytan: Güney Sibirya Sahası Türk Halk Anlatıları Üzerine Bir İnceleme. *Folklor/Edebiyat*, 129-146.

Extended Summary

The relationship between language and culture has given rise to the field of cultural linguistics, which studies language units containing elements of culture. Cultural linguistics is an interdisciplinary science that studies the cognitive structures that allow us to understand the inexpressible content of linguistic units and that we use to construct knowledge about trans linguistic phenomena. Taboos and euphemisms are linguistic phenomena that reflect the characteristics of a people's mythology, practices, psychology, lifestyle, religion, culture and worldview and need to be analyzed.

The concept of woman has been the subject of research for all cultures and disciplines (mythological, sociological, psychological, etc.). Women are mostly subjected to prohibitions in the society they live in and these prohibitions reveal taboos and euphemisms in the context of culture and language. Although there are changes in the way the concept of woman is perceived in Turkish culture, it is noticeable that women generally maintain their characteristics such as the protector of the family institution, the person who does housework and motherhood. In addition to these characteristics, the prohibitions on women's illnesses, pregnancies and physical characteristics in Anatolia show a more traditional attitude towards women.

In this study, by drawing a perspective on the place of women in Turkish culture, the concept of "woman", one of the linguistic taboos, will be discussed in the sample of Anatolian Dialects. Factors such as the way the concept of woman is handled in terms of prohibitions, the use of euphemisms related to women, the beliefs of the society about women, and the social and cultural structure will be examined. In addition, the characteristics of the taboos and euphemisms related to the concept of woman in Anatolian Dialects will be revealed.

The study was based on the *Derleme Sözlüğü* (Compilation Dictionary) and various dialect studies in Turkey. In the linguistic data obtained, it was determined that many issues related to women are considered taboo. These data were analyzed under the subheadings of "Nomenclatures Related to Women's Gender", "Nomenclatures Related to Women's Sexuality", "Positive Nomenclatures Related to Women", "Nomenclatures Related to Women's Pregnancy and Fertility", "Nomenclatures Related to Women's Marriage". Information about the origins of the identified linguistic data was also provided. A total of 72 linguistic elements were identified in the study. The origins of the identified linguistic elements are Turkish (50), Arabic (11), Persian (5), Greek (2), Armenian (2), Italian (1), French (1).

When taboos related to women are analyzed, one of the sexual taboo subjects is the menstrual period of women. Since women's menstruation (menstruation, menses) is a frightening situation for the society, women have been subjected to prohibitions on many issues related to their participation in social life. These prohibitions have also brought along the belief that women are dirty, unclean beings during these periods. The fact that the number of linguistic elements listed under the heading of women's sexuality in the study is higher than the other headings proves that negative names against women are more intense in language. In particular, labels such as "*ahlaksız kadın* (immoral woman), *kötü kadın* (bad woman)" were used to indicate the moral degeneration of women.

The marital status of women is also a taboo subject. In Anatolian dialects, the marital status of women is reflected in the expressions "widow, divorced woman". After a woman's marriage, if she has lost her husband, she is married off to one of her husband's brothers (levirate) to prevent her from leaving the family to which she has become a bride. This situation, which is morally difficult for both men and women, is caused by the idea that a woman should not return to her father's house after marriage under any circumstances. The fact that women or girls do not have the authority to speak and make decisions about their own lives is related to the fact that women are seen as a commodity. Because in Anatolia, women are married off by their families with financial expectations such as bride price/dairy money.

It is seen that women primarily assume the identities of mother and wife in society. Since these identities reveal the importance of women in society, it has been observed that there are generally positive names related to this identity in the language. In the study, the positive names for women that meet the meanings of "*hamarat* (crafty), *şefkatli* (compassionate), *merhametli* (merciful)" bear witness to this idea.

The Turkish woman, who appears in myths with the spirit of goodness and life-giving characteristic, was sanctified with Umay. In Turkish culture, which evolved from a matriarchal to a patriarchal structure, the perception of women, which was initially glorified, changed over time. It is possible to see the results of this change in linguistic data. Depending on cultural and religious influences, many negative attributes such as "*lanetli* (cursed), *kötü* (evil), *felaketler getiren* (bringing disasters)" have been attributed to women.

Hanife YAMAN

As a result of the cultural linguistic analysis of taboos and euphemisms related to women in Anatolian dialects; it has been determined that women are subjected to social, religious, political and moral prohibitions and restrictions. It has been determined that the main duty of women is to organize and carry out family relations. In addition to these, motherhood and homemaking are also among the obligations of women.

The concept of woman is generally perceived in the same way in all cultures, but the political, social, moral structure, religious beliefs, values and traditions of societies cause differences in the way they interpret the concept of woman.



Atıf (cite): Aygül Özdoğan, Melek (2022). Dilbilimsel yapısalcılıktan yapısal antropolojiye: Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 107-117.

Dilbilimsel Yapısalcılıktan Yapısal Antropolojiye: Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss

Melek AYGÜL ÖZDOĞAN¹

Dilbilimsel Yapısalcılıktan Yapısal Antropolojiye:
Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss

From Linguistic Structuralism to Structural Anthropology:
Ferdinand de Saussure and Claude Lévi-Strauss

Özet

Dilsel ve toplumsal öğelerin bir yapı içerisinde ve bu yapıyı oluşturan unsurlar arasındaki ilişki yoluyla anlam kazandığı varsayımına sahip olan yapısalcılık teorisi, dilbilimden antropolojiye uzanan geniş bir skalayı içerisinde barındırır. Buradan hareketle bu çalışma, yapısalcılığın görünürlük kazandığı ilk alan olan dilbilim alanındaki yapısalci vurguların Saussure üzerinden bir çözümlenmesini içermektedir. Bununla birlikte bu çalışmada Lévi-Strauss'un düşüncelerinde ön plana çıkan yapısal antropolojik çözümlenmeler ele alınmakta ve Saussure'un bunlar üzerindeki etkisine odaklanılmaktadır. Çalışmanın amacı, yapının belirleyici rolünü Saussure ve Strauss'un düşünceleri ekseninde ortaya koymaktır.

Abstract

The theory of structuralism which postulates the linguistic and social elements become meaningful within a structure and through the relation among the factors forming this structure consists of a wide scale from the linguistics to the anthropology. In this respect, this study scrutinizes the analysis of structural points in the linguistics in which the structuralism occurs first through Saussure. Additionally, the study focuses on the analysis of structural anthropology that comes to the fore on the thoughts of Lévi-Strauss and mentions the effect of Saussure on these. This study aims at revealing the determining role of structure in the frame of thoughts of Saussure and Strauss.

Anahtar Sözcükler: Yapısalcılık, Dilbilim, Antropoloji, Saussure, Strauss

Key Words: Structuralism, Linguistics, Antopology, Saussure, Strauss

Makale Türü: Araştırma

Paper Type: Research

1. Giriş

20. yüzyıl kıta felsefesinin önemli bir noktasında konumlanan yapısalcılık teorisi (*structuralism*) ortaya çıktığı tarihten itibaren dil, kültür, psikanaliz, antropoloji, sosyoloji, matematik gibi çeşitli alanlarda etkisini göstermiştir. Bu yeni yaklaşım biçiminin ortaya çıkmasında fitilin ateşleyicisi olarak dilbilim alanı önemli bir başlangıç noktasıdır. Dilbilimsel yapısalcılık denildiğinde akla gelen ilk isim, İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure'dür. Saussure'un ölümünden sonra öğrencilerinin ders notlarını derlemeleri yoluyla oluşturdukları özgün adı *Cours de Linguistique Generale* olan ve Türkçeye *Genel Dilbilim Dersleri* olarak çevrilen eserinde

¹ Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-posta: melekaygul@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5571-0788

yer alan düşüncelerinin yapısalcılığın önemli ilham kaynağı olduğu kabul edilir. Esasen Saussure derslerinde “yapı” kavramına hiç yer vermese de onun sıklıkla kullandığı “dizge” (sistem) kavramı, yapısalcılığın esas vurgusu olan yapı kavramı ile anlam bakımından paralellik gösterir.

Genel olarak anlamın tek tek olgular üzerinden değil de olgular arasındaki ilişkiler yoluyla ortaya çıktığını savunan yapısalcılıkta; anlamın verili, tözsel olmadığı, bir yapı içerisinde ve ilişkisellikte uzlaşma sonucu inşa edildiğine dair vurgular mevcuttur. Yani anlam, ortaya çıkacağı bir ilişkiler ağını, bir yapıyı gereksinir. Dolayısıyla yapıyı oluşturan birimler kendi başlarına anlamdan yoksundurlar. Anlam, dâhil olunan yapı ve bu yapı içindeki ilişkilerden ortaya çıkar (Moran, 2002: 186). Böylesi bir sitem içerisinde anlam, ilk olarak dilsel yapı içinde kendini ortaya koyar. Anlamın ve kavramların dile olan zorunlu bağımlılığı yani dilden önce mevcudiyetlerinin olmayışı ve dille birlikte ortaya çıkışı iddiası klasik felsefenin anlam ve dili ele alış paradigmasından bir kopuşu gösterir. İzlerini Antik Yunan’a kadar sürebileceğimiz dil teorilerinin temel varsayımı; dil ve bununla birlikte kavramın, insanların dünyadaki nesnelere ve şeyleri adlandırmalarına ve etiketlemelerine imkân veren bir olgu, bir araç olmasıydı (Cevizci, 2011: 1227). Bu anlayış çerçevesinde dil, dünyayı yansıtan bir unsur olarak görülür. Bunun temellendiği kavrayış ise bir nesne ile ona verilen ad arasında tözsel bir bağlantının olduğudur. Klasik felsefenin genel kabulü; anlamın verili olduğu, dilden önce var olduğu, dilin de bunu tanımlayan bir yapı olduğuydu. Saussure ile başlayan süreçte ise dil, dünyayı yansıtmaktan ziyade onu kuran bir olgu olarak ele alınmış; birey, toplumsal uzlaşma sonucu oluşturulmuş bir dilsel sistemin içine doğduğu için anlam da düşünce de dil ile kurulan, varlıklarını dile borçlu olan yapılar olarak anlaşılmıştır.

Saussure’ün dil bilimsel çalışmalarıyla başlayan yapısalcı yöntemini, kültür antropoloğu Lévi-Strauss, kültürel antropolojik çalışmalarına uyarlamış ve kültürde anlamı meydana getiren yapıları incelemiştir. O, Saussure’ün dil bilimsel alanda izlediği yolu sosyal görüngüler alanında takip etmiştir ve bu görüngülerin de dile benzer bir yapıya sahip sistemler olduğu inancına sahiptir. Bu anlamda Strauss, akrabalık ilişkileri ve mitler üzerinden yapısalcı bir analiz yapmıştır. Bu çalışmada ilk olarak yapısalcılık akımına ilham kaynağı olan Saussure’ün dilsel anlamda yapıyı nasıl ele aldığı ve çözümlediği açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci olarak Lévi-Strauss’un yapısalcı düşüncelerine yer verilmiş ve son olarak Strauss üzerinde Saussure’ün etkileri çözümlenmeye çalışılmıştır.

2. Saussure ve Dilbilimsel Yapısalcılık

Yirminci yüzyıl dil biliminin, İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure’ün *Genel Dilbilim Dersleri* isimli eseri ile başlayıp geliştiği kabul edilir. Bu dönemde dilbilim, dili yeniden tanımlamak, dilin geçekliğini tanımak ve dil alanını sistematik bir bilim dalı hâline getirmek gibi amaçlara sahiptir. Bu amaçlar doğrultusunda Saussure, dili her şeyden önce bir sistem/dizge olarak tanımlamıştır (Saussure, 1998: 45). Ona göre dil, şimdi ve burada doğrudan dilin kendisine odaklanarak bulunduğu sistemin, yapının içerisinde ele alınmayı gerektirir. Bu da tarihsel gelişimin ele alınıp incelenmesi demek olan evrimsel bağlamdan sıyrılmakla müm-

kün olur. Şimdi ve burada olan dil, kendi içinde bir bütünlük olarak anlamı üretir. Anlamı üreten dilin kendisidir yani anlam, dile içkindir. Dolayısıyla dildeki hiçbir anlam dışarıdan değildir. Bu anlayış aynı yüzyılın felsefi geleneği olan mantıksal atomculuğun temsilcisi Russell'ın anlayışının tersidir. Dilin atomik ögesi olarak cümleyi gören Russell'a göre bir önermenin anlamı, dışarıdaki karşılık geldiği olgu ile karşılanır. Örneğin "Sokrates hayatta değildir" önermesi nesnel bir gerçekliğe tekabül eder ve doğrudur ancak "Sokrates hayattadır" önermesi dünyadaki olgusal gerçekliğe uygun düşmediği için yanlıştır (Russell, 2010: 44-45). Bu anlayışa göre, Fransız dil bilimci Emile Benveniste'in de belirttiği gibi "*Dil ile gerçeklik arasında tam bir uyum vardır: gösterge gerçekliği kaplar ve ona egemendir, dahası gösterge gerçekliğinin kendisidir.*" (Benveniste, 1995: 77) düşüncesi hâkimdir ve bu düşünce içerisinde her sözcük bir gerçekliğe karşılık gelir. Wittgenstein'in erken dönem düşüncesi de benzer şekilde bir şeyin anlamlı olmasını, onun olgusal karşılığının oluşuna dayandırır. Dil ve dünya arasındaki uygunluğu da "*Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler.*" (Wittgenstein, 2013:133) şeklinde ifade eder. Böylece Wittgenstein da erken dönem düşüncesi içerisinde dile, olgusal dünyanın dışında bir varlık alanı tanımamıştır. Buna göre dil, gerçekliğin aynasıdır ve temsilcisidir. Dilin gerçekliği işaret eden bir sistem olarak algılanmasının aksine Saussure, dilde anlamın kendi içerisinde olduğunu ve anlamın dışarıda aranmaması gerekliliğini işaret eder. Örneğin; "Bugün hava güneşli" gibi bir cümleyi anlamlı yapan şey, Saussure'e göre Russel ve Wittgenstein'in aksine onun dışarıdaki gerçekliğe denk gelmesinden ziyade, yapı itibarıyla uyumlu, anlamlı olmasıdır. Hava güneşli olmasa da bu cümle anlamlıdır. Saussure'ün bu anlamlandırma sisteminin yapısı ve çözümlenmesine yönelik yaptığı çalışmalar, anlamın yapı içerisinde oluştuğuna dair görüşleri yapısalcılığı etkileyen önemli düşüncelerdir.

Saussure, dilbilimsel çalışmaların tarihsel olarak üç evreden geçtiğini ifade eder. İlki, Eski Yunanlıların "dil bilgisi" adı altında yaptığı ve Fransızların da devam ettirdiği dili inceleyen ve doğru biçimleri, yanlış biçimlerden ayıran kurallar koyucu evredir. Saussure bu evreyi, dar ve kuralcı olarak nitelendirir. İkinci evre, 18. yüzyılın sonlarına doğru Friedrich August Wolf'un başlattığı ve günümüzde de devam eden bir akım olarak betikbilimin² ortaya çıktığı dönemdir. Betikbilim, dilin yanı sıra tarihsel yazılı metinleri, mektupları, kitapları, töreleri, kurumları açıklayıp yorumlamaya çalışır. Ayrıca betikbilim, dil sorunlarını ve farklı çağların betiklerini karşılaştırarak yazarın dilini belirler ya da ele aldığı eski dildeki bir yazıtı çözümlenip açıklamaya çalışır. Bu çalışmalar Saussure'e göre tarihsel dil bilimi oluşturur. Saussure betikbilimi, yazılı dile olan bağlılığından dolayı yaşayan dili göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirir. Diller arasında karşılaştırma yapılabileceğinin anlaşılmasıyla dilsel araştırmaların üçüncü evresi olan "karşılaştırmalı dil bilgisi" doğmuştur. Sanskritçe ile diğer diller (Germence, Yunanca, Latince) arasındaki devşirmeyi aşan benzerliklerin fark edilmesiyle, bu diller arasında akrabalık denilebilecek ilişkilerin incelenmesiyle başlayan karşılaştırmalı dilbilimde, bir dili başka bir

² Betikbilim (Filoloji); bir dilin ya da dillerin yapısı, tarihsel gelişimi ve ilişkilerini ele alan bilim dalı. <https://www.lexico.com/definicion/philology> Erişim Tarihi: 10.08.2022 Saat:14.00

dille açıklama ve aydınlatma girişimi mevcuttur. Ancak Saussure, bu okulun da gerçek dilbilimi kuramadığını çünkü ele aldığı konunun yani dilin öz niteliğini meydana çıkarmakla ilgilenmediğini ileri sürerek eleştirir. Diller arasında karşılaştırma yapmak, onlar arasındaki ilişkiyi ve benzerliği bulmak Saussure için dil olayının değişik yönlerinden yalnızca biridir ve bu karşılaştırma geçmişteki olguları yeniden ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramaz (Saussure, 1998: 28-31). Saussure dilbiliminin inceleme alanının, dilin gramer yapısı ya da dilin tarihi olmadığını belirterek şimdi ve burada olan dilin kendisine yönelmek gerektiğini belirtir.

19.yüzyılın son çeyreği ile birlikte Yeni Dilbilgiciler Okulu kurulmuş ve bu okulun önde gelen bilginleri, karşılaştırma yapmak suretiyle ulaşılan tüm verileri, tarihsel bir perspektifle ele alıp, olguları doğal düzenleri içinde birbirine bağlamışlardır. Böylece dil, kendi başına gelişme gösteren bir varlık değil, dilsel toplulukların oluşturduğu ortak bilincin bir ürünü olarak ele alınmıştır (Saussure, 1998: 32). Dilin karşılaştırma ya da tarihsel olarak incelenmesi düşüncesine olan mesafesine rağmen onun, toplumsal uzlaşımın ürünü olduğuna dair vurgudan dolayı Saussure, bu okulun dilbilime önemli katkıları olduğunu ifade eder.

Saussure, dilbilimsel çalışmalarına dilin ne'liğini ve doğasını açıklamayla başlar ve bunu yaparken ayrımlar ve karşıtlıklar üzerinden hareket eder. Bir göstergenin anlamı, ayrımlıklar ve karşıtlıklardan meydana gelir. Dolayısıyla bir göstergeyi anlamlı yapan şey, kendisiyle özdeşliği ve başkasından farkıdır. Saussure'e göre, dilbilimsel konularda ele alınan olguların birbirine karşı iki yüzü vardır, bunlar birbirlerinin değerini belirler.

3. Dil ve Söz

İkili karşıtlıkların ilk örneği olarak Saussure'ün dil (*langue*) ve söz (*parole*) arasında yaptığı ayrımı ele alabiliriz. Anlamın ayrımlar, farklar üzerinden ortaya çıktığı varsayımını hatırlayacak olursak dili tanımlamak için onun sözden farkını ortaya koymak önemlidir. Saussure için; “*Dili sözden ayırmak demek: 1. Toplumsal olguyu bireysel olgudan 2. Temel olguyu ikincil, az çok da rastlantısal nitelikli olgudan ayırmak demektir.*” (Saussure, 1998: 43). Dil bir sözleşme, bir uzlaşımın ürünüdür ve bu anlamda toplumsaldır. Bir sözleşme ve uzlaşım ürünü olmasından dolayı bireyin dili kendi kendine yaratması ve değiştirmesinden bahsedilemez. Dolayısıyla bireyin iradesini aşan bir yapısı vardır. Bu açıdan dil, bireye özgürlük alanı tanımaz denilebilir. Söz ise bireyde görüme gelir ve bireysel istencin ürünüdür. Konuşan kişinin tasarrufundadır ve bireyin egemenliği altındadır. Tarihsel olarak bakıldığında söz dilden daha önce ortaya çıkmış olsa da anlaşılabilirliği bakımından dil varlığı zaruridir. Aynı şekilde dilin yer edinebilmesi için de sözün varlığı bir zarurettir. Yani dil ve söz karşılıklı olarak birbirini gereksinirler. Dil, sözün hem aracı hem de ürünüdür (Saussure, 1998: 50).

Dil ve insan arasında da karşılıklı bir bağımlılık vardır. Çünkü dilin kurucusu insandır. Dil insana bağlı olarak kendini gerçekleştirirken insan da dil aracılığıyla kendini gerçekleştirir. Saussure bunu: “*Dil yetisi bir olgudur; insanda bulunan bir yetinin işletilmesi icrasdır (exercice). Dil, bu olgunun bir bireyler topluluğunda ve belli bir çağda aldığı uyumlu (concordant) biçimlerinin tümüdür.*” (Saussure, 2014: 133) şeklinde ifade eder.

Dil, söz vasıtasıyla kendini ortaya koyar ve gerçekleştirir. Dolayısıyla dil bireyde potansiyel hâle bulunan yetiyken söz, bu yetinin aktüel hâle gelmesidir. Bu anlamda söz, dilin eyleme geçmiş, kendini gerçekleştirmiş hâlidir diyebiliriz.

4. Gösteren ve Gösterilen

Saussure'un dili, kavramlar belirten bir göstergeler dizgesi olarak (Saussure, 1998:45) tanımlamasıyla birlikte göstergebilim alanına girilmiş olur. Göstergebilim, göstergelerin neler olduğunu ve hangi yasalara bağlı olduğunu açıklayan (Saussure, 1998: 46) ve göstergelerin toplum yaşamı içindeki konumunu inceleyen bilim dalıdır. Gösterge, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin ürünüdür. Gösteren, işitsel bir imgedir. Gösterilen ise bunun işaret ettiği kavramdır. Örneğin "ağaç" denildiğinde ağızdan çıkan ses, işitim imgesi gösterendir. Bu sesin işaret ettiği "ağaç" kavramı da gösterilendir (Yücel, 2005:29). Kavram ve işitim imgesi birleşerek gösterge'yi oluştururlar. Burada gösterilenin bir nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımı olduğunu belirtmek gerekir.

Saussure'e göre gösterenin gösterilenle birleşmesiyle kurulan bağ nedensizdir (Saussure, 1998: 111). Yani bunlar arasında zorunlu bir ilişkiden değil, olumsal bir ilişkiden söz edebiliriz. Saussure'e göre bu durumun en iyi örneğini, dünya üzerindeki dillerin fazlalığı verir. "Masa" gösterilenini karşılayan gösteren, dillere göre farklılık gösterir. Örneğin İngilizcede "table" bu anlamı verirken Almancada aynı anlamı "tabelle" göstereni verir. Dolayısıyla isimlendirme yapılırken nesnenin özüne dair bir isimlendirme değil, toplumsal uzlaşımın elde edilen keyfi bir isimlendirme yapılır. Uzlaşımın elde edildiği için de bireyin iradesini aşan bir yapıya sahiptir. Bir dil göstergesi, dilsel bir toplulukta uzlaşım sonucu yerleştikten sonra bireyin onun üzerinde herhangi bir değişiklik yapma hakkı yoktur. Artık zorunlu olarak benimsemiştir. Dolayısıyla birey açısından bu, zorunlu bir seçimdir.

Dilde sürekliliği sağlayan şey zamandır. Dilsel ifadeler kuşaktan kuşağa aktararak süreklilik kazanır. Ancak Saussure'e göre zaman, bir yandan dilde sürekliliği sağlarken diğer yandan da dil göstergelerini değiştirir. Bunu Saussure şu şekilde ifade eder; "*Bazen daha hızlı, bazen daha yavaş. Bir bakıma gösterenin değişmez olduğu da söylenebilir, değişebilir olduğu da.*" (Saussure, 1998: 120). Bu görüşleri yukarıda bahsedilen görüşleriyle çelişik gibi görünse de, Saussure'un dilin kısa vadede ve bireyler tarafından değiştirilemeyeceği ancak uzun vadede toplumlar tarafından değiştirilebilir olduğu düşüncesi bu çelişikiyi ortadan kaldırmaktadır.

Özetle bir gösterenin nedensizliği, dilin özerkliği anlamına gelir. Bu doğrultuda Berna Moran'ın da ifade ettiği gibi dil, gerçeklik ve hakikati yansıtan bir şey olmaktan çok gerçekliği kuran bir şeydir. Gerçeklik dili değil, dil gerçekliği meydana getirir. Sözcüklerin anlamını nesne değil, dil belirler (Moran, 2002: 189). Dolayısıyla nesnede verili bir anlam yoktur, nesne bir uzlaşma sonucu o adı almıştır ve bulunduğu yapı içerisinde anlam kazanmıştır. Yani anlam, dilin içinde gerçekleşir. Böylece dil gerçeklikten bağımsızlaşır. Önemli olan dil içerisindeki yapısal ilişkilerdir.

5. Artsüremlilik / Artzamanlılık (Diachronic) ve Eşsüremlilik / Eşzamanlılık (Synchronic)

Saussure'ün dilin evrimsel ve dural yönü arasında yaptığı ayrım ikili karşıtlıkların diğer bir örneğini oluşturur. Dilin evrimsel yönü için artsüremlilik, dural yönü için eşsüremlilik terimlerini kullanır. Artsürem dilin evrimsel aşamalarını incelerken eşsürem bir dil durumunu inceler (Saussure, 1998: 129). Saussure'e göre dil ancak belli bir durum göz önünde bulundurularak betimlenebilir. Dil olgularını inceleyen bir dil bilimci, onu meydana getiren şeyleri ve artsüremi göz ardı etmelidir. Ona göre, tarihsel boyutu işin içine katmak konuşan kişinin düşüncelerini bulandırmaktan başka bir işe yaramaz (Saussure, 1998: 129). Eşsüremlilik; anlaktır, şimdidedir ve odak noktası tarihsellikten ziyade yaşayan dil, konuşan bireydir. Dil, Saussure'e göre eşsüremlilik sayesinde bir bütünlük oluşturur. Artsüremlilik bakış açısı dilin kendisine odaklanmaz, daha çok onu değiştiren, eviren olaylar dizisine odaklanır. Artsüremlilik dilin tarih içerisinde bazı kullanımlarının ortadan kalkmasıyla, bazı sözcüklerin dile girmesiyle geçirdiği değişimi gösterir. Ancak bu değişime rağmen yapı değişmeden kalır. Eşsüremlilik değişmezliğin, kalıcılığın olduğu düzeydir. Saussure dili, tüm bölümleriyle eşsüremlilik bakımından incelenen ve incelenmesi gereken bir dizge olarak ele alır.

Eşsüremlilik dilbilim, bir arada bulunan aynı toplumsal bilincin bağlamında olguları değerlendirirken artsüremlilik dil bilim toplumsal bilinçten uzak, tarihsel olguların bağlantılarını inceler. Bu da Saussure'ün çalışmalarının odak noktasının dilsel evrim yerine dilin iç gerçekliğine yönelmesine sebep olmuştur. Bu yönetsel tutum, yapısalcılığın temelini oluşturmuştur (Vardar, 1998: 7).

6. Lévi-Strauss ve Yapısalcılık

Yapısalcı yaklaşım temelde, toplumsal gerçekliğin çeşitliliği ve değişen görünüşlerin arkasında yatan temel yapıların olduğu iddiasına sahiptir. Saussure'ün yapısal dil bilimi ve dili, anlamlar üreten seslerin birleşimini sağlayan temel kural olarak tanımlaması, bu düşünceyi etkilemiştir (Marshall, 1999: 808). Lévi-Strauss da bu temel yapıların ya da kuralların dünyayı algılayış biçimimizi belirlediğini düşünür. Strauss yapısalcılığı, "...değişmez olanı veya yüzeysindeki farklılıklar arasındaki değişmez unsurları araştırır" (Strauss, 2013: 42) bir yaklaşım olarak tanımlar. Onun amacı, çeşitlilikler altındaki değişmez unsurları anlamaya çalışmaktır.

Bilimin indirgemeci ve yapısalcı olarak iki ayrı işleyiş tarzına sahip olduğunu iddia eden Strauss'a göre kompleks fenomenleri daha basit fenomenlere indirgeyerek açıklama girişimi indirgemeci yöntemin işleyiş tarzıdır. Ancak bazı fenomenler daha basit fenomenlere indirgenemeyecek kadar komplekstir. Böylesi bir durumda bu fenomenleri açıklamak için bunlar arasındaki ilişkilere ve nasıl bir orijinal sistem oluşturduklarına bakmak gerekir ki bu yapısalcılığın işleyiş şeklidir (Strauss, 2013: 43). Bu anlamda Strauss ilk olarak, dünyada anlamsız ve nedensiz görünen çok çeşitli evlilik kurallarının mevcut olmasının dikkatini çektiğini ve bu kuralların ve çeşitliliğin ardında yatan düzeni aramaya yöneldiğini ifade eder. Böylece Strauss, akrabalık sistemleri ve evlilik kuralları üzerinde çalışmaya girmiş olur. Strauss, bu çalışmalarını

nın ardından mitoloji alanında çalışmalar yapmaya başlar. Onu mitoloji çalışmalarına sürükleyen şey, mitolojilerin de tıpkı evlilik kuralları gibi anlamsız, nedensiz ve saçma görünmelerine rağmen, dünyanın her yerinde benzer anlatılara rastlandığını görmesi olmuştur. Görünüştteki düzensizliğin ardındaki düzeni aramaya çalışan Strauss için, düzen olmadan anlamı kavramak imkânsızdır (Strauss, 2013: 44-45). Strauss'a göre gerek akrabalık ilişkileri gerek mitsel anlatılar gerekse bunları da kapsayan kültürel farklılıklara rağmen insan zihni her yerde bir ve aynı özellikler gösterir. Dolayısıyla bu çeşitlilikler temel yapı itibarıyla evrenselidir.

7. Akrabalık İlişkileri

Akrabalık ilişkilerinin kadının mübadelesi üzerinden başladığını savunan Strauss'a göre, Saussure'un anlamın ikili karşıtlıklar üzerinden kurulduğu düşüncesine paralel bir şekilde kadının alınması ve kadının verilmesi şeklinde oluşan karşıt ilişki, akrabalığın başladığı yerdir. Bu karşılıklı alışveriş, kişilerin akrabalık sistemlerinde yerlerini belirleyen ve onları tanımlayan sistemin başlangıç noktasıdır. Akrabalık terminolojisinin (anne, baba, eş, kız kardeş, dayı...) oluşturulmasıyla birlikte evlenilebilir ve evlenilebilir olmayan şeklinde yeni bir ikili karşıtlık alanı ve anlam alanı açılır. Sosyologlar akrabalık ilişkilerini dil bilimcilere benzer bir tutumla ele alırlar. Strauss, akrabalık sisteminin bir dil gibi olduğunu ifade eder (Strauss, 2012: 82). Nasıl ki dil bilimde sesbirimler bir yapı içerisinde anlamı belirtiyorsa akrabalık ifadeleri de anlam oluşturan ifadelerdir (Strauss, 2012: 61).

Saussure'un anlam dilin içinde ve ilişkisellikte ortaya çıkar, dışarıdan verilmez düşüncesine benzer şekilde akrabalık ilişkileri de, grup üyelerinin statülerinin anlamını ortaya çıkarır. Akrabalık ilişkileri bir dil gibi bireyler arasındaki iletişim şeklini oluşturur. Nasıl ki yapısal dilbilimde tek tek dilsel öğelere değil, bu öğeler arasında anlamı oluşturan ilişkiye, yapıya odaklanmak gerektiği iddia ediliyorsa, Strauss da toplumdaki öğelerin bu yapı ve ilişkisellikte anlamının ortaya çıkacağını iddia eder. Bunu Eriksen ve Nielsen şu şekilde ifade eder: "... *bir akrabalık sistemi, bir anlam sistemidir ve bu nedenle de konumlar (statüler) değil, ilişkileri içerir. Bir baba kendinde baba değildir, ancak çocuğuyla ilişki içinde babadır.*" (Eriksen, Nielsen, 2016: 162). Bu ifadeler anlamın tözsel bir durum olmaktan ziyade yapısal bir sistemde ortaya çıktığını gösterir niteliktedir.

Strauss'a göre akrabalığın anlam ve ilişkiler sistemi olduğunu ifade etmiştik. Bu sistem içerisinde kişi, evleneceği kişiyi seçim yaparak belirleme hakkına sahipken, anne-babasını ya da çocuğunu seçimle belirleyemez. Bununla birlikte ebeveyn çocuğuyla da evlenemez çünkü aralarında doğal kan bağı vardır. Dolayısıyla akrabalık ilişkileri sistemi evlenilebilir olan ve evlenilebilir olmayı da belirler (Eriksen, Nielsen 2016: 163). Bu anlamda akrabalık ilişkilerinin en temel özelliği, enest ilişki yaşağını ortaya çıkarmasıdır. Bu doğrultuda Strauss, enest tabusunu ele almıştır. Enest ilişki, evlenilebilir olmayan grup üyelerinin ilişkisini tanımlar. Bu ilişki, fizyolojik olarak mümkünken kültürel ve ahlaki olarak mümkün değildir. Örneğin kız kardeş ve erkek kardeş arasındaki cinsel ilişki enest ilişkidir (Strauss, 2012: 318). Enest yaşağına göre bir erkek, evlenemeyeceği bir kadına el sürmeyerek onun başka bir erkekle ilişki

kurmasına olanak tanır. Farklı toplumlarda farklı akrabalık ilişkileri ve bu bağlamda encest ilişkisi yasaklama ve onaylama dereceleri farklılık gösterse de temelde buna dair değişmeyen bir “tutumlar dizgesi” vardır (Yücel, 1994: 14). Encest ilişki yasağı, Strauss’un çeşitliliğin ardındaki tekliği bulma amacının akrabalık ilişkilerinde vuku bulmasıdır.

8. Mitler

Strauss, akrabalık ilişkilerinin yapısal analizini yaptıktan sonra yönünü mitlere çevirir. Ona göre mitlerin araştırılması, insan zihninin temel işleyişini incelemek için kültürün kullandığı bir projenin parçasıdır. Mitler, kültürel farklılıkların ortaya çıkardığı ürünlerdir. Bir toplumun yapısı ve toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak da okunabilir (Strauss, 2012: 299). Strauss’a göre mitler, bir toplumun ataları tarafından sonraki kuşaklara aktarılmış, bilinçdışı aile toplumsal söylemlerdir.

Doğa ve insan arasındaki karşıtlığın bir ürünü olarak mitler, gündelik hayatta çözülemeyen şeyleri, çözme girişimidir. Bu anlamda sembolik bir dil oluşturur. Dilin birtakım birimleri vardır; sesbirim (*fonem*), biçimbirim (*morfem*) ile anlambirim (*semantem*) (Strauss, 2012: 304). Aynı şekilde mitlerde de “mitem” adı verilen en küçük birim mevcuttur. Nasıl ki dilbilimsel birimler tek başlarına anlamdan yoksunsa mitemler de tek başına bir anlam içermezler, onların anlamları ilişkisellikte ortaya çıkar (Ricoeur, 2007:108).

Strauss mitleri eşsüremler bir tutumla inceler. Mitlerin farklı toplumlarda farklı görünümlere sahip olmasına rağmen birtakım ortak yönelimler üzerinde kurulduklarını düşünerek hepsinin dayandığı temel, evrensel bir yapı olduğunu ifade eder. Bunlar evrensel, müşterek kodlardır ve bu temel yapı değişmez. Görünüştaki bu çeşitliliğin, kaosun ardında bir düzen bulunmaktadır ve Strauss’a göre düzen olmadan anlamın kavranılması da mümkün değildir (Strauss, 2013:45).

9. Sonuç

Saussure’un, Strauss’un düşünceleri üzerindeki etkisi göz ardı edilemez. Strauss bu etkiyi açıklayıcı bir biçimde, dilsel yapı ve sosyal yapının türdeş ifadeleri arasında bir bağlantı, ilişki bulunduğu şeklinde ifade eder (Yücel, 2005: 70). Saussure’e göre dil, bir göstergeler sistemidir ve anlam da bir yapı içerisinde ortaya çıkar. Strauss da akrabalık yapısını bir göstergeler sistemi olarak ele almış ve her bir rolün de bu yapı içerisinde anlam kazandığını ifade etmiştir. Ancak bu, toplumu dil ile özdeşleştirmek anlamına gelmez. Toplumsal olguların, dilsel olgularla benzer yapıya bağlanmasıyla birlikte Strauss, dilbilimin yönteminden yararlanarak toplum çözümlemesi yapmıştır. O, toplumu ve kültürü bir sistem olarak incelemekle birlikte bu sistemi oluşturan öğeler arasında bulunan yapısal ilişkileri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Saussure’un dil ve söz arasında yaptığı ayırım toplumbilimde, olay ve yapı ayırımı şeklinde vuku bulmuştur. Strauss’ta olay ve yapı arasındaki karşıtlığın açıklanışı somut biçimde kadın alıp verme ile oluşan akrabalık yapılarına geçişte karşımıza çıkar (Barthes, 1993: 31). Saussure’un temel varsayımlarından olan değer ve anlamın ikili karşıtlıklar üzerinden oluştuğu varsayımı Lévi-Strauss’un akraba-akrabadışı gibi yapısal analizlerini bu karşıtlık üzerinden yapmasına etki

etmiştir ve temelini de ikili karşıtlık olarak kadın alıp, kadın verme durumu oluşturur. Benzer şekilde mitoloji de temelini dilden alır. Strauss'a göre, mitoloji, dile içkin iki temel öge olan ses ve anlam ögelerinden anlamı ortaya çıkaran etmendir (Strauss, 2013: 85). Dolayısıyla ona göre, mitler de dil gibi yapılanmışlardır.

Gerek Saussure gerekse Strauss için yapı, toplumsal uzlaşımaya dayalı ve toplum içinde ortaya çıkan bir karaktere sahiptir. Anlamın ortaya çıktığı yer de ilişkiselliği barındıran yapıdır. İlişkisellik ifadesi, doğrudan çoğulluğa denk düşmektedir. Yani anlam, çoğulluk içerisinde ve uzlaşım sonucu kurulur. Bu bakımdan bireyi aşar.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

ıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel Serüven*, (ev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Benveniste, E. (1995). *Genel Dilbilim Sorunları*, (ev. Erdim Öztokat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Eriksen, T. H, Nielsen, F. S. (2016). *Antropoloji Tarihi*, (ev. Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (ev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Moran, B. (2002). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ricoeur, P. (2007). *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (ev. Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Russell, B. (2010). *The Philosophy of Logical Atomism*, London ve New York: Routledge Classics.

- Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çev. Berke Vardar). İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Saussure, F. (2014). *Genel Dilbilim Yazıları*, (Çev. Savaş Kılıç). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Strauss C.L. (2013). *Mit ve Anlam*, (Çev: Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Strauss, C.L. (2012). *Yapısal Antropoloji*, (Çev: Adnan Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi.
- Vardar, B. (1998). *Ferdinand De Saussure ve "Genel Dilbilim Dersleri"* (Sunuş) Genel Dilbilim Dersleri içinde. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. Oruç Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yücel, T. (1994). *Claude Lévi- Strauss ve Yaban Düşünce*. Yaban Düşünce içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yücel, T. (2005). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- <https://www.lexico.com/definition/philology>

Extended Summary

Positioned at an important point in 20th century continental philosophy, structuralism has been influential in various fields such as language, culture, psychoanalysis, anthropology, sociology and mathematics since its emergence. Linguistics is an important starting point for the emergence of this new approach. The first name that comes to mind when linguistic structuralism is mentioned is the Swiss linguist Ferdinand de Saussure. Saussure's ideas in his "*Course in General Linguistics*" are an important source of inspiration for structuralism. In structuralism, which generally argues that meaning emerges through relations, there is an emphasis on the fact that meaning is constructed within a structure and as a result of consensus within a relationship. Saussure explained language as a phenomenon that constructs the world rather than reflecting it; since the individual is born into a linguistic system created as a result of social consensus, meaning and thought are understood as structures created by language and owe their existence to language.

In Saussure's thought, language requires to be dealt with in the system and structure in which it is located by focusing directly on the language itself here and now. This is possible only by getting rid of the evolutionary context, which means analyzing historical development. Language, which is here and now, produces meaning as a unity in itself. It is language itself that produces meaning, that is, meaning is in language. Therefore, no meaning in language is external. Saussure begins his linguistic studies by explaining what language is and what its nature is, and in doing so, he acts on the basis of distinctions and oppositions. The meaning of a sign consists of samenesses and oppositions. Therefore, what makes a sign meaningful is its identity with itself and its difference from others. According to Saussure, the phenomena dealt with in linguistic matters have two opposing sides, which determine the value of each other.

The first example of dual oppositions is Saussure's distinction between language (*langue*) and speech (*parole*). Language is the product of a contract, a consensus and in this sense is social. Speech, on the

other hand, appears in the individual and is the product of individual will. It is under the sovereignty of the individual. Historically speaking, even though speech emerged before language, the existence of language is essential for it to be understood. Likewise, the existence of speech is a necessity for language to gain a place. In other words, language and speech mutually require each other.

The signifier is an auditory image. The signified is the concept it points to. For example, the sound that comes out of the mouth when "tree" is said, the auditory image is the signifier. The concept of "tree" that this sound points to is also the signified. According to Saussure, the bond established by the combination of the signifier with the signified is causeless. Therefore, when naming is made, it is not a naming about the essence of the object, but an arbitrary naming obtained by social consensus. Saussure's distinction between the evolutionary and static aspects of language constitutes another example of dual oppositions. He uses the terms diachronic for the evolutionary aspect of language and synchronic for the static aspect. While the artefactual analyzes the evolutionary stages of language, the synchronic analyzes a language state. According to Saussure, language can only be described by considering a certain situation. A linguist studying linguistic phenomena should ignore the things that make it up, and ignore the diachrony.

The cultural anthropologist Lévi-Strauss adapted Saussure's linguistic structuralist method to his cultural anthropological studies and analyzed the structures that create meaning in culture. He followed Saussure's linguistic path in the field of social phenomena and believed that these phenomena are systems with a structure similar to language. In this sense, he made a structuralist analysis on kinship relations and myths.

Lévi-Strauss thinks that basic structures determine the way we perceive the world. Strauss first states that there are a wide variety of marriage rules in the world that seem meaningless and causeless. He states that he tends to look for the order behind the variety. Thus, he began to work on kinship systems and marriage rules. Following these studies, he began to work in the field of mythology. What drew him to the study of mythology was his realization that although mythological stories, just like marriage rules, seem meaningless, unreasonable and absurd, such stories can be found all over the world.

Kinship relations reveal the meaning of the status of group members. Kinship relations, like a language, constitute the form of communication between individuals. Just as in structural linguistics it is claimed that one should focus not on individual linguistic elements but on the relationship and structure between these elements, Strauss claims that the meaning of the elements in society will emerge within this structure and relationship. After making a structural analysis of kinship relations, Strauss turns his attention to myths. For him, the study of myths is part of a project used by culture to examine the basic workings of the human mind. Myths are products of cultural differences. They can also be read as a reflection of a society's structure and social relations. Myths are unconscious social discourses transmitted by the ancestors of a society to subsequent generations.

For both Saussure and Strauss, structure has a character based on social consensus and emerging within society. It is in the structure, which contains relationality, that meaning emerges. The expression relationality directly refers to plurality. In other words, meaning is established within plurality and as a result of consensus.



Atıf (cite): Özdemir, Engin (2022). Gösterge birlikteliklerinin anlamlı dizgelere dönüşümünü “alımlama” kavramı ve R. Barthes’in göstergebilimsel serüveni ışığında tartışmak, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 118-151.

Gösterge Birlikteliklerinin Anlamlı Dizgelere Dönüşümünü “Alımlama” Kavramı ve R. Barthes’in Göstergebilimsel Serüveni Işığında Tartışmak

Engin ÖZDEMİR¹

Gösterge Birlikteliklerinin Anlamlı Dizgelere Dönüşümünü “Alımlama” Kavramı ve R. Barthes’in Göstergebilimsel Serüveni Işığında Tartışmak

Özet

Fransız göstergebilimci Roland Barthes’in yapısalcılıktan post-yapısalcılığa doğru seyreden göstergebilimsel serüveni, metinlerin anlam üretme dinamiklerini açıklamada kurucu zeminin farklılaşmasına neden olan “anlamlılığın kaynağı ve dayanağı” sorununun ve dolayısıyla gösterge birlikteliklerinin anlamlı dizgelere dönüşme sürecinin gözlemlenebilmesine uygun bir düzlem sunar. Yapısalcılığın ilkeleriyle yola çıkan Barthes, kendi kuramsal ve entelektüel yolculuğunda ilerledikçe yapısalcılığın sınırlarını zorlamaya başlar; ondan bütünü kopmadan dışına çıkmayı dener. Barthes’in serüveni boyunca metinlerarasılığın giderek önemini artması, anlamlandırma etkinliğinde anlamlandırıcı tarafı öne çıkaran bir bakış açısına duyulan ihtiyaç hissedilir kılar. Söz konusu gereksinime karşılık vermenin sonuçlarını gözlemekle niyetiyle bu makalede Barthes’in serüveni, yapısalcı dil biliminden felsefi hermeneutiğe uzanan çeşitli referans noktaları bağlamında tartışılmış, bu kapsamda Barthes’in yapısalcı gösterge bilimi örneği (1966), “alımlama” ve “alımlayıcı” kavramları ışığında yeniden yorumlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Dil bilimi, yapısalcı gösterge bilimi, alımlama, metin yapılandırma, Roland Barthes

Discussing the Transformation of Sign Associations into Meaningful Systems in the Light of the Concept of “Reception” and R. Barthes’ Semiotic Adventure

Abstract

French semiotician Roland Barthes' semiotic adventure from structuralism to post-structuralism provides a suitable plane for observing the problem of "source and basis of meaningfulness" which causes the differentiation of the founding ground in explaining the dynamics of making meaning of texts, and thus it also provides a suitable plane for observing the process of transformation of sign associations into meaningful systems. Setting out with the principles of structuralism, Barthes begins to push the limits of structuralism as he progresses on his own theoretical and intellectual journey; he tries to excise without getting disconnected completely. The increasing importance of intertextuality throughout Barthes's adventure necessitates a perspective that emphasizes the side that sense-maker in the activity of sense-making. With the intention of observing the results of responding to the necessity in question, in this article, Barthes' adventure is discussed in the context of various reference points ranging from structural linguistics to philosophical hermeneutics, and within this scope, Barthes' structuralist semiotics model (1966) is reinterpreted in the context of the concepts of "reception" and "receptive".

Key Words: Linguistics, semiotics, reception, textual structuring, Roland Barthes

Makale Türü: Araştırma

Paper Type: Research

1. Giriş

Gündelik yaşamın seyrinde karşılaşılan gösterge dizgelerinin insanlar tarafından anlaşılma/anlamlandırılmaları farklı düzeylerde gerçekleşir. Örnek olarak trafik ışıkları, şehir

¹ Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, pau.enginozdemir@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5097-5699

hayatına yaya veya sürücü olarak katılan herkes tarafından yaygın olarak rahatlıkla anlaşılabilir dizgelerdir. Yine gazetelerde bulunan günlük hava durumu tablolarının ortak anlaşılabilirlikleri oldukça yaygındır. Bunun yanında bazı dizgelerin anlayan kitlesi daha kısıtlıdır. Örnek olarak ekonomi üzerine bir televizyon programı veya jeoloji üzerine bilimsel bir makale, görece daha az kimse için anlamlı bir bütün kimliği kazanabilir. Anlaşılabilirlikteki bu düzeyleşmenin nedeni, dizgenin içeriğine, terminolojisine veya bağlamına yönelik sahip olunan bilginin eksikliği veya tamlığı olarak gösterilebilir. Nitekim yaygın ve ortak anlaşılabilirliğe sahip bir dizge, dizgenin işletiliş bağlamına hâkim olmayan biri tarafından anlamlandırılmayabilirken aynı kişi, çoğunluğun aksine, terminolojisine ve kullanım bağlamına hâkim olduğu bir matematik formülünü kolaylıkla anlamlandırabilir. Bahsi geçen dizgelerin birçoğu her ne kadar çok anlamlılığa imkân tanıyabilir olsa da genelde *üzerinde anlaşmaya varılmış* belli bağlamlar içinde geçerliliği sahiptir ve bir *geçerli anlamları* vardır.

Birer anlamlı dizge olarak yazınsal metinler ise söz konusu geçerlilikten ve geçerli anlamdan uzaklıkları nedeniyle yazınsallık bağlamında özel bir dikkate tâbi olagelmıştır. Özellikle çağdaş sanatsal/yazınsal metinler, çok anlamlılığa elverişli olmaları nedeniyle gösterge dizgeleri ve anlamsal dizgeleşme üzerine sorgulamanın ister istemez odak noktası hâline gelmiştir. Bu itibarla yazınsal metnin ayrırcılığı anlamında “yazınsallığı” dil ile ilişkilendiren açıklamalar, yazınsal veya genel anlamda sanatsal dizgelerin diğer dizgelerle beraber bütünsel bir bakışla anlaşılmasına imkân tanır. Bu anlamda yazınsallığı bir dil sorunu olarak gören Roman Jakobson’a göre edebiyat, gündelik dile yönelen organize bir şiddeti temsil eder; gündelik dili dönüştürür, yoğunlaştırır ve onu alışıldık dilden sistematik olarak saptırır (Eagleton, 2005: 2). Roland Barthes’ın edebiyatı bir karşı-iletişim, bile isteye yapılmış bir yanlış yazım olarak tanımlaması (Barthes, 2016: 20), Jakobson’unkiyle benzer eğilimde bir açıklama olarak okunabilir. Yine Mehmet Rifat’ın yazınsal metinleri çok anlamlı değil de anlamlılığın sınırlarını iyice zorlayan metinler olarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmesi (Rifat, 2019: 94), söz konusu savı destekler niteliktedir. Bu açıklamalara bakıldığında öncelikle dikkati çeken husus, bilerek veya tamamen süreç gereği, yazarın dili alışıldığın dışında bir formda kullanmasıdır. Yazarın niyeti her ne olursa olsun, bu durum, dizgenin anlaşılmayı mümkün kılan “geçerli” bağlamının muğlaklaşmasına, hatta göstergesel alışılmışlığın büsbütün “tahrip” edildiği kimi metinlerde imkânsızlaşmasına neden olacaktır. “*Yarın İstanbul’da hava sıcaklığının 10 derecenin altında olması bekleniyor.*” ifadesi meteoroloji terminolojisi bağlamında, “*Bu acı kayıp canımızı çok yaktı.*” ifadesi ölüm/sevilen kimsenin ölmesi bağlamında geçerli bir anlama kavuşturulabilirken “*Yılığın bakışlı bir kapıyı giydim üzerime.*” gibi bir ifade, kurucu bir bağlamdan yoksun kalacak, bu durumda geçerli bir anlam yerine birçok anlamlandırmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlanmış olacaktır. Buradan hareketle bir dil oyunu olarak yazınsal dizgelerin geçerli bir anlama imkân vermeyip farklı anlamlandırmalara yol açması, sözel değil de yazıya dayalı olma deza-

vantajının yanında², metnin ilk kurucusu olan yazarın zihnine hapsedilmiş bağlamın ulaşılamazlığıyla açıklanabilir.

Söz konusu noksanlık veya ulaşılamazlık³, yazınsal dizgelerin diğer dizgelerle aynı anlaşılma/anlaşılmama sebebini paylaştığını ortaya koyar. Anlaşılma bağlamını yeterince açık bir biçimde ortaya koymuş bir dizge (örnek olarak bir fizik makalesi) anlamaya yönelenin bağlama hâkimiyeti oranında ya anlaşılır ya anlaşılmaz veya en fazla yanlış anlaşılmış olur. Dizgenin bağlamsal kimliğinin zayıf olması ise ister istemez okurun/anlamaya çalışanın kendi bağlamına çok daha fazla ihtiyaç duymasına yol açacaktır. Uç nokta olarak çağdaş sanat/edebiyat ürünlerinde, okurun kendinde ve kendi bağlamında bu yetkiyi görmesi ilke hâline gelir. Yetkinin kendisinde olduğunu içselleştiren okur, yazarı dışlamakta bir sakınca görmediği gibi başkaca anlamaların bir örneğini verme işini kanıksar. Hatta o, açıkça görülebilenin ardını görmek gerektiğine ikna olur. Bu durumda yanlış anlamalar değil, birbirlerinin karşısında mutlak geçerlilik iddiasında bulunmayan farklı anlamlandırmalar söz konusu olur.

Metin karşısında okurun rol değişimi veya metnin yazarının rolünü okura kaptırması, Jakobson'un bildirişim şeması üzerinden ele alınabilir. Jakobson her çeşit dilsel bildirişimin altı temel ögenin bir araya gelmesiyle oluştuğunu öne sürer: Buna göre *verici*, *alıcıya* belli bir *koddan* yararlanarak *ileti* gönderir, bu gönderim durumu belli bir *bağlamda* ve bağlantıyı sağlayan bir *oluk* aracılığıyla gerçekleşir (Rifat, 2017: 40; Kıran, 1986: 85; Yücel, 2020: 59). Buna göre alıcı, iletiyi geçerli bir bağlamın bağlayıcılığında alma işini icra eden taraftır. Buna karşın ne iletinin (yazınsal metnin) sözlü değil de yazılı olması nedeniyle metin dışı bağlamdan ve alışıldığım dışında dil kullanımı nedeniyle metin içi açık bağlamdan mahrum olması, ne de bunlardan dolayı ilkece vericinin yok sayılması nedeniyle "bildirişim" gerçekleşmez değildir. Böyle bir durumda alıcı eksiklikleri kendisi tamamlar. Bu işlem, verili veya ortaklaşmış bağlam etrafında bir *alma* edimini değil, yeniden üretim veya yeniden yapılandırma bağlamında bir *alımlama* edimini temsil eder. *Alımlama* (*reception*), *iletişim sürecinde bir bireyin kendisine iletilmek istenen mesajı alması ve onu etkin bir biçimde yorumlayarak yeniden üretmesi eylemini* ifade eder (Cevizci, 1999: 39). Buradan hareketle bildirişim şemasında verici ve bağlam eksikliğini tamamlayıcı bir unsur olarak edilgen *alıcı* kimliği yetersiz kalırken gerekli kimlik *alımlayıcı* olarak atanabilir.

Uygulamadaki farklılıkların temelinde yatan tümü kapsayıcı soyut dizgenin araştırılması olarak dil bilimi (doğal dil için) ve gösterge bilimi (tüm gösterge dizgeleri için), Saussurecü ilkeler gereğince alımlayıcı (veya alıcı) kimliğini büsbütün dışlar. Onlara göre alımlayıcı dilin (*langue*) değil sözün (*parole*), biçimin (*form*) değil tözün (*substance*) belirleyicisi sayılır ve bu nedenle dil biliminin veya gösterge biliminin ilgisine malzeme olmamalıdır. Yapısalcı ilkeler

² Çünkü sözlü dil; jest, mimik, vurgu, tonlama gibi bağlamı ve dolayısıyla anlamı/bildirişimin içeriğini tamlayan unsurlara sahip olması açısından yazı karşısında üstünlüğe sahiptir.

³ Her ikisi de mümkün çünkü metnin her zaman yazar tarafından anlamlı bir bütün ortaya koymak amacıyla yazıldığı kesin değildir.

gereği yerinde ve haklı olarak dışlanan alımlayıcı, gösterge dizgelerinin (çoğunlukla yazınsal anlatıların) temelinde yatan yapının keşfiyle ilgilenirken yapısalcılıktan post-yapısalcılığa doğru seyreden Barthes'ın göstergebilimsel serüveni⁴ boyunca kendisine duyulan ihtiyacı iyiden iyiye hissettirir. Özellikle metinlerarasılığın serüven boyunca önem kazanması, Barthes'ı zorunlu olarak işlevdeşlik⁵, üst dil, değişmez yapı/ürün vurgulamalarından uzaklaştırır ve sonraları metinlerarasılık, üretim ve yapılanma kavramlarının öne çıkmasını zaruri hâle getirir. Tahsin Yücel'in ifade ettiği gibi, Barthes büsbütün tutarlı bir yapısalcı değildir ancak Barthes'ın yapısalcı ilkelerden uzaklaşarak bir anlamda "alımlayıcıyı" devreye sokması, yine Yücel'in eleştirisinde ortaya çıktığı gibi "(metni/anlatıyı) kendi düşün ve duygu evrenini yansıtmada birer araç olarak kullanması (Yücel, 2020: 19)" gibi tamamen kişisel faydaya atf yapan bir nedene bağlanmamalıdır. Çünkü Barthes'ın serüveni, gerçekteki itkiler her ne olursa olsun, metinlerarasılığın ve dolayısıyla alımlayıcının (dilden ziyade sözün) kendisini gereksindirmesi nedeniyle farklı bir noktaya (yapısal çözümlemeden metinsel çözümlemeye) doğru kayma eğilimi gösterir. Daha açık olarak bu eğilimin, boşuna ve keyfi olarak değil de gösterge dizgelerinin bir bütün olarak anlaşılması için buna ihtiyaç duyulmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Nitekim kendisi de serüvenindeki bu değişimi, "bu serüven kişiseldir ama öznel değildir, çünkü burada sergilenen, öznenin yer değiştirmesidir (Barthes, 1993: 12)" ifadeleriyle gerekçelendirir. Bu sebeple Barthes'ın serüveni, asıl amacı "anlam olanaklı kütlelerin⁶ anlamlı bir dizgeye/yapıya dönüşümünün koşullarını dil ekseninde sorgulamak" olarak tayin edilebilecek bu makalenin temel başvuru noktasını oluşturmuş, bu itibarla söz konusu sorgulamanın tartışma seyrini de tesis etmiştir. Bunun yanında, Barthes'ın çok kimlikli bu bilimsel ve entelektüel yolculuğunun dayandığı temel bir kabul, meselenin dil ekseninden uzaklaşmamasını sağlaması açısından Barthes'ın dayanaklığının soruşturmamız için ilkece pekişmesine ön ayak olmuştur: Bu kabul Barthes'ın "Yalnızca adlandırılmış anlamlar vardır (Barthes, 1986: 12)." ifadesinde somutlaşır. Buna göre özdeği her ne olursa olsun her türlü göstergeler bütünü ancak dil zemininde anlamlı hâle gelebilir. Barthes'ın Saussure'ün tersine gösterge bilimini, dil bilimini de

⁴ "L'aventure semiologique": R. Barthes'ın, farklı yönlere seğırtten kendi teorik ve entelektüel yolculuğu tanımlamak amacıyla kullandığı ifade: "Peki, nedir öyleyse bana göre Göstergebilim? Bir serüvendir, yani başıma gelen şeydir. (Barthes, 1993: 12)". Barthes'a göre bu serüven üç evrede gerçekleşmiştir: (1) Hayranlık evresi, (2) bilim(sellik) evresi, (3) metin evresi. (Barthes, 1993: 12-14)

⁵ İşlevdeşlik veya işlevdeşlik bağıntısı: Tüm anlatıların birbirleriyle aynı işlevlere sahip parçalardan oluştuğu varsayımından hareketle Barthes'ın anlatılara atfettiği nitelik.

⁶ Bu kavramla (anlam olanaklı kütle) bu makalede kastedilen şey aslında bir ön kabulü içermektedir. Bu kabul, makaledeki tartışma seyri içinde gerekçesini bulacak olan, "yazılı metnin, alımlanıp anlamsal yapılanmaya uğramadan önce anlamlı bir göstergeler bütünü/dizge olmayıp bu olanağı bünyesinde taşıyan gösterenler kütesidir" varsayımını içerir. Buna göre bu ifade öncelikle; belli biri tarafından anlamlı bir dizge olması amacıyla üretilmemiş, rastgele gösterge kütleleri için kullanılmıştır. Bununla bağlantılı olarak ve bunun ötesinde, söz konusu ön kabulle ilintisi bağlamında, tekrar tekrar farklı anlamalara imkân tanıyan her türden metni ifade eder.

kapsayıcı bir nitelikte görmesinin nedeni olan bu kabul, bu makaledeki tartışmanın ana dayanaklarından biri olarak sunulabilir.

Tüm bunlara karşın bu çalışmanın hedefi, anlamsal yapı veya yapılanma konusunda yeni bir kuram ortaya koymak veya yapısalcı gösterge bilimine bir reddiye getirmek değildir; böyle bir amaç, araştırmanın yetkinlik sınırlarını (Bu sınırlar en azından dil bilimi, gösterge bilimi, yazın bilimi, edim bilimi, metin dil bilimi, alımlama estetiği, yapısökümcü eleştiri vb. alanlara ulaşabilmelidir.) aşacaktır. Amaç, yapısalcı ilkelerden kalktığı hâlde başkaca *söylem dokularıyla* (Kristeva, Derrida, Foucault, Lacan vb. isimlerin etkisiyle oluşan söylem dokuları; Barthes, 1993: 14) karşılaşılarak edilgen de olsa anlatı çerçevesinde yapısalcılıkla hesaplaşan Barthes'ın serüveni ışığında “anlam olanaklı kütlelerin anlamlı dizgelere dönüşümün koşullarını dil ve dil bilimi ekseninde irdelemektir”. Dolayısıyla yapılan işlem kısaca, Barthes'ın başlangıçtaki yapısalcı gösterge bilimi örnekçesinin hem kendi serüveni hem de “alımlayıcı” kavramı bağlamında bir örnek yapılandırılması olarak nitelendirilebilir. Söz konusu yapılandırma, çoğunlukla Barthes'ın kendi kuramsal yazılarından ve Saussure, Hjelmslev gibi kendi referanslarından hareket ederken yapılandırmanın kapsamı, *alımlama göstergebilimi* çevresinde Umberto Eco'nun tartışmalarıyla ve nadiren temas edilen *felsefi hermeneutikle* (Gadamer, Heidegger) sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

2. Anlatının Birim Sınıfları (İşlevler ve Belirtiler)

Roland Barthes'ın Saussure'ün aksine gösterge bilimini dil biliminin bir parçası olarak görmesinin altında yatan gerekçe, ilk kez 1966 yılında yayımladığı *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* adlı yazısında tasarladığı –kendi deyişiyle *şimdilik ancak öğretici bir üstünlük iddiasında bulunabilecek-* göstergebilimsel örnekçesi için bir kalkış noktası olmuştur. Bu gerekçeye göre dil, Saussure'ün öngördüğü gibi diğer tüm gösterge dizgelerinden yalnızca biri (De Saussure, 1976: 37) değil, dil dışı tüm gösterge dizgelerinin (anlamlı bütünlerin) var olma imkânının temin edicisidir. Dolayısıyla Barthes'a göre gösterge bilimi için tasarlanacak kalkış örnekçesinin dil bilimi (yapısalcı dil bilimi) temelinde yükselmesi elzem olmasa bile akıllıca olacaktır (Barthes, 1993: 88). İnsanın dil yoluyla ve dili sayesinde üretebildiği anlamlı dizgeler, dil biliminin doğal dil üzerinden elde ettiği veriler ekseninde anlaşılabilir olma imkânına erişebilir. Bundan kalkarak Barthes, dil biliminin en büyük inceleme ögesi olan tümceden daha büyük yapılar olarak işaret ettiği sözceler ve bir bütün olarak anlatıların, dil bilimsel birim olarak tümcelerle bir işlevdeşlik bağıntısına sahip olduğunu ileri sürer (Barthes, 1993: 89). Buna göre, içerikleri (tözleri) ne kadar değişirse değişsin, tümceler belli bir söz dizimsel şema (özne-tümleç-yüklem) içine oturtulabildiğine göre tümce ötesi anlatsal birimlerin de temelinde böylesi bir söz dizimi bulunabilir. Barthes, anlatının büyük bir tümce olduğunu ifade ederken (Barthes, 1993: 89) yine dil biliminin yapısalcı temelde tümce için öngördüğü dizgeselliğin, insan tarafından oluşturulan, malzemesi dil veya dil dışı (ses, figür, motif, jest, renk vb.) olabilen anlamlı bütünlere yansıtımını, temelde tüm bu bütünlere doğal dil dizgesi üzerine inşa olduğunu işaret etmektedir. Nitekim söz konusu yazısından iki yıl önce (1964) yayımladığı *Göstergebilim İlkeleri* adlı yazısında Barthes, varsayımsal bir gösterge bilimini, Saussure'ün

dil/söz, gösteren/gösterilen, dizimsel/çağrışımsal ilişkiler gibi ikili karşılıkları üzerinden tartışmaktadır ve bu durum, *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*'teki örnekçesinin bu tartışmanın bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Göstergebilim İlkeleri'nde Barthes, daha sonra oluşturacağı yapısalcı örnekçesini temellendirmek için birçok ikiliğin yanında özellikle dil biliminin kurucu kavramlarından dördü üzerine açıklama girişiminde bulunur. Bu açıklama, Saussure'e göre *dilin varlığı için zorunlu olan iki türlü anlaksal etkinliğimizin karşılığı olan* (De Saussure, 1976: 115), göstergeyi meydana getirici iki düzlemi (dizimsel düzlem, çağrışımsal düzlem) ve bu düzlemlerin ortaya çıkardığı iki ürün veya oluşu (değer, anlamlama) içermektedir. Buna göre gösteren ve gösterilenden oluşan gösterge, bu bütünsel kimliğine erişebilmek için iki ayrı düzlemde gerekli ilişkileri sağlamak durumundadır. Yani sözün anlamı, dikey (çağrışımsal) ilişkilerle yatay (dizimsel) ilişkilerin bütünleşmesi sonucunda ortaya çıkabilir. *Birinci düzlem, dizimler düzlemidir; dizim, dayanağı uzam olan bir göstergeler birleşimidir. Eklemli dilde bu uzam çizgiseldir ve tek yönlüdür ("söz zinciri" dir bu): (...)* Burada, her öge, değerini, kendinden önce gelen ve kendini izleyen öğelerle kurduğu karşıtıktan alır (Barthes, 1986: 53). Buna göre dizimsel düzlemin ilişkiselliğini ifade eden "dizimsel ilişkiler", somut ve zincir biçiminde gerçekleşmiş olan dil ürününü meydana getiren parçaların birbirleri ile kurduğu karşıtığa veya aykırılığa dayalı bağıntıları kapsar. Demek ki bir tümcenin unsuru olarak bir sözcüğün veya söz birlikteliğinin anlamını ortaya çıkaracak ilişkilerin ilki olan dizimsel ilişkiler dâhilinde söz konusu parçanın muhatabı, birlikte tümceyi oluşturduğu tamlayıcılar, niteleyiciler, ekler; özne, tümleçler, yüklem veya bunların tamamını kapsayan özdeksel yapının bizatihi kendisi olmaktadır. Bu düzeydeki ilişkiler, anlamı tayin edecek ilk boyut olan *değeri* ortaya çıkarır. Değer, göstergenin özdek içindeki diğer unsurlarla karşılaştırılabilirliğini ifade eder ve gösterge, karşılaştırma neticesinde değerini bulur (Barthes, 1986: 50-51).

Barthes'ın ele aldığı diğer düzlem ise *çağrışımlar düzlemidir* ve göstergenin bu düzlemde kurduğu dikey ilişkiler çağrışımsal/dizisel ilişkiler olarak adlandırılır. Buna göre *her öbek, gücül bir belleksel dizi, bir "bellek hazinesi" oluşturur. Her dizide, dizimsel düzlemdekinin tersine, aynı anda bir arada bulunmayan (in absentia) öğeler birbirine bağlanır* (Barthes, 1986: 54; ayrıca bk. De Saussure 1976: 115-117). Bu düzeyde ayırıcı nokta, dil verisinin ilişki kurduğu unsurların özdeksel değil belleksel oluşudur. Aynı anda aynı özdeğin parçaları değildirler ancak belleksel bir dizinin parçalarıdır. Böyle bir ilişki, örnek olarak <inek> göstereninin, aynı tümce içinde yer almasa dahi Türkçede /öküz/, /sığır/, /süt/, /otlamak/, /fazla çalışkan/ gibi gösterilenlerle kurduğu belleksel/sözlüksel bağıntıyı ifade eder. Bu ilişki düzeyinde göstereni gösterilenine bağlayan ve ürün olarak göstergeyi ortaya koyan boyut, bir oluş olarak *anlamlamadır*. Barthes, anlamlama ve değerini farkını ortaya koyabilmek için Saussure'ün kâğıt benzetmesini aktarır: Bir kâğıt kesilip parçalara ayrıldığında öncelikle özdeksel bir bütünü parçaları olarak her biri diğerleriyle kurduğu ilişki neticesinde bir değere sahiptir (A, B, C). Öte yandan her bir parçanın bir ön bir de arka yüzü vardır (A-A1, B-B1, C-C1) ve bu iyelik durumu anlamlamayı temsil eder (Barthes, 1986: 51; De Saussure 1976: 105,107). Demek ki değer

ile anlamlama her ne kadar ortaya koydukları ve koymaya çalıştıkları ürün bakımından (gösterge) aynı göreve yönelik oluşu ifade etseler dahi aynı şey değildirlir. Yatay düzlemde özdeksel olarak bir arada bulunan birimlerin ilişkisi ile göstergenin diğerlerinden ayrılan yönü olarak değeri ortaya konur. Bunun yanında özdeksel olarak bir arada bulunmayan birimlerin dikey düzlemdeki belleksel ortaklık/ilintililikleri neticesinde anlamlama gerçekleşir. Bu iki ayrı düzlem ve iki ayrı işlem neticesinde gösteren gösterilenine bağlanır ve gösterge oluşur.

Barthes'ın yukarıda ele aldığımız açıklamaları *Anlatuların Yapısal Çözümlemesine Giriş*'te izah ettiği göstergebilimsel örnekçesinin temelini oluşturmuştur. Barthes, büyük bir tümce olarak gördüğü anlatıyı betimlemede üç düzey ayırt eder. Bunlar; (1) İşlevler Düzeyi (2) Eylemler Düzeyi ve (3) Anlatma Düzeyidir: *Bir işlev, bir eyleyenin genel eylemi içinde yer aldığı ölçüde anlam kazanır; bu eylem de, son anlamını, anlatılmış olması, kendine özgü kuralları bulunan bir söyleme bırakmış olması nedeniyle kazanır* (Barthes, 1993:92). Bu düzeyler bir anlatının en soyut ve biçimsel düzeyinden gerçekleşim düzeyine doğru bir aşamalaşmayı gösterir. Anlatma düzeyinde metinleşmiş biçimde en somut durumda ve tözsel özgünlük hâlinde bulunan anlatı, eylemler düzeyinde olaylar ve kahramanların biçimselleştiği (soyut şemalara döküldüğü) bir duruma gelir. İşlevler düzeyinde ise eylemlerin işlevleri biçimselleşir ve tümü kapsayıcı işlevler ortaya çıkar.

Barthes bu üç düzey arasından, doğal dil ile en fazla örtüşen düzey olması açısından bu makalede üzerinde durulan İşlevler Düzeyinde ilk olarak iki temel “birim sınıfı” ayırt eder. Bunlar *İşlevler* ve *Belirtiler*dir. İşlevler, anlatı içindeki bağlaşıklık öğelerin çizgisel/yatay ilişkilerinde bulunur. Örnek olarak “*bir silahın çekilmesi*” öğesinin bağlaşıklık öğesi “*silahın patlaması*” veya “*yerine konması*” olabilir. Bu tür iki bağlaşıklık öğenin anlatı için belli bir işlevde olması öngörülür ve bu yolla işlevler tespit edilebilir. Barthes, işlevler sınıfının, dil biliminin tümce üzerine geliştirdiği özdeksel ilişkisellik temelinde düşünüldüğünde, “dizimsel ilişkileri” içerdiğini ifade eder (Barthes, 1993: 95). Buna göre yatay düzlemdeki bağlaşıklık öğelerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler neticesinde bu sınıf oluşur. Dolayısıyla bağlaşıklık öğelerin ilişkiselliği sayesinde öğelerin anlatı açısından “değerleri” ortaya çıkar. Barthes “işlevler” birimini kendi içinde *çekirdekler (asal işlevler)* ve *bütünleyimler* olarak ikiye ayırır: *İşlevler sınıfı yeniden ele alınırsa, bütün birimlerinin aynı önem derecesinde olmadığı görülür. Bazıları anlatının (ya da anlatı parçasının) gerçek bağlantı yerlerini oluştururlar; bazılarıysa bağlantı-işlevlerini ayıran anlatı uzamını doldurmaya yararlar* (Barthes, 1993: 95). Buna göre çekirdekler, anlatı içinde vargısal bir durumu başlatması, sürdürmesi veya sonlandırması açısından asal işlevlerdir. Bütünleyimler ise ilişki işlevini üstlenirler (Barthes, 1993: 97). Barthes'ın ayırt ettiği ikinci temel birim sınıfı ise *belirtiler*dir. Belirtiler işlevlerin tersine bir “işleme” değil “gösterilene” iletirler (Barthes, 1993: 95). Belirtiler yatay düzlemde dizimsel ilişkiler kurarak işlem gören işlevlerin aksine dikey düzlemde çağrışımsal ilişki sonucu “anlamlandırılır”. Belirtiler, özdeksel olarak anlatıda bir arada bulunmayan gösterilenleri çağırır. Örnek olarak <karga> göstergesi /uçursuzluğun/ belirtisi olabilir. Barthes ikinci temel birim sınıfı olan belirtileri de *belirtiler* ve *bilgiler* olarak ikiye ayırır. Buna göre “*belirtilerin*” her zaman *örtük gösterilenleri* [karga ör-

neğindeki gibi] vardır. Bilgilerin ise, tersine, en azından öykü düzeyinde böyle bir şeyleri yoktur; bunlar doğrudan doğruya anlam belirten katıksız verilerdir (Barthes, 1993: 97). Barthes, dört altbirimden oluşan anlatı söz diziminde çekirdeğe ayrı bir önem atfederken diğer unsurların önem derecesini ikincil olarak görmektedir. Nitekim o, bütünleyimler, belirtiler ve bilgilerin çekirdeğe göre yayılımlar olduğunu ifade eder (Barthes, 1993: 98). A. Martinet'nin *İşlevsel Dilbiliminde* “yayımlar”, bir sözcede yer alan öğelerin karşılıklı bağıntılarıyla işlevlerini değiştirmeden o sözceye eklenen her öğeyi karşılayan bir kavramdır. Bir bakıma yüklemse anlambirimin gerçekleşmesi için zorunlu olan öğeler dışında kalan her şeyin bu anlambirimin yayılımı olarak görülebileceği söylenebilir (Martinet, 1985: 109-110). Buna göre Barthes çekirdekleri, anlatı dâhilindeki söz diziminin yüklemse anlambirimleri olarak görürken diğer altbirimleri tali unsurlar (yayımlar) olarak işaretler. Sonuçta Barthes, ilk sınıf ayrımında, büyük bir tümce olarak nitelendirdiği anlatıyı kendi içinde dizimsel ve çağrışımsal ilişkileri takip ederek çözümlenebileceğimizi, ya da durumun sağlaması yapılacak olursa; tüm anlatıların bir tümce gibi, dizimsel/çağrışımsal ilişkiler dâhilinde işleyen belirli ve tümü kapsayıcı birim sınıflardan (işlevler ve belirtiler) oluştuğunu varsaymış olmaktadır.

3. Dizimsel Düzlem ve İşlevdeşlik Bağıntısı

Barthes'ın asal işlevler (çekirdekler) ve bütünleyimler alt birimlerine ayırdığı dizimsel düzlem, önceki bölümde ele alındığı gibi tümce ile anlatı arasında bulunduğu varsayılan bir işlevdeşlik bağıntısına dayandırılmıştır. Buna göre tümcenin öğeleri gibi anlatının da öğeleri vardır ve bu öğeler tıpkı tümcede olduğu gibi yerine getirdikleri belli/tümü kapsayıcı görevlere/işlevlere göre tanımlanabilir. Tümü kapsayıcı işlevdeşliğe yapılan bu vurgunun nedeni Rus biçimciliğinin önde gelen ismi Vladimir Propp'un masal türü özelinde tespit ettiği işlevdeşliğin büyük oranda tümü kapsayıcı geçerliğidir. Nitekim Barthes, belirtileri de içerecek şekilde “İşlevler” düzeyini açıklamaya girişmeden önce bu sınıfın tanımına “*Propp'un benimsediği anlamda.*” notunu ekler (Barthes, 1993: 92). Halk masalları üzerine çalışan *Propp'un amacı, yüzeydeki çeşitlilik, çokrenklilik altında yatan yapısal düzeni ve bu düzenin işleyişini sağlayan temel işlevleri bulup ortaya çıkarmaktır* (Rifat, 2017: 177). Bu amaca yönelik çalışmalarının neticesinde Propp, söz konusu çokrenkliliğin altında yatan; “uzaklaşma, yasaklama, yasağı çiğneme, soruşturma, bilgi toplama, (...), ortaya çıkarma, biçim değiştirme, cezalandırma, evlenme” gibi toplamda 31 temel işlev tespit etmiştir (Söz konusu işlevlere dair ayrıca bk. Rifat, 2017: 178; Yücel, 2020: 122). Propp, masalın yapısını betimlemede büyük oranda başarılı sayılmış, kendinden sonra yazın bilimi ve gösterge biliminin seyrine yadsınamayacak derecede etki etmiştir. Barthes'ın ilk amacı amacı ise –bu etkiye tepki veren diğer birçok yazın bilimci ve göstergebilimci gibi- masalın da ötesinde tüm anlatıların temelinde yatan yapıyı keşfetmek olmuştur. Bu yapının dayanağı ise Propp'un etkisi ile işlevdeşlik bağlamında aranmıştır.

Propp'un masal özelinde yakaladığı denli bir tutarlılık bugün dahi yazın biliminde veya gösterge biliminde elde edilmiş sayılmaz. Bunun temel nedenlerinden biri sözlü kültürün anlatısıyla yazılı kültürün anlatısı arasındaki niteliksel farklılıktır. Sözlü kültürde anlatının bizatihi

kendisi işlevseldir: Bilginin saklanması ve aktarılması, sözlü⁷ anlatı yoluyla gerçekleşmektedir. Bu durum, sözlü kültür için anlatının önemini, bugünkünden çok daha başka bir konuma taşır. Sözlü kültürde bilgi ve insani değer, öyküleme ve öyküleme üzerinden tanımlama yoluyla sözlü anlatılara yerleştirilir. Toplum bu yolla varlığını ve değerlerinin olgunlaşmasını/gelişmesini kaydedebilme olanağını bulur. Walter J. Ong'un Havelock'a atıfla belirttiği üzere *birincil sözlü kültürlerde bilgi, incelikli, az çok bilimsel soyut kategorilerde işlenemez; sözlü kültürde bu tür kategoriler geliştirilemediği için insanlar bildiklerini saklamak, düzenlemek ve iletmek için insan etkinliğini konu alan öyküler kullanırlar* (Ong, 2010: 165). Dolayısıyla bilgi ve değer insan deneyimine dayalı motiflerin malzeme olarak kullanıldığı öyküler düzeninde saklanmakta ve ortaya çıkan ürünler yoluyla geleceğe aktarılmaktadır. Sözlü kültürde, yazı gibi bir araçla kaydedilemeyen sözün akılda tutulabilirliğini temin etme gerekliliği, anlatının niteliğini de şekillendirmiştir. Bu şekillenme; izleksel standartlaşma, motiflerin kalıplaşması, epizodik işlevdeşliğin belirmesi gibi etmenlerin toplamı olarak bir aygıtlaşma/yapıya dönüşme biçiminde gerçekleşmiştir.⁸ Bu itibarla anlatı, belirli standartlaşmış kalıplar, izlekler, motiflerle örülü destan, masal, hikâye gibi türler olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir durumda anlatıların tür ölçütünde yapılaşması, (Hjelmlevci anlamda) içeriklerinde biçimleşmenin gerçekleşmesi, söz konusu ihtiyaca dönük bir zarurettten doğmuştur. Söz gelimi masalda insan deneyimine dayalı öykünün motifi değişmiş olsa da Propp'un işaret ettiği anlamda "cezalandırma" işlevi bir söz dizimi ögesi olarak büyük oranda tüm kapsayıcı bir kimlik kazanmıştır. Anlatının ait olduğu toplumun "cezalandırdığı" olumsuz eylemin niceliğinde ve "cezalandırma" biçiminde değişiklik yaşanabilmekte ancak toplumun aktarılmaya muhtaç değerlerini korumakla görevli "cezalandırma işlevi" vazifesini yerine getirmeye devam etmektedir. Göreve yönelik bir aygıt olarak sözlü kültür anlatısı, bu dizgesel niteliği sayesinde hem vazifesini görmekte hem de birkaç montaj işlemiyle icra edilmeyi sağlayacak kadar akılda kalabilmektedir. Bir teknoloji olarak yazının içselleştirilmesi ile ortaya çıkan yazılı kültürde ve bu kültürün ürünlerinde ise anlatının söz konusu kimliği yitmiş değilse bile artık anlatı tek çare değildir. Değişen insan psikodinamiğiyle birlikte bilgi/değer daha soyut hâle getirilebilmekte ve anlatı dışındaki formlarda yazıya geçirilebilmektedir. Soyut/teorik bilginin anlatıya duyulan ihtiyacı azaltmasıyla anlatı yapısında tedrici çözümlerin önü açılmıştır. Bununla beraber yazılı kültürün yazılı anlatısının sözlü olandan farklılaşmasının tek nedeni bu ihtiyaca dönük zaruretin ortadan kalkması değildir. Yazıyla beraber hem anlatının üreticisi hem de tüketicisi için icra bağlamına mecburiyet de ortadan kalkmıştır. Yazınsal üretim gibi yazınsal tüketim de toplumsal bağlamdan yalıtılmış, bireyselleşmiştir. Sözün kaybolma hızının önüne geçen bu teknoloji sayesinde insan, sembolle-

⁷ Bu bölümde sözlü (oral) ve sözel (verbal) kavramlarının kullanımı, Ong'un yaptığı ayrıma dayanmaktadır: "Sözlü' terimiyle sadece konuşarak, ağızla dile getirilen söylemi; 'sözel' terimiyle sözle, kelimeyle ifade edilen her çeşit bilgi, açıklama vb. söz birim veya dizisini kastediyorum. Bu durumda 'sözel', elbette gerek yazılı gerekse sözlü anlatımı içerir; sözlüyse kelimeyle ifade edilen, ama hiçbir zaman yazıya veya konuşmadan başka söz teknolojisine girmeyen anlatımdır." (Ong, 2010: 5)

⁸ Sözlü anlatıdaki "standartlaşmanın", Homeros metinleri ve M. Parry'nin bulguları üzerinden bir değerlendirmesi için bk. (Ong, 2010: 35-37)

re döküğü söz ile yakından ve sabırla ilgilenebilmiştir: “Yazar, başka yazarların öykülerini tek başına okuyup not tutabilir, hatta kendi anlatısını yazmadan önce bir taslak çıkarabilir. Hâlâ bilinçdışı kaynaklardan esinlense bile, esinini sözlü ozandan çok daha sıkı denetleyebilir. Kâğıda döküğü sözler basılıncaya dek, bütün yazdıklarını, kişisel değerlendirmeye, değiştirmeye ve benzeri düzenlemelere tâbi tutabilir. Yazarın gözü önündeki metnin bir başı, ortası ve sonu olduğu için, yazar yapıtını kapanıklıkla tanımlanan, kendi kendine yeterli, ayrı bir birim olarak algılamaya başlar (Ong, 2010: 173-174)”. Kuşkusuz bu yapıdan uzaklaşma tedricen gerçekleşmiştir. Postmodernizmle beraber ise belirlenmişliğe ve belirliliğe karşı eylemde bulunmak bir ilke hâline gelmiştir. Postmodernizm; estetiklik, elitistlik, bütünlük gibi, anlatının bütün sınır ve kurallarını yıkmayı hedefler (Çetişli, 2016: 175). Böyle bir durumda yapısal işlevdeşliğin altüst olması kaçınılmazdır.

Barthes, daha ilk örnekçesinin sunumunda metinlerin bu niteliksel benzeşmezliğinin farkındadır. Nitekim ilk birim sınıf belirlemesinin (işlevler-belirtiler) ardından halk masalları gibi anlatıların daha işlevselken psikolojik roman gibi anlatıların daha çok belirtisel olduğunu ifade eder (Barthes, 1993: 95). Böyle bir ayrıma karşın, sözlü anlatıyı da kapsayacak şekilde üretilecek bir işlevler aygıtının tüm anlatılara uygulanabilirliğini öne sürmek, yazılı kültürün – özellikle de postmodern edebiyatın- anlatısının ayrıncı niteliklerini görmezden gelmekle sonuçlanabilir. Böyle olmasa –yani tüm anlatılar için bir işlevdeşlik bağıntısı söz konusu olsa- dahi, anlatı olarak tasarlanmamış olmasına karşın sonradan alımlamayla anlatılaşan “anlam olanaklı kütlelerin” yazımsal yapıtlarda bulunan söz konusu işlevdeşlik bağıntısını sonradan nasıl edindiği sorusu ortaya çıkmalıdır: Tesadüfen boya sıçramış bir tablo nasıl olur da anlamlı bir bütün hâline gelebilir? Yahut bir anlatı olarak kurgulanmış anlamlı bütünü rastgele bir parçası, bütünü diğer unsurlarının bilinmemesinin yanı sıra söz konusu parçanın “bir bütünü parçası” olduğu hiç bilinmese dahi nasıl ayrı bir yapı olarak üretilebilmektedir? Bu durum açıkça anlatının anlatsal kimliğini kazanmasında, alımlayıcının “yapılandırmasının” etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Barthes, 1973 yılında yayımladığı “Analyse textuelle d’un conte d’Edgar Poe” (Edgar Poe’nun Bir Öyküsünün Metinsel Çözümlemesi) başlıklı çalışmasının kuramsal açıklamalar içeren giriş bölümünde, sözlü kültür anlatısıyla yazılı anlatı arasındaki bu farkın ortaya çıkardığı kuramsal sorunları gidermek amacıyla “yapısal çözümleme” ile “metinsel çözümleme” ayrımı yapmaya ihtiyaç duyar. Buna göre yapısal çözümleme özellikle sözlü anlatıya (mite) uygulanırken metinsel çözümleme yalnızca yazılı anlatıya uygulanır (Barthes, 1993: 147). Bu yolla yapısal çözümlemeden uzaklaşarak kendisini ve yapacağı çözümlemeyi metinsel çözümleme kimliğine konumlandıran Barthes’a göre yazılı anlatı bitmiş, sona ermiş bir ürün olarak değil, oluşum hâlinde bulunan bir üretim olarak tanımlanmalıdır (Barthes, 1993: 146). Dolayısıyla artık amaç, tümü kapsayıcı yapıyı bulmak değildir: *Metinsel çözümleme, bir yapıtın yapısını betimlemeye çalışmaz; burada bir yapıyı saptamak değil, ama daha çok metnin devingen bir yapılanmasını üretmek söz konusudur.* (Barthes, 1993: 147) Yukarıda değinildiği gibi Barthes’in eğilimi anlatıların niteliksel farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Sözlü anlatı-yazılı

anlatı aykırılığı bir yana, Barthes'a göre yazılı anlatıyı anlatı yapan etkin unsur onun biricikliğidir: *Biricik metin bir Modele (tümevarımla) ulaşılan bir yol değildir, bin girişli bir ağın girişidir* (Barthes, 2016: 23).

Barthes'ın anlatılar arasındaki ayrıma dikkat çekmesi ve devingen bir üretim olarak yazılı anlatının sözlü anlatı gibi salt yapısal/biçimsel bir bakış açısıyla anlaşılamayacağını fark etmesi, buraya kadar ele alınan sorunun çözümü konusunda gerekli argümanı sağlamış gibi görünmektedir. Ancak dil, anlam ve metin ekseninde meseleyi ele almayı hedefleyen çalışmamız için, metinlerin ayırımından kalkarak “metinleri inceleme alanlarının” ayrılması, tümü kapsayıcı bir anlama ve açıklamanın önüne geçiyor gibi görünmektedir. Barthes'ın bir anlamda sözlü anlatıyı *yapı*, yazılı metni ise *yapılanma* olarak tanımlaması sözlü anlatının bir yapılanmadan muaf olduğu anlamına gelmemelidir. Sözlü anlatının alımlayıcı yapılandırmaya uğramıyor gibi görünmesinin nedeni onun yazılı anlatının tersine “tam” oluşundandır. Bu tamlık, sözlü anlatının hem verici hem de alıcı için hem icra hem de işlev bağlamının ortak oluşundan ileri gelir. Sözlü anlatıda her iki taraf da ürünün niyeti ve anlatmak istediği şey hususunda ayrılık yaşamaz. Ürün başlı başına belli bir ihtiyacı gidermek üzere icra edilir ve toplumsal amaç ortaklığı, belleksel bağlam ortaklığını tesis eder. Dolayısıyla sözlü anlatının *vericiden yalıtık bir alıcı yapılandırmasına* ihtiyacı yoktur (Nitekim sözlü anlatı olarak bir masal, sözlü kültüre mensubiyet kimliği göz ardı edilerek yapılandırmaya veya yapısöküme tâbi tutulabilir.). Bilakis yazılı anlatı, yazar ve okurun arasına hem zamansal hem uzamsal hem de amaca ve koda (iletişim aracı) dönük bir uzaklık soktuğu gibi sözlü (oral) sözün tonlama, vurgu, jest, mimik gibi tümleyici unsurlarından da yoksundur. Bu yoksunluk, bir alımlayıcı yapılandırmayı gereksindirir. Dolayısıyla Barthes'ın bu ikinci dönemdeki bakış açısını –kendisinin aksine- ilk dönemin “tümü kapsamaya” yönelik amacından ayırmamak için, tüm bunlardan çıkabilecek sonucun *sözlü veya yazılı tüm anlatıların yapısını veya yapılandırımını anlamak için işlevdeşlik vurgusundan bir süreliğine de olsa vazgeçmek* olabileceği çıkarımı yapılabilir. Buna göre anlatıların tümünün bir kendinde-ürün olamayacağından hareketle anlatı özelinde bir tümü kapsayıcı kendinde-yapı⁹ barındırmaları, en azından şu durum içinde mümkün görünmemektedir. İşlev ve eylem özelinde tümü kapsayıcılık elde edilemediğine göre, bir adım geri giderek dil biliminin tümü kapsayıcılık iddiasındaki iki temel unsuruna, dizimsel düzlem ve çağrışımsal düzleme geri dönmek, bir adım ileri gitmek anlamına gelebilir.

Barthes'ın dizimsel düzlem için tanımladığı ilk birim sınıflar olarak işlevlerin ve tümü kapsayıcı işlevdeşliğin farazi olarak devre dışı bırakılmasıyla elde dizimsel düzlemin, göstergelerin değerlerini tayin eden yatay ilişkiselliği (karşıtlık, aykırılık, benzemezlik, ayırt edilmişlik vb.) kalmaktadır. İlişkisellik kendinde-yapıya özgü bir nitelik değildir. Nasıl yapı bir ilintililik ve ilişkisellik talep ediyorsa, yapılandırma da özünde söz konusu ilişkileri kurma işlemidir. “Anlam olanaklı bir gösterenler kütesinden” anlamlı bir yapı elde etmenin yolu, tutarlı ilişkiler

⁹ Bu ifadeyle, anlamsal olarak gerçekleşmek için kendisi dışında etkiye ihtiyacı olmayan bir yapı kastedilmektedir.

ağı oluşturmaktadır. Anlatıların yorumlanmasında okurun yetkisiyle metnin denetleyici g¼c¼ arasında bir yol tutmayı deneyen İtalyan göstergebilimci Umberto Eco'nun "açık yapıt" kavramı etrafında öne sürdüğü fikirler, sözünü ettiğimiz alımlayıcı yapılandırmanın kimliğini açıklamada yardımcı olabilir: Eco, yazınsal metnin ilkece sınırsız yoruma açık olduğunu öne sürmesine karşın (Eco, 1991: 39) bu sınırsızlığın tutarlılığı gözetmesi gerektiğinin altını çizer. Eco, Todorov'un "Bir metin, yazarın sözcükleri, okurların ise anlamı getirdikleri bir piknikten ibarettir." tanımlamasına atıfla; "Bu doğru olsa bile, yazarın getirdiği sözcükler, okurun sessizce ya da g¼r¼lt¼yle görmezlikten gelemeyeceği, oldukça şaşırtıcı bir maddi kanıtlar kümesi oluşturur." (Eco, 2021: 31) çıkarımında bulunur. Buna göre anlatı, yeniden-yapılandırıcısının göz ardı edemeyeceği bir tutarlılığı talep eder. Nitekim tutarlılık, her şeyden önce, yapılandırmayı amaçlayan alımlayıcının arayışıdır. Yapılandırmanın niyeti anlamsal tutarlılığı elde etmektir. Eco, okurun metni yorumlamasının, bir "yapıtın niyetini tahmin etme" ediminden ibaret olduğunu ifade eder: *Okurun girişimi, yapıtın amacı üstüne bir tahmin yürütmekten ibarettir. Bu tahminin, organik bir bütün olarak gör¼len metnin tamamı tarafından onaylanması gerekir* (Eco, 1991: 38). Kuşkusuz Eco, söz konusu fikirlerini bir anlatı olarak ortaya konmuş ürünler üzerinden, daha çok yazın bilimini ilgilendirecek düzeyde dile getirmektedir ancak yorumun ve anlamının, yapıtın niyetini anlamaya dönük oluşu ve metnin tüm sonsuz yorum olanaklarına karşın bir "kanıtlar kümesi" veya "organik bir bütün" olarak tanımlanması gibi sonuç gözlemleri, anlatı olarak kurgulanmamış "anlam olanaklı kütlelerin" anlamlandırılmasında yeniden yapılandırmanın neliğini ve niteliğini ortaya koyuyor gibidir. Buna göre anlatının ilkece sonsuz yapılanması gerçekleştirilebilir ancak hem anlamlı bir dizge olma iddiasındaki anlam olanaklı kütle hem de alımlayıcı, mümkün bir anlamsal tutarlılığı talep eder. Sonuç olarak Barthes'in en başta bağlılaşık öğeler arası işlevsel ilişki üzerinden tanımladığı dizimsel düzlem, bu durumda göstergeler arası ilişkiselliğe dayalı bir anlamsal tutarlılıktan (veya sonsuz tutarlılık olanağından) ibarettir denebilir. Yine de anlatının dizimler düzleminin kimliği ve "tutarlılık" teması, bir sonraki bölümde çağrışımlar (belirtiler) düzleminin ele alınmasının ardından açıklığa kavuşturulabilir:

4. Çağrışımsal Düzlem ve Metinlerarasılık

Barthes'in, gösteren ile gösterilen arasındaki anlamlama ilişkisini içeren çağrışımsal düzlem ile özdeşleştirdiği belirtiler birim sınıfı, yine onun tarafından *belirtiler* ve *bilgiler* olarak ikiye ayrılmıştı. Bu sınıflandırma, Barthes'in tanımlamalarından yola çıkılırsa, "örtük gösterileni olan" ve "örtük gösterileni olmayan" temel karşıtlığında konumlandırılabilir. Buna göre kimi gösterenler açık/belirgin kimlikleriyle bağlılaşım içine girerken kimileri bu belirgin kimliğin altında bir ört¼lü gösterilen ile ilişki kurar. Anlatılar özelindeki bu ayırt etmenin dil bilimsel temeldeki tartışmasına Barthes'in Hjelmslev'e atıfla ele aldığı düz anlam-yan anlam¹⁰ ikiliğin-

¹⁰ "Hjelmslev'in göstergebilim incelemeleri açısından önem taşıyan bir başka kavramlar ikilisi de düz anlam ve yan anlamdır. Bu, en yalın biçimiyle, herhangi bir birim, ilk anlamının (düz anlam) dışında, bağlama ve ilişkilere göre başka ve yeni anlamlar (yan anlam) da içerir demektir." (Rifat 2019:38)

de rastlanabilir: L. Hjelmslev, Saussure'ün gösteren ve gösterilen iki düzeyinden oluşan gösterge tasarımı geliştirmiş; gösteren yerine *anlatım düzlemi*, gösterilen yerine ise *içerik düzlemi* terimlerini kullanmıştır. Buna göre bir düz anlam dizgesi, anlatım (A) ile içeriğin (İ) bir bağıntıyla (B) birbirine bağlanması biçiminde (ABİ) tanımlanır (Barthes, 1986: 81). *Yananlam dizgesi ise anlatım düzleminin bir anlamlama dizgesi (düzanlam dizgesi) tarafından oluşturulduğu bir dizgedir* ([ABİ]Bİ) (Barthes, 1986: 82). Saussurecü kavramlarla tekrar dile getirmek gerekirse; bir yan anlam dizgesi, göstereni bir düz anlam göstergesinden oluşan bir göstergedir. Bunun ilk anlamı, bir göstergenin birden fazla anlamı olabileceği iken ikinci anlamı, yan anlamın daima düz anlam üzerine inşa olduğudur. *Yananlam, düzanlamlı bildiriye nasıl "kaplarsa kaplasın", onu tüketmez: Her zaman "düzanlam"dan geriye bir şeyler kalır (yoksa söylem olanaksızlaşır)* (Barthes, 1986: 83). Dolayısıyla yan anlamlı bir gösterge, mevcut yan anlamsal kimliği dışında bir düz anlama sahiptir. Bir göstergenin yan anlamının düz anlamla daima bir ilişki içinde olmasının yanında ([ABİ]Bİ) yan anlam, gösterenin örtük gösterilenidir. Çünkü Hjelmslev'in modeli uyarınca, yan anlamlı gösterge henüz anlatım düzleminde bir düz anlamın yetkesi altındadır. Buradan hareketle örtük gösterileni olmayan *bilgileri* düz anlamla, daima örtük bir gösterileni olan *belirtileri* ise yan anlamla ilişkilendirebiliriz.

Anlaşıldığı üzere belirtiler sınıfının belirtiler ve bilgiler olarak, örtüklük ve açıklık üzerinden ikiye ayrılarak tanımlanması, bir düz anlam düzeyinin, yani alımlayıcı yorumdan bağımsız açık bir anlamın peşinen kabul edildiğine işaret etmektedir. Nitekim Saussure *Dersler*'de, hem işitimiş imgesinin hem de kavramın (gösteren ve gösterilen) nedensiz ve *salt nitelikli olmayan* unsurlar olduğunu ancak göstergenin bir bütün olarak ele alınmasıyla kendi düzleminde *salt nitelik taşıdığı* öne sürmektedir (De Saussure, 1976: 109,112,113). Bu varsayım, göstergenin salt niteliği olarak düz anlamın kabulüne dayanak sağlar. Saussure'ün fikirleri üzerine inşa olan yapısal anlam biliminin bakış açısından da dil (langue) kavramının muhafazası için toplumsal/sözlüksel nitelikli düz anlam zeminini kabul etmek elzemdir. Ancak Barthes, yapısal çözümleme ile metinsel çözümleme ayırımı gerçekleştirip metinsel çözümleme tarafını seçmesinin ardından dahi düz anlamın gerekliliğine işaret etmeyi sürdürmüştür. Ürün ve yapı yerine üretim ve yapılanma safında bulunmasına karşın yan anlamın yanında düz anlamın da hakkını vermesinin gerekçesini Barthes şöyle açıklar: "(...) [bazıları] *düzanlam ve yananlam arasındaki öncelikli sıralanmayı yadsır: 'Dil, düzanlamın maddesidir, sözlüğü ve sözdizimiyle ötekiler gibi bir dizgedir, derler; [ve eklerler] bu dizgeyi ayrıcalıklı kalmak, onu tüm birleşik anlamların kaynağı ve ölçüsü olan bir ilk anlamın uzamı ve ilkesi yapmak için hiçbir neden yoktur; düzanlamı gerçeklik olarak, nesnellik olarak, yasa olarak oluşturuyorsak eğer, bu, bugüne değin dili tümce ile sözlüksel ve sözdizimsel oluşturucularına indirgemiş olan dilbilimin saygınlığına hâlâ boyun eğdiğimiz içindir'. Oysa, bu öncelikli sıralanmanın kazandırmak istediği ciddi bir şeydir: (bilimsel, eleştirel ve felsefi) Batı söyleminin kapalılığına, onun merkezden düzenlenmesine dönmek, bir metnin tüm anlamlarını düzanlam odağının (odak: gerçeğin merkezi, bekçisi, sığınağı, ışığı) çevresine halkalar biçiminde yerleştirmek* (Barthes, 2016: 18-19)". Bu açıklama, farklı anlam olanaklarının ancak belirlenmiş bir merkez çevresinde oluşabileceğine dair Eco'nun şu ifadesiyle örtüşür: "(...) *başka her yorumsal sonuç, bildirinin ilk anlam düze-*

yinin, gerçek anlam düzeyinin önceden tanınmasına dayandırılmış olacaktır (Eco, 1991: 30)”. İnsan, dil ürünü olduğunu savunan Gadamer de örtük anlamla rtştrebileceğimiz *metaforik kullanımın* ancak tecrübesine sahip olunan bir anlam üzerinden benzerlik kurularak inşa edilebileceğini ifade eder: “Kişi bir ifadeyi bir şeyden diğerine taşırsa, kafasında her ikisi için de ortak olan bir şey vardır. (...) O daha ziyade ister şeylerin görünüşünde ister bizim için anlamlarında olsun benzerlikler arayan artan tecrübesini izler. Sözel bilincin dehası bu benzerlikleri dile getirebilmesinden ibarettir. (Gadamer, 2009: 234)”. Yapısalcı anlamda toplumsallık dayanaklığında bir salt nitelikli düz anlam zemini varsayılsa dahi alımlayıcıyla beraber dşnldğnde düz anlamın tam olarak neye dayandırılacağını tekrar tartışmak faydalı olabilir. Gadamer’in kavramları üzerinden ele alındığında kişinin daha önceden edinmiş olduğu bir dil tecrübesi sayesinde, üzerinden kalkacağı bir düz/gerçek anlam mevcuttur. Ancak aynı anlatıyı okuyarak anlama getirecek iki ayrı alımlayıcı aynı dili konuşsalar dahi birebir aynı dil tecrübesini/dünyayı paylaşmıyor olabilirler.¹¹ Salt nitelikli bir düz anlam varsayımı, ancak belli bir szlge göre yaşayan, belli bir *eşzamana* hapsedilmiş insanların kahramanı olduğu kurgusal bir dünyada geçerli sayılabilir. Oysa uygulamada okuma, yorumlama gibi insanın eş zamanlı anlamasına dair edimler böyle bir ortak sözlük varsayımına dayanmaz. rnek olarak <çekirdek> göstergesi bazı Anadolu ağızlarında birincil olarak /belli bir kuruyemişi/ gösterirken göstergenin birincil anlamı başka bir ağızda /etli meyvelerin içindeki tohum/dur. Birinde <ekirdek> göstergesi /kuruyemişi/ anlamını hiç karşılamazken bazı ağızlarda /etli meyvelerin içindeki tohum/ gösterilene <çekirdek> yerine <iğit> gibi başka gösterenlere bağlanır. Kuşkusuz yapısalcı bakış açısı tüm bu ağızları belli bir eş zamanlı aralıkta ayrı birer dil (langue) olarak tasarlayacaktır. Ancak uygulamada, bu her bir dilin mensubu, <çekirdek> göstergesinin kullanıldığı bir “anlam olanaklı kütleyi” anlama getirme/yorumlama olanağına eşit olarak sahiptir. Dolayısıyla aynı metin, başkaca sözlüksel hazineye sahip kişiler tarafından tekrar tekrar ancak farklı biçimlerde anlamlandırılabilir. Bu durumda, hem deneyimlenen metin hem de deneyimleyicinin *iki ayrı sözlüğün içeriği ile dizgeleşen iki ayrı dilin temsilcisi olarak anlaşılıp* okuma ediminin dilden dile bir eviri gibi görülmesi mümkündür. Böyle bir durumda ise her bir bildirişim örneğinin bir *dilden dile eviri* olarak anlaşılması gerekir. nk her ne kadar büyük oranda bir ortaklıktan söz edilebilse bile her bir ferdinin birebir aynı sözlük dhilinde anlayıp anlattığı bir toplumun varlığı ne sürülemeyeceği gibi böyle bir dilin varlığı ancak teorik olarak mümkündür. Ağızlar üzerinden basitçe örneklenen bu durum coğrafi veya zamansal uzaklığın bulunmadığı koşullar altında dahi salt bağlamsal ayrınlıkta veya uzlaşımsal birleştirmede açığa çıkabilmektedir. Bu durumda şu sonuç kabul edilebilir: Aynı dilden (söz gelimi Türkçeden) bahsedilse dahi, dilin her bir konuşuru kadar sözlüğü vardır (Bu, alımlayıcı dil bağlamı demektir zaten.); her ne kadar tüm bu sözlükler, benzer dil tecrübesi temelinde büyük oranda ortaklık elde etmiş olsalar da eşzamanların toplamı olarak art zamanlı seyirde durmaksızın birbirlerine yaklaşıp uzaklaşırlar. Yapısalcı terminolojiyle ifade etmek gerekirse, bu koşullarda bireysel

¹¹ Gadamer’in terminolojisi üzerinden; aynı dil içinde farklı tecrübeye dayalı dünyaların bir tanımlanması olarak dil-içinde-dil için bk. (zdemir, 2021: 365-366)

veya toplumsal düzeyde yapı içinde eş zamanlı sonsuz yapıların varlığından söz edilmesi gerekebilir. Her bir alımlayıcı – Barthes, Eco ve Gadamer’in savunduğu gibi- yorumunu bir düz anlam düzleminden kalkarak yapacaktır ancak son durumdan çıkarılabileceği üzere düz anlam zeminlerinin birbirinden farklı olması –metinden metine farklı oranlarda gerçekleşse dahi- imkân dâhilindedir.¹² Varılan bu nokta, dil/söz ikiliği açısından yapısalcı düzlemde haklı eleştirilere açık olsa da özellikle metinlerarasılığın anlatı bağlamındaki görmezden gelinemez etkisi, Barthes’in serüveninde olduğu gibi, bu noktanın bilimsel veya bilim öncesi sorguya konu edilmesini zaruri kılar.

Çağrışımsal düzlem, Barthes’in göstergebilimsel seviyesinde gitgide daha fazla önem kazanan, hatta belki de yapısal çözümlenmeden uzaklaşmasının nedenlerinden biri olan *metinlerarasılığın*¹³ ele alınmasıyla bütünsel bir görünüme kavuşturulabilir. *Anlatının Yapısal Çözümlemesi*’nde Barthes metinlerarası ilişkilerin neliğine dair; “*Sözcenin herhangi bir özelliğinin, sözcüğün hemen hemen sonsuz anlamıyla bir başka metne göndermesi olgusunu içerir* (Barthes, 1993: 133).” genel ifadesine yer verir. *Göstergebilim İlkeleri*’nde Barthes, önceliği metin içi/dizge içi anlama vermiş, metindışı alanla irtibatı ikincil düzeye konumlandırmış olmasına (Barthes, 1986: 86) karşın yapısal çözümlenmeden uzaklaştığı sonraki dönemlerinde, metin dışı alanla irtibatı temellendiren metinlerarasılığı, anlatının temel bileşeni olarak işaret etmiştir: “*Metni temellendiren şey, kapalı, hesaplanabilecek bir iç yapı değildir ama, metnin başka metinlere, başka kodlara, başka göstergelere açılma noktası’dır; metni yapan şey, metinlerarası ilişkidir* (Barthes, 1993: 149)”. Metinlerarası ilişkiler, aynı anda özdeksel birlikteliğe sahip olmayan unsurların kurduğu ilişkiye örnek olması nedeniyle, Barthes’in yapısalcı tasarısındaki çağrışımsal düzlemle örtüşür. Anlatıyı meydana getiren göstergelerin, anlatı dışındaki başkaca unsurlarla bağlantılı ilişkisidir bu. Nitekim Barthes, *Anlatının Yapısal Çözümlemesi*’nde bunun ipucunu vermektedir: Burada Barthes, metin içi iki büyük bağlantı türü ayırt eder. Bunlar *iç bağlantımlar* ve *dış bağlantımlardır* (Barthes, 1993: 133). İç bağlantımlar, Barthes’in işlevdeşlik temelinde tasarladığı çekirdek işlevler ve bütünleyimlerin bulunduğu dizimsel düzeyi ifade eder. Dış bağlantımların içeriğini ise Barthes şöyle açıklar: “*Sözcenin bir özelliği ayırıcı, parçalarıüstü, sözcük yerindeyse global bir bütünselliğe göndermelidir (...)* Hatta, bir özellik başka metinlere de gönderme yapabilir: *Bu durumda da metinlerarası ilişkiler söz konusudur* (Barthes, 1993: 133)”. Barthes’in, içeriğine metinlerarasılığı eklediği dış bağlantımlar, açıkça çağrışımsal ilişkileri işaret eder. Metinlerarası bir ilişki neticesinde elde edilmiş anlamın, belirtibilgi veya düz anlam-yan anlam ikileminin hangi tarafında durduğuna dair bir çıkarım da yine Barthes’in “metinlerarasılığı, anma/alıntılama ile karıştırmamak gereğine” (Barthes, 1993:

¹² Nitekim Saussure de dil yoluyla bireyler arasında sağlanan ortaklığı bir “ortalama” olarak ifade eder. Aynı gösterge ile aynı kavramın işaret edilmesi, bir özdeşlik değil de yaklaşıklık üzerinden tanımlanır. (De Saussure, 1976: 34)

¹³ Metinlerarasılık, M. Bahtin’in “diyalojizm” anlayışından hareketle J. Kristeva tarafından geliştirilmiştir: Buna göre her metnin varoluş koşulu metinlerarası ilişkilere bağlıdır. Her metinde başka metinler bulunur; hem eski kültürün hem de çevresel kültürlerin metinleridir bunlar. (Rifat 2017: 143)

133) dönük uyarısı üzerinden elde edilebilir. Metinlerarasılıkta, ilişki kurulan metinle veya metinsellikte doğrudan atıf ilişkisi kurulmaz (ya da metinlerarasılık salt bu yolun kullanılması değildir). Metinlerarası ilişki açık değildir ve açıklanmaya muhtaçtır. Buna göre, metinlerarası ilişkinin muhatabı (anlamlandırılan) göstergenin “örtülü” olmasından hareketle, sonuçta elde edilen anlam, tıpkı belirti ve yan anlamda olduğu gibi “örtük” bir gösterilendir.

Dikey (çağrışımsal) düzeyde metinlerarasılığa muhatap olan örtük gösterilenin örtüsünün kaldırılmasında zaruri olarak alıcı/alımlayıcıya başvurulması, anlamlamada alımlayıcı yapılandırmanın gereğini kanıtlar niteliktedir. Bu zaruret ve dolayısıyla kanıtın dayanağı, metinlerarası ilişkilerin yalnızca geçmiş veya çağdaş metinlerle değil, gelecekteki (anamlanan metinden daha sonra oluşturulmuş/yazılmış) metinlerle de kurulabileceği varsayımına dayanır. Barthes’a göre *bir metnin kaynakları kendinden önce gelenler değil, aynı zamanda kendinden sonra gelenlerdir* (Barthes, 1993: 133). Bundan birkaç sonuç çıkar: Bir anlatımın kaynağı, oluşturucusu (yazar vb.) olamaz çünkü böyle bir durumda metnin hem yazardan bağımsız/habersiz durumda hem de kendinden sonraki metinler üzerinden anlamlandırılması gerçekleşmezdi. Aynı zamanda bir metnin kaynağı salt metnin kendisi de olamaz: Metnin özdeği değişmediği hâlde sonraki metinler ve metinsellikler yoluyla anlamı durmaksızın değişebilir. Dolayısıyla, dizimsel ve çağrışımsal düzlemin bize söylediği kadarıyla, organik bir bütün olarak metinle onu yeniden yapılandıracak/üretecek olan alımlayıcının etkileşimi, iç bağlantılarıyla dış bağlantıların iç içe geçmesi, anlatımın anlatılışması/göstergelerin dizgeleşmesi için şarttır.

Bağlılaşımın gerçekleştiricisi olarak alımlayıcı, ontolojik bağlamda, Kartezyen bir “ben” olmadığı gibi belirlenmiş bir “şey” de değildir. Alımlayıcı, şeylerin yaratıcısı bir “özne” veya üretilenlerden bir “nesne” de değildir. Barthes’ın *S/Z* nin girişinde yaptığı “metne yaklaşan ben” tanımı bize, bu çalışmanın sınırlarını fazlaca aşacak felsefi tanımlara temas etmeden meseleyi açıklama olanağını tanıır: “*Metne yaklaşan bu ‘ben’in kendisi de başka metinlerin, sonsuz, daha doğrusu, yitik (kökeninin yitip gitmiş olduğu) sonsuz sayıda kodun çoğulluğudur* (Barthes, 2016: 21)”. Metne yaklaşan “ben”, metnin kaynağı değildir. O, adına ansiklopedi, özel bağlam, toplumsal bağlam, gelenek, biyo-iktidar veya bütüncül düzen¹⁴ densin, kendisini, yani belleksel dil birikimini edindiği kaynakla metin arasında *aracılık* yapar. Amacı, kendi kaynağıyla, tarihiyle, yaşam veya dil tecrübesiyle, okuduklarıyla, bekledikleriyle veya Richard Rorty’nin onaylayacağı gibi *çıkarlarıyla*¹⁵ özdeksel bir bütün olan metni uzlaştırmak veya Gadamer’in onaylayacağı anlamda *anlaştırmaktır*¹⁶. Alımlayıcının alımlama/yorumlama öz-

¹⁴ “Bütüncül düzen, bilindiği gibi, bellekte daha önceden biriktirilmiş bilgilere verilen ad. Bir metni üreten ve anlayan kimsenin bu tür dil dışı bütüncül bilgi örüntülerini etkinleştirdiği düşünülüyor.” (Zeyrek, 1991: 108)

¹⁵ Richard Rorty’nin metinleri anlamamanın güdüsü olarak fayda/çıkarı savunduğu “Pragmatistin Yolculuğu” adlı metin için bk. (Eco, 2021: 98-120)

¹⁶ Diyalogda her iki tarafın birbirini varsaymasıyla ortak bir terminoloji ve söylemde buluşmaları anlamında “anlaşmak” için bk. (Gadamer, 2009: 174)

gürlüğü, Eco'nun ifade ettiği gibi *alıcının psikolojik, kültürel ve tarihsel beklentiler dizgesi ile yapının biçimsel yapısı* arasındaki alanda geçerlidir (Eco, 1991: 22-23). Yapılandırmanın özü, alımlayıcının bu *arabulucu* kimliğinde aranmalıdır.

Çağrışımsal düzlemin örtük olmak/olmamak ikiliği üzerinden yan anlam ve metinlerarasılıkla ilişkisinin ardından alımlayıcının temel neliğinin açıklığa kavuşturulmasıyla beraber, bir önceki bölümün sonunda ele alınan tutarlılık bahsinin tamamlanması mümkün hâle gelmiştir. Alımlayıcının arabuluculuğuyla yapılan anlam olanaklı birimler toplamının tutarlı bir dizgeye dönüşümü, yatay düzlemlerle dikey düzlemin eşgüdümlü işlem görmelerine bağlıdır. Dizimsel düzlemin tutarlılık sınaması anlamlı birimlerin ve anlam ayırıcı birimlerin bir araya gelişleri üzerinden denetlenebilirken anlamlamanın (dikey düzlemin) tutarlılık sınaması, göstergenin, etrafında/çevresinde bulunan, dizimsel ilişki içinde bulunduğu birimlere göre, semantik izotopiye/yerdeşliğe¹⁷ uygun olup olmaması üzerinden yapılabilir (Eco'nun, Greimas'ın semantik yerdeşlik/izotopi kavramı üzerinden anlatsal tutarlılık savunusu için bk. Eco 2021: 68). İzotopi, dil bilimsel anlamda “anlambirimlerin” anlamsal niteliklerini barındıran “anlambirimcik demeti” dâhilindeki “anlambirimciklerin” benzerlik ve aykırılıkları üzerinden birimlerin birbirleri karşısındaki uygunluklarını denetler (Bayrav, 1998: 191-192). Örneğin <ye-> ile <elma> anlambirimleri basitçe şu anlambirimcik demetlerini bünyelerinde barındırırlar: <ye-> /eylem, yiyeceği dişlerle çiğneyerek yutmak, karın doyurmak için, beslenmek için, enerji almak için vb./ ; <elma> /ad, yiyecek, meyve, karın doyurur, besler, enerji verir vb./. Söz konusu iki anlambirimin anlambirimcikleri birbirleriyle yüksek düzeyde uyum gösterirler. Böyle bir ortaklaşma semantik izotopiyi temin eder. Buna göre <elma yedim> tümcesi tutarlı bir yapı olarak ortaya çıkar. Bir bütün olma iddiasıyla yapılaşmış bir anlatıda ise bu izotopi bütünsel bir çelişmezliği temin edecek kapsamda olmalıdır. Greimas'ın “*bir öykünün tekbiçimli okunmasını olanaklı kılan çokkathlı semantik kategoriler bütünü*” (Greimas'tan aktaran; Eco 2021:68) biçiminde tanımladığı ve bu hâliyle Eco'nun Rorty karşısındaki *tutarlılık savunusuna* temel oluşturan semantik izotopi aynı zamanda *metnin birbirinden farklı okumalara nasıl yol açtığını da açıklar. Gerçekten, çoğul-okumanın sırrı bu yerdeşliklerin kuruluşuna bağlı görünür*¹⁸. Nitekim tutarlılığı temin edecek semantik izotopi de bir yapılandırmaya gereksinim duyar. Bu ihtiyacın giderilmesi ise alımlayıcının arabuluculuğu ile mümkündür. Örnek olarak <ok>, <yay> gibi adlar ve <vurulmak>, <yaralanmak> gibi eylemlerin dizimsel ilişkiye sokulduğu bir varsayımsal metin için düz anlamsal boyutta semantik izotopi, metni bir savaş sahnesi ola-

¹⁷ izotopi/yerdeşlik (Alm. Isotopie, Fr. isotopie, Ing. isotopy). 1. Bir söylem çerçevesinde anlamsal tutarlılığı, bildirinin bir anlam bütünü olarak kavranmasını, tek yönlü anlaşmayı sağlayan uyum; aynı düzlemde yer alan öğelerin oluşturduğu, çok anlamlılığı engelleyen ve anlambirimcik yinelenmelerinden doğan uyumluluk. 2. Hem içerik, hem anlatım düzleminde dil öğelerinin yinelenmesiyle oluşan uyum. (Vardar, 2002: 224)

¹⁸ Süheylâ Bayrav semantik izotopiye dair bu açıklamayı (italik yazılı kısım); Levi-Strauss'un Anthropologie structurale'da Oedipus'u ele alarak yorumlayıcı temelli çoğul okumayla ilgili edindiği sonuçlarla destekler. (Bayrav, 1998: 192)

rak okumayı gerekli görebilir. Ancak klasik Türk şiirinde bu göstergeleri “sevilenin sevene (göz ile) bakması ve sevenin âşık olması” bağlamında anlamlandırmak “doğru” sayılır. Kuşkusuz divan şiiri bağlamında bu gösterge birliktelikleri mazmun olarak yapılaşmıştır ancak bunun bir yapılanmanın sonucu olduğu açıktır. Geleneksel bir yapılanmaya/yapılaşmaya örnek olarak verilebilecek mazmunların yanında çağdaş anlatıya veya anlam olanaklı bütünler için doğrudan bireysel okuma-anlamlandırma ediminde de –henüz gelenekselleşmediği/yaygınlaşmadığı için “bireysel addedilen”- izotopik yapılanma söz konusudur. <Baygın bakışlı bir kapıyı giydim üzerime> gibi bir ifade, varsayılan sözlüksel bir semantik izotopiyle değil ancak alımlayıcı izotopik yapılandırma ile anlamlı hâle getirilebilir. Her anlatı belli oranda alegorik yapılanmaya izin verir. Ancak görülmektedir ki böyle bir durumda dizimsel ilişkileri hesaba katacak çoklu anlamlama uzlaşması (ok>kirpik + yay>kaş + ok at->bakış at-/bakvb.) gerekmektedir. Dolayısıyla semantik izotopi, dizimsel ve çağrışımsal düzlemin, anlamlama ile değer bütünsel uzlaştırılması biçiminde yapılandırılabilir. Metinsel tutarlılık kavramını büsbütün yadsımasından bağımsız olarak Rorty’nin ifade ettiği gibi “*metnin tutarlılığı, birisinin bir grup işaret ya da gürlüti hakkında söyleyecek ilginç bir şey bulması dışında bir şey değildir* (Eco, 2021: 103)”. Sonuç olarak; tutarlılık/dizgesellik, alımlamadan/okumadan ayrı bir şey olarak değerlendirilmemelidir. Dizgesellik; dizgeye doğru olmak, dizgeleştirmeye uğraşmak, tutarlı parça-bütün ilişkisi geliştirmek niyetindeki alımlamanın/okumanın temel içgüdüdür. “*Bir okumanın kendi dizgeselliğinin niteliğinden ve dayanıklılığından, bir başka deyişle işleyişinden başka kamıtı yoktur* (Barthes, 2016: 22).

5. “İşlemsel Düzenlemeler”

İnsanın hızlı ve hatasız akıl yürütebilmesinin yanında evrensel bir anlaşılabilirliği temin edecek ideal dil tasarısı Descartes’ı takiben gelişen Kartezyen düşüncenin/bilimin hedeflerinden biri olmuştur. İdeal dil için özel bir çalışma yürütmemiş olsa da bu fikir ilk kez Descartes tarafından dile getirilmiştir (Altınörs, 2003: 93). Descartes’ın ardından bu amaca dönük ilk ciddi atılım ve fikir üretmeler, Alman filozof Gottfried Leibniz ve tüm dillerin altında yatan temel dilbilgisel yapının peşine düşen Port Royal dil okulu mensuplarına aittir (Altınörs, 2010: 51; Harris ve Taylor, 2018: 88). Etkisini mantıkçı pozitivistlere ve cümle-fonksiyon kuramına dek hissettiren ideal/yapay/evrensel dil fikri (Altınörs, 2003: 115-117) pozitif bilimlerin nesnesine yaklaşımının niceliğini tayin edecek düzeyde rağbet görmüştür. Bu etki, Saussure’ün dil biliminin görevleri arasında saydığı “*bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri araştırmak* (De Saussure, 1976: 27)” ilkesi temelinde pozitif bir bilim olarak ortaya çıkma iddiasındaki dil bilimi ve gösterge biliminin metodolojisini de doğal olarak etkilemiştir. Doğal dilden ayrı yapay/bilimsel bir *üst dil* gereği bu kaygıdan doğmuştur. “*Üstüne konuştuğumuz dil ile konuştuğumuz dili (örneğin Türkçenin dilbilgisi üstüne Türkçe bir araştırma) birbirinden ayırt etmek amacıyla mantıkçıların ortaya attığı konudil/üstdil karşıtlığı, bir yandan dilbilimcilerce benimsenirken, öte yandan L. Hjelmslev’in düzenlemeleriyle göstergebilim kuramı içine alınmış ve üstdil anlayışı bilimsellikte eşdeğerli tutulmuştur. Göstergebilimde*

üstdil denince, doğal dillerin yapısından bağımsız olarak oluşturulmuş, 'yapma', 'bilimsel' bir dil anlaşılır (Rifat, 2018: 86)".

Yapısalcı dil biliminin ilkeleriyle yola çıkan Barthes da ilk örnekçesinin temellerini atarken Hjelmslev'in üst dil tanımından hareket etmiştir. Buna göre bir üst dil dizgesi, "*İçerik dizlemi bir anlamlama dizgesi tarafından kurulmuş bir dizgedir.*" biçiminde tanımlanır (Barthes, 1986: 82). Hjelmslev terminolojisi üzerinden (AB(ABI)) biçiminde simgeleştirilen üst dilin bu tanımı Saussurecü kavramlarla "*Üstdil, gösterileni bir anlamlı gösterge olan göstergedir.*" şeklinde ifade edilebilir. Barthes henüz tasarısının başında İşlevler Düzeyi için işlevler, belirtiler, bütünleyimler, bilgiler, asal işlevler gibi kavramlar üzerinden bir üst dilin hazırlığını yaparken Eylemler Düzeyi için Greimas'ın ve ardından Todorov'un geliştirdiği *eyleyenler örnekçesini*, "*(...) çok sayıda anlatıya uygulanabilecek güçte görünmektedir.* (Barthes, 1993: 106)" ifadeleri ile örnek göstermekte ve olasılıkla bu minvalde bir model tasarlamayı hedeflemektedir. Buna karşın Barthes, yukarıda ele alınan ve "tümü kapsayıcılığın/işlevdeşliğin güçlüğünü" ortaya koyan nedenlerin de etkisiyle zamanla söz konusu üst dil anlayışından uzaklaşmıştır. Todorov'u, incelediği nesnenin diline benzer bir üst dil kullandığı gerekçesiyle "yöntembilimsel kategorilerden uzak, yazın bilimine yakın" olmakla eleştiren Rifat (Rifat, 2018: 113), zamanla üst dilden uzaklaşan Barthes'ın da "bir denemeci, metin eleştirmeni" kimliğine büründüğünü ifade eder (Rifat, 2017: 141). Anlatılar arası niteliksel farkın fark edilmesi (sözlü/yazılı kültür) ve metinlerarasılığın alıcıyı/okuru devreye sokmayı zorunlu kılmasıyla üründen üretme, yapıdan yapılanmaya doğru seyreden göstergebilimsel serüveninde Barthes için tümü kapsayıcı inceleme dilinden farklılığı gözetici dilsel işleme geçiş doğal sayılmalıdır. Öte yandan daha ilk tasarında Barthes, bir moda dergisi üzerinden örnekleyerek, doğal dilin düz anlamlı durumda ve anlam aktarıcı bir nesnel dizgesini üstlendiğinde bir *işlem*, yani bir *üst dil* olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir (Barthes, 1986: 84). Barthes'ın üst dili, *konudilinden farklılığı* değil de *yapaylık ve tümü kapsayıcılık* gibi sınırlamaları söz konusu etmeyerek, *düz anlamlı olmak ve amaç açısından bir başka anlamlı dizgeyi üstlenmek* gibi niteliksel koşullar etrafında açıklaması, üst dili kendi konudilinden farklı bir dil olarak görmemek gereğini dile getiren Eco'nun "*eleştirel üstdil, her dilin, kendi kendisinden söz ettiğinde üstlendiği bir işlevdir* (Eco, 1991: 41)" ifadesiyle birleştirildiğinde Jakobson'un *işlevlerine* temas etme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Buna göre Jakobson'un bildirişim şemasında verici ve alıcı arasında irtibatı sağlayan göstergeler sistemi olarak *kod* (şifre) üzerine eğilen her türlü dilsel etkinlik, dilin *üstdil işlevine* atıfta bulunur (Rifat, 2017: 40; Kıran, 1986: 85; Yücel, 2020: 60). Sonuç olarak kendisi hakkında konuşabilme özelliği doğal dilin işlevselliğinin bir parçasıdır ve doğal dil, koda dönük bir işlevde kullanılma amacına hizmet ettiği her koşulda bir üst dil olabilir.

Doğal dilin bildirişimin kodunu ele aldığı koşulda üst dil olarak kabul edilebilir oluşu, üst dilin yalnızca doğal dilden oluşması gerektiği anlamına gelmemektedir. Ancak metinlerarasılığın anlatıyı yapılandırmada alımlayıcıyı ve alımlayıcının anlatı ile *diyaloğunu* zorunlu kılması, üst dilin doğal dilden oluşması gerektiği anlamına gelebilir. Bunun en temel nedeni, örnek olarak fizik gibi potizif bir bilim dalı için, her üst dilsel birimin görevi/işlevi belli bir sözlük etrafında sabitlenebilmekteyken anlamsal yapılanmanın bağlamsal farklılaşma nedeniyle ön-

ceden belirlenmiş bir sözlüğe imkân tanımamasıdır. Her bir yapılandırma kendi kavramsal sözlüğünü ve kendi üst dilini tesis edebilir ancak böyle bir *tesisat* tümü kapsayıcılıktan uzak kalacaktır. Üst dilin, Descartes'tan beri her alanda ulaşılmaya çalışıldığı gibi evrensel/tüm önyargılardan bağımsız/tümü kapsayıcı bir yapıyı temin edememesi durumunda, teknik olarak simgeler kargaşası yaratmaktan başka bir işlevi kalmaz. Bu nedenle, anlam olanaklı kütlelerin yapılandırılmasında pozitif bilimlerin öngördüğü gibi bir üst dilin de yapının kapalılığıyla alımlayıcı sözlüğünün diyaloga girmesi biçiminde tanımladığımız yapılandırma için doğal dilin üst dil işlevindeki özgün/diyaloğa has varlığı şarttır. Bunun yanında, bir doğal dil etkinliği olarak üst dilin varlığı tümü kapsayıcılık iddiasındaki bir yapay üst dilin aranmasına veya denenmesine engel değildir. Her türlü etkinlik, sorunun anlaşılması, açıklanması veya kanıtlanması amacıyla birbirini besleyerek hareket edebilir.

Kant'ın *saf aklın kategorilerinin* karşısına Dilthey'in *tarihsel aklın kategorilerini* koymaya çalışması (Palmer, 2015: 158) örneğinde olduğu gibi pozitif bilgi ile tarihsel bilgi arasındaki aykırılığa dayanan söz konusu epistemolojik sorunun tartışılması, bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Ancak üst dile yönelik tatmin edici bir sonuca Barthes'in serüvenini takip etmekle ulaşılabilir. Barthes, *Anlatının Yapısal Çözümlemesi*'nde bir yapısal çözümleme için bireysel okumanın önemini ele alırken (Barthes, 1993: 125) anlatının çözümlemesinin biyoloji gibi bilim biçiminde ele alınamayacağını ifade etmektedir. Ona göre bir *metin çeviri makinesi* tasarlanırsa bile (Biz bu makineyi üst dil olarak düşünebiliriz.) düz anlamlar çevrilebilir ancak yan anlamsal ve çağrışımsal düzey üzerine tatmin edici sonuçlar elde edilemez. Göstergebilimsel çözümlemede bir ekip okuması yerine bireysel okumanın doğru olduğunu düşünen Barthes, dolayısıyla, çağrışımsal düzlemin ve yan anlamların anlamlandırılmasını bir okuma sorunu olarak görmektedir. Aynı paragrafta bireysel okumayı desteklemek amacıyla ifade ettiği *her araştırmacının kendi tarihi vardır* çıkarımı da göz önüne alındığında üst dile dair şu sonuca ulaşılabilir: Her araştırmacının okuması, her birinin kendi tarihsel bağamları temelinde biriciktir; dolayısıyla her bir anlatı için değil ama her bir okuma için bir üst dil (çeviri makinesi) varsayılabilir. Burada biyoloji gibi bilimlerle anlatı çözümlemeleri arasına bir çizgi çeken Barthes aynı yıl yayımlanan (1969) başka bir yazısında anlatının okuma birimlerini adlandırma bahsini ele alırken söz konusu adlandırmanın *pek az bilimsel* göründüğüne yönelik ortaya çıkabilecek itirazlara karşı şu cevabı vermektedir: “*Anlatının bilimi (eğer böyle bir bilim varsa) kesin ya da deneysel bilimlerin ölçütlerine boyun eğmez. Anlatı bir dil etkinliğidir (anlamlama ya da simgeleştirme etkinliği) ve dille ilişkili olarak, dile göre çözümlenmelidir: Bu bakımdan, çözümlemeci için adlandırmak, tıpkı geometrici için ölçmek, kimyacı için tartmak, biyolog için mikroskopla bakmak gibi usa yatkın ve nesnesiyle türdeş bir işlemdir* (Barthes, 1993: 139)”. Barthes'in okuma birimlerini/kesitleri adlandırmak özelinde dile getirdiği bu görüşler, teknik olarak ve ilkece çözümlemenin her aşaması için geçerli sayılabilir. Yapılandırmak bir bütün olarak ad verme işlemlerinin art arda dizilmesiyle oluşmaktadır. Bir göstereni bir gösterilene bağlarken, ortaya çıkan göstergeyi dizim içindeki bir başka eylemle ilişkilendirirken veya tüm bu ilişkileri yapılandırırken, okur veya araştırmacı tarafından yapılan şey adlandırmadır. Alımlayıcının ve alımlama etkinliğinin ürünü ise yapıya dönüştürülmüş adlandırmalardan ibarettir. *Yalnızca*

adlandırılmış anlamlar vardır (Barthes, 1986: 12): Yapılandırılan anlam olanaklı kütlenin özdeği doğal dil olsun veya olmasın, onun anlamlı bir bütün, bir yapı hâline gelebilmesinin şartı, onu dil etkinliğinin malzemesi kılmaktır. Dil etkinliğinin sonucunda ortaya çıkan anlamsal organizma, alımlayıcı bağlamsal sabitlemenin mümkün olmayışı nedeniyle, empirik bir deneyin sonuçlarıyla aynı kimlikte bir bilimselliği paylaşmasa da tarihsel bilgiye dayalı bir bilimselliğe sahiptir.

Makalenin bu bölümünün *yöntem* veya *üst dil* kavramlarıyla değil de *işlemsel düzenlemeler* biçiminde başlıklandırılmasının nedeni, Barthes'ın söz konusu bilgiye ve bilimselliğe yönelik kaygısının bir sonucu olarak aynı hassasiyeti taşıyor olmamızdır. O, söz konusu hassasiyeti; “*Yöntem'in, çoğunlukla pozitivist bir sonucu ilke olarak ortaya atması ölçüsünde, bu sözcüğü kullanmak fazlasıyla iddai, özellikle de ideolojik açıdan tartışma konusu olacaktır* (Barthes, 1993: 147).” biçiminde ifade eder. Bu nedenle, bölümün başında tartışılan alımlayıcı/yorumlayıcı üst dilsel doğal dilin dışında, *örnek bir yapılandırmada* takip edilebilecek *yol* ve tümü kapsayıcılığı varsayılan kavramlar, *işlemsel düzenlemeler* adı altında tekrar tanımlanabilir. Önceki bölümlerde Barthes'ın serüveni temelinde yeniden ele alınan dizimsel ve çağrışımsal düzlem, bu düzlemler dâhilinde yeniden tanımlanan birim sınıflar ve bir göstergebilimsel çözümlemede üst dil görevi görebilecek işlemsel düzenlemeler şu şekilde örnek bir yapılandırmaya tâbi tutulabilir:

5.1. Bütüncül Okuma

İlk olarak *bütüncül okumayla ilk* (çizgisel) *okuma* arasında ayırım yapmak gerekir: Buna göre, bir ilk okuma için düşünüldüğünde, özdeği doğal dil olan anlam olanaklı kütlenin tabii çizgisel niteliği nedeniyle anlam ancak tecrübe edilmiş birimler üzerinden olgunlaşarak ilerler. Yani özdeğin ilk karşılaşılan biriminin anlamsal yapılandırmaya katılımında söz konusu birim, henüz okunmamış olması nedeniyle özdeğin son birimiyle dizimsel ilişkiye giremez. Dolayısıyla okuma sürdükçe geriye doğru anlam kendini sürekli yeniler. Metnin tamamının tecrübesine sahip olunarak okuma anlamında *bütüncül okumada* ise yapılandırma, özdeğin tüm birimleriyle ilişkisini gözeterek ilerler. Dolayısıyla ilk adımdan son adıma kadar dizimsel ilişkilerin işlerliği sağlanırken her bir parçanın bütünle dayanışıklığı gözetilmiş olur. Bunun yanında anlamsal olgunlaşmanın takibi olarak ilk okumanın sonucu her ne kadar tek bir yapıyı doğuracak olsa da söz konusu *süreç*, aralığı belirsiz bir art zamanlılık kimliğine sahip olabilir. Buna karşın bütüncül okuma, bütünün henüz ilk göstergesini anlamlandırırken son göstergesi ile ilişkisini gözetir. Bu yolla eş zamanlı bir bakış için zemin sağlanmış olur. Bu ayrıma gidilmesinin bir başka nedeni, söz konusu işlemsel düzenlemelerin, özdeği ne olursa olsun (sözcükler, figürler, motifler vb.) her türlü anlam olanaklı kütle için geçerliliğini temin etmektir. Nitekim doğal dilin çizgisel niteliği, verinin tek bir fotoğraf karesi gibi zamandaş okunmasını engeller. Yapılandırılmış olsun veya olmasın sözel veya yazılı her dil birlikteliğinin bir başı ve sonu olmasıyla birlikte tecrübe edilmesinin bir sürece yayılması gerekir ancak örnek olarak görsel göstergede böyle bir çizgisellik/baştan sona ilerleme yoktur ve ister istemez bütün-

cül/zamandaş okumayı gerektirir.¹⁹ Bu bağlamda bütüncül okuma, nitelik ayırt etmeksizin anlam olanaklı kütlelerin anlamlandırılma süreçlerini niceliksel olarak birbirine yaklaştırmış olur. Bu nedenle örnek bir metinsel yapılandırma, bütüncül bir okuma, başka bir ifadeyle *önceden okunmuş olma* üzerinden gerçekleştirilebilir.

5.2. Okuma Birimlerine Ayırma/Kesitleme

Anlatının Yapısal Çözümlemesine Giriş'te Barthes, çözümlemenin öncesinde anlatsal söylemin az sayıda sınıfa dağıtılması amacıyla anlatının kesitlenmesi gerektiğini ve bu kesitlemenin işlevler temelinde gerçekleşebileceğini ifade eder (Barthes, 1993: 92). Daha sonra yayımlanan çalışmalarında ve özellikle işlevdeşliğin kabulünden uzaklaştıka kesitleri önce *okuma birimi* daha sonra da *sözlüksel birim* olarak adlandıran Barthes, kesitlemenin nedenini "tamamen keyfi" biçiminde açıklar (Barthes, 1993: 132, 148; Barthes, 2016: 24). Buna göre kesitleme yalnızca anlatıyı karelere ayırmaktan ibarettir (Barthes, 1993: 132) ve kesitlerin, *sözbirimin anlamlarının gözlemlenebileceği en iyi uzam olması yeterli olacaktır* (Barthes, 2016: 24). Bu keyfiyeti Barthes, çözümlemenin gösterilen üzerine bir işlemken kesitlemenin gösteren üzerinde bir işlem olmasına ve söz konusu işlemin yöntemsel bir sorumluluk içermeyeceği varsayımına dayandırmaktadır (Barthes, 2016: 24). Bu varsayımdan, kesitlemelerin, anlam olanaklı kütlelerin anlamsal yapılanmasında bir etkisi olmadığı sonucu çıkar. Buna karşın, işlevdeşliğin yok sayıldığı durumda dahi dizimi bir süre de olsa kendi içine kapatacak kesitlerin belirlenmesinin, anlatının gösterilen düzeyinde bir etkisinin olup olmayacağı sorgulanmalıdır. Bir yapılanma, yapı olmamaktan yapı olmaya doğru bir işlemler bütününe kastediyorsa, yapıyı tesis edecek en büyük parçalar olarak kesitlerin, ortaya çıkacak dizgenin anlam kimyasında etkisi olması gerekmektedir. Tümce biçiminde bir dizge olarak <Bu şehirde akşama doğru içime korku, ayaklarıma kara sular iner.> gibi bir ifadenin yapılandırılmasında <ayaklarıma kara sular inmek> eylemi kesitlenerek kendi içinde bir yapı olarak tayin edilmezse /çok ayakta kalmaktan veya yürümekten yorulmak/ yerine kesitlemeye göre <ayak>, <kara>, <su>, <inmek> göstergelerinin çeşitli dizimsel birleşmeleri üzerinden farklı anlamlara ulaşılması söz konusu olacaktır. Nitekim tümcedeki söz dizimi, anlatılar veya anlatılaşmış anlam olanaklı kütleler için de geçerlidir ve Barthes'ın da öne sürdüğü gibi *hem kesitlerin içinde hem de kesitler arasında bir sözdizim vardır* (Barthes, 1993: 102). Bu söz dizimi, gerek işlevdeşlik temelinde varolan tümü kapsayıcı nitelikte, gerek her bir yapılandırıcı okumanın/alımlamanın türünü olsun, ortaya çıkacak bütünü nihal yapısal kimliğini ifade eder. Bu nedenle kesitleme işlemi, dizimsel düzlemdeki yapılanmayı tayin edici, dizimsel ilişkilere dayanak sağlayıcı temel bir işlemken kesitler, anlatının en büyük söz dizimsel birimleridir. Dolayısıyla kesitleme yalnızca gösteren düzeyinde değil gösterilen düzeyinde de birincil etkiye sahiptir. Anlatı olarak tasarlanmış metinlerde kesitleme, büyük oranda, yapılandırılan bütün tarafından yönlendirilir (Başlıklarla ayrılan bölümler, paragraflar, manzum-mensur çeşitlenme-

¹⁹ Doğal dilin zamana dayalı çizgiselliğine karşın görsel göstergelerin zamandaş gerçekleşmesiyle ilgili Saussure'ün tespiti için bk. (De Saussure, 1976: 64)

leri vs.). Ancak özdeksel bağdaşmazlığın yoğun olduğu anlam olanaklı kütlelerin yapılandırılmasında alımlayıcının kesitsel yapılandırmada etkinliği artar. Buna karşın her durumda, anlatsal verinin alımlayıcının bağlamıyla diyalogu, kesitlemenin ve dolayısıyla söz diziminin nihai ortaya çıkarıcısı olarak tayin edilmelidir.

5.3. Dizimsel ve Çağrışımsal Birimler (Çekirdek, Bütünleyim, Belirti, Bilgi)

Dizimsel yapılanma olarak kesitleme işleminde alımlayıcının söz konusu etkisi, aynı zamanda kesitlemenin alımlayıcı açısından neye göre yapıldığı sorusunun cevabını da içerir. Kesitlerin her birini birer söz dizimsel birim olarak, hatta kendi içlerindeki söz diziminden dolayı bir *tümce* olarak görmek gerekirse, her kesitin alımlayıcı tarafından bir *yüklem* kimliği kazandırılan *çekirdeğin* (ÇEK. Çekirdek Gösterge) üzerine inşa edildiği söylenebilir. Buna göre alımlayıcının, etrafında anlam kuşakları oluşturacağı ve diğer birimlerden daha kurucu bir vazifeye atayacağı *çekirdeğin*, çevresindeki göstergesel birimlerle kurduğu ilişkiler neticesinde yapılan izotopik alan bir kesit olarak tanımlanabilir. Dizimsel düzlem için, *çekirdek* dışındaki bütün birimler, hem *çekirdeği* tümleyen (onun kesit-içi veya kesitler-arasıyla ilişkisini sağlayan) hem de *çekirdek* tarafından tümlenen *bütünleyimler*dir (BÜT.). Barthes'ın “*Her birim iki değişik sınıfa ait olabilir.* (Barthes, 1993: 97)” çıkarımıyla desteklenebileceği gibi; dizimsel düzlemde *bütünleyim* ve *çekirdek* olarak tanımlanan birimler çağrışımsal düzlemde *belirti* (BEL.) veya *bilgi* (BİL.) olabilir (Başka bir deyişle her birimin iki ayrı düzlemde en az iki farklı kimliği vardır.). Buna göre; bir sözcük, tamlama, eylem hatta tümce biçiminde olabilecek *çekirdek* veya *bütünleyim*, çağrışımsal düzeyde bir düz anlama atıfta bulunan *bilgi* veya bir yan anlama atıfta bulunan *belirti* olabilir. Bunun yanında aynı birim aynı düzlemde iki farklı sınıfa ait olabilir (<iyi bilirdik> göstergesinde <iyi> birimi düz anlamsal kimlikte *bilgi* olarak atanırken <iyi> birimini de içeren <iyi bilirdik> birimi yan anlamsal kimlikte *belirti* olarak atanabilir). Önce kesit-içi sözdizime dayalı izotopik tutarlılığı (Bu izotopik alana her zaman kesit-ötesi birimlerin katılımı söz konusudur; başka bir kesitin çekirdek göstergesi mevcut kesiti bütünleyebilir.), ardından kesitler-arası sözdizime dayalı organik bütünselliği inşa edecek söz konusu birimlerin belirlenmesi, yapılandırılan özdeksel birlikteliğin alımlayıcı ve onun bağlamsal arka planıyla kurduğu diyalogla, daha dil bilimsel bir ifadeyle dile getirilecek olursa, dizimsel düzlemin çağrışımsal düzlemle eşgüdümlü bir ilişkiye girmesiyle veya değerle anlamlamanın ortak bir kararda buluşmasıyla gerçekleşmiş olacaktır. Bu nedenle birimlerin belirlenmesinde (anlamlandırılmasında veya kimliklendirilmesinde), öncelik sıralaması varsayılmaz. Üretimi ürüne, yapılandırmayı yapıya taşıyacak anlamlandırmanın ve kimliklendirmenin (belirti, bilgi, çekirdek vb.) sabitlenmesi, dilin özgün diyalojik etkinliğinin seyri boyunca ve dilin arabuluculuğunda, karşılıklı denetlemeyle son şeklini alır.

5.4. Yapılandırıcı/İlişkilendirici Yorumlama

Üst dili oluşturan işlemsel düzenlemelerin son unsuru, bölümün başında da ele alındığı üzere, göstergelerin dizim içi ve dizim dışı ilişkilendirmelerini kurarak birimsel kimlikleri (çekirdek, bütünleyim, belirti, bilgi) belirleyecek diyalogu temsil eden yorumlamanın kendisidir. Anlam olanaklı bir özdeksel bütünlük olarak metin, alımlayıcının diyalogu harekete geçirici dil

etkinliğiyle yapılanabilir ve anlamlı bir dizgeye dönüşebilir. Dizgenin dizgeselliğini kodlayacak yapay kavramlar dizimi (ÇEK, BÜT, BEL, BİL), ancak alımlayıcı dil etkinliğinin yapılandırılmaya katılımıyla mümkün olabilir.

6. İçeriğin Tözünden Biçimine

Danimarkalı dil bilimci L. Hjelmslev'in, Saussure'un gösteren ve gösterilenden oluşan gösterge tasarısını geliştirerek göstergeyi iki düzlem ve dört katmanda açıklaması, dil biliminde olduğu gibi gösterge biliminin de kuramsal temellendiriminde etkili olmuştur: Hjelmslev, göstergeyi önce *anlatım* (gösteren) ve *içerik* (gösterilen) olarak iki düzleme ayırır ve her bir düzlem için *biçim* ve *töz* katmanları tanımlar (Barthes, 1986: 37; Yücel, 2020: 52). Bunun sonucunda *anlatımın biçimi*, *anlatımın tözü*, *içeriğin biçimi* ve *içeriğin tözü* olmak üzere gösterge için toplam dört katman varsayılmış olur. Aslında Hjelmslev'in biçim/töz ayrımı Saussure'un dil/söz ikiliğiyle çok da farklı olmayan şeyleri tanımlar: Dilin bireysel kullanımındaki uygulamaları olan *söz* (parole), her iki düzlem için *töze* karşılık gelir. Kullanımdaki farklılıkların altında yatan yapı anlamındaki *dil* (langue) ise Hjelmslev'de *biçim* olarak kavramlaştırılır. Buna göre, Saussure'un *dilbilimin ilgi alanının söz değil de dil olması gerektiğine* yönelik (De Saussure, 1976: 30-35) temel ilkesine paralel olarak Hjelmslev'in terminolojisine göre tözler, dizge dışı alanla temas zorunluluğu nedeniyle dil biliminin inceleme alanı dışında tutulmalıdır ve dil bilimi ilkece biçimleri incelemelidir (Barthes, 1986: 37). Dolayısıyla anlam bilimi, gösterge bilimi gibi anlamı konu edinen dil bilimlerinin inceleme konusu *içeriğin tözü* değil *içeriğin biçimidir*. Gösterge biliminde bu ilke "*Göstergebilim, anlamı veya anlamları değil, anlamın eklemlenmiş biçimini, anlam üretiminin süreçlerini ortaya çıkarmaya çalışır* (Rifat, 2018: 91; Rifat, 2019: 58)." genel kanısına dönüşür.

İlk yapısalcı örnekçesinde Barthes'in meseleye yaklaşımı Hjelmslev temelinde şekillenir. *Göstergebilim İlkeleri*'nde Barthes, hem Saussure'un dil/söz ikili karşılığını hem de Hjelmslev'in biçim/töz ayrımını temel kavramsal tartışmalar olarak ele almış ve gösterge bilimi için ne anlama geldiklerini incelemiştir. Biçim/töz ayrımı, Barthes'in *Anlatının Yapısal Çözümlemesi*'ndeki "*Genel İlkeler*" başlıklı bölümün ilk maddesi olan "*Biçimselleştirme/Soyutlama İlkesi*" çerçevesinde işlenerek ilkesel bir kimlik kazanmıştır: "*Bir metin, bizim için, bir dile gönderme yapan bir sözdür, bir koda gönderme yapan bir bildiridir, bir edinçe (kompetans) gönderme yapan bir edimdir (performans). Anlatının Yapısal Çözümlemesi, (...) bir içeriği değil de biçimleri araştırır, (...) yapacağımız iş, bu metni açıklamak değil, bir dilbilgisi kurmak için gereçleri bir araya getiren bir araştırmacı gibi, bu metnin karşısına geçmektir* (Barthes, 1993: 127). Buna göre bir metin, tözün somutluğundan kurtarılır ve metnin genel soyut biçimine ulaşılmaya çalışılır. Biçimselleştirme veya soyutlama gibi bir ilke, daha bilimsel bir kimlik kazanma kaygısındaki dil biliminin ve ona dayanan gösterge biliminin bilimselliğini temin etmesi açısından elzemdir. Bu itibarla Barthes, gösterge biliminin metnin olası anlamları

rını öneren bir yorumlama yöntemi olmadığını ve anagojik²⁰ bir yol izlemediğini ısrarla vurgular (Barthes, 1993: 131). Uzun zaman boyunca dil bilimine konu edilmekten mahrum kalmış anlam kavramının bilimi ilgi sahasında kalabilmesi için bu temel ayrımın gözetilmesine dil bilimi ve gösterge bilimi çevreleri tarafından büyük önem verilmiştir. Öyle ki göstergeleri dış nitelikli sınıflandırma yoluna giden Trier'in *kavram alanı* veya Matore'nin *sözcükbilimsel alanları* gibi anlam bilimsel kuramlar Barthes tarafından, içeriğin tözüne fazlaca ağırlık vermesi nedeniyle kusurlu kabul edilmiştir (Barthes, 1986: 41). Rifat'ın, Todorov'un yöntembilimsel kategorilerden uzaklaşarak konudiline yakın bir üst dil kullanması dolayısıyla bir yazın bilimci sayılabileceği biçimindeki eleştirisi (Rifat, 2018: 113) benzer bir hassasiyetin sonucudur. Kuşkusuz *anlam* söz konusu olduğunda betimlemeler, belirlemeler, sınırlamalar ses bilimindeki veya biçim bilimindeki kadar kolay olmamaktadır. Buna sebep olarak, basitçe, göstergenin sınırsız anlam üretme gücü veya buna sunduğu imkânın genişliği gösterilebilir. Dolayısıyla anlam ve anlamlı bütünler söz konusu olduğunda, anlamı çeşitlendiren yorumun/yorumlamanın neliği ve niteliği önem kazanmaktadır.

Bizzat dil/söz veya biçim/töz kavramları etrafında gerçekleşmiş olmasa da Eco ile R. Rorty arasında yaşanan ve J. Culler'da ortak bir noktada buluşan, *metin - yorum - aşırı yorum* ekseninde gelişen ve yazın biliminin sınırlarında dolaşan tartışma (Tanner Konferansı, 1990), sözünü ettiğimiz alımlayıcı yapılandırmaya içeriğin tözü/biçimi bağlamında bir dayanak oluşturacaktır kanısındayız. Makalenin dizimsel ilişkileri ele alan ikinci bölümünde tutarlılık ilkesini desteklemek amacıyla değindiğimiz Eco'nun alımlayıcıyla metnin arasını bulan fikirleri, her ne kadar metnin sınırsızca yorumlanabileceğini onaylasa da yorumun sınırları ve ölçütleri olduğuna ısrarla dikkat çekmektedir (Eco, 2021: 47). *Açık yapıt* kavramı etrafında yazarın, metnin ve okurun niyeti arasında bir diyalektik kurmaya çalışan Eco, *Alımlama Göstergebilimi* adlı çalışmasında Derrida'nın yapısöküm örnekleri üzerinden "*amacı, dilin ne derecede sınırsız, başıboş bir semiosis oluşturabileceğini, (anlam oluşturma sağlayabileceğini) göstermek*" olan yorumlama biçimine *bahane-okuma* adı vermekte ve bu okuma tavrını eleştirmektedir (Eco, 1991: 44, 45). Aynı doğrultuda Eco, Barthes'in anagojik yorumlama hususundaki yukarıda değinilen kaygısına benzer biçimde, yorumun aşırılığını ve bunun geçerliliğini savunan tavrı, *gerçeği hep bir giz perdesinin ardında arayan* hermetik düşünce geleneğini sürdürmekle eleştirmekte ve bu duruma *giz sendromu* yakıştırmasını yapmaktadır (Eco, 2021: 45). Ayrıca Eco, makalenin dördüncü bölümünde Gadamer'in "*sözel bilincin metaforik doğası*" bağlamındaki açıklamaları dayanaklığında incelediğimiz, düz anlamlardan ikincil-üçüncül anlamlara ulaşmada kurulan benzerlik ilişkisinin *aşırılığını* da eleştiri konusu yapmaktadır: "*İnsanların özdeşlik ve benzerlik açısından (da) düşündüğü tartışma götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte, günlük yaşamda, bir yandan konuyla ilgili, önemli benzerliklerle, öte yandan rastlantısal, aldattıcı benzerlikleri birbirinden nasıl ayırt edeceğimizi biliriz*" (Eco, 2021: 54)". Ona göre tutarlı bir benzerlik ilişkisi sonucu *sağlıklı yorum* elde etmiş olurken kimi yorumlar, zorlama

²⁰ Anagoji (Fr. anagogie) terimi düzenlamdan kalkarak gizemli anlama yükselen Kutsal Metin yorumu demektir (Çeviren Notu: Barthes, 1993: 131).

bir benzerlik ilişkisi sonucu oluşur. Eco bunları *paronayak yorum* olarak niteler (Eco, 2021: 54). Eco'nun paronayak yorum, giz sendromu, bahane-okuma gibi nitelemelerle varmak istediği yer, metnin yorumu değil yorumun metni doğrulaması gereğidir (Eco, 2021: 69). Buna göre yorum, kendisini dayanaklandırmak için metni kullanmamalıdır. Aksi takdirde bu metinsellikten uzaklaşmak olur ve metnin anlaşılmasında *kullanımın* değil *yorumun* yeri olmalıdır (Yorum/kullanım ayrımı için bk. Eco 1991: 36-38). Metinde, metnin kendisinde somutlaşmış niyetler-arası bir diyalektik söz konusudur ve bu diyalektik yorumun, belli bir organik bütün-selliği (metnin yapısını) gözetmesi gerektiğini ortaya koyar.

Pragmatizm olarak bilinen felsefi öğretinin önemli temsilcilerinden Amerikalı düşünür Richard Rorty ise Eco'nun yorum ve kullanım (aşırı yorum) gibi bir ayrım yapmasına karşı çıkar. Ona göre her okur metne, onu kullanmak için yaklaşır: “*Herhangi bir kimsenin herhangi bir Őeyle ilgili olarak yapabileceği tek Şey, onu kullanmaktır. Bir Şeyi yorumlamak, onu bilmek, onun özüne nüfuz etmek, vesaire, yalnızca ondan yararlanma sürecini betimlemenin çeşitli yollarıdır* (Eco, 2021: 99)”. Rorty, Eco'nun yorumun sınırlayıcısı olarak “metnin, okur/yapıt niyetine dayalı diyalektiğe bağlı bir organik yapı” olduğuna uç veren görüşüne de karşı çıkar. Ona göre metnin veya okumanın bir doğası yoktur (Eco, 2021: 110). Dahası Rorty, “*metinsel mekanizmalar*” hakkında daha çok Şey bilmenin edebiyat eleştirisi için zaruri olduğu Şeklindeki *yapısalcı fikre* de katılmadığını ifade eder (Eco, 2021: 110). Rorty'nin Eco karşısında savunduğu fikirler basitçe Şöyle toparlanabilir: “Metinler belli bir amaca, beklentiye yahut çıkara göre kullanılmak için sınırsızca yorumlanabilir. Yorumun veya kullanımın önünde ona engel olacak metinsel bir mekanizma yoktur. Çünkü metnin bir doğası/yapısı yoktur. Bu bilindiğine göre, birtakım yapılar/meکانizmalar araştırmanın gereği de yoktur.”

“*Aşırı Yorumun Savunusu*” biçiminde başlıklandırılan bildiri metninde Amerikalı yazın eleştirmeni Jonathan Culler, Eco ve Rorty'nin sözü edilen fikirlerine birtakım eleştiriler getirir. Öncelikle Culler, Rorty'nin, “Metinler yalnızca kullanılmak içindir ve metinsel mekanizmaları aramak gereksizdir.” minvalindeki düşüncesine karşı çıkar. Dil bilimi üzerinden örnekleme yapan Culler, İngilizcenin insanlar tarafından rahat bir biçimde kullanılıyor olmasına veya dilin yapısının bilinmesinin insanların daha iyi İngilizce konuşmasında bir etkisi olmamasına rağmen İngilizcenin yapısının betimlenmeye çalışılmasının boş bir uğraş olmadığını ifade eder (Eco, 2021: 123). Culler'a göre *bir disiplin olarak edebiyat incelemesi, tam da edebiyatın göstergesel mekanizmalarını, edebiyatın biçimlerinin çeşitli stratejilerini sistematik olarak anlama girişimidir* (Eco, 2021: 123, 124). Yazınsal metnin doğası/özü hususunda kendisini Eco'ya yakın bir yere konumlandıran Culler'ın Eco'ya getirdiği eleştiri ise, bildiri metninin başlığından anlaşılacağı gibi, *aşırı yorum* zerinedir. Culler'a göre *Eco'nun aşırı yorum adını verdiği Şey, aslında tam da normal iletişim için gerekli olmayan ancak iletişimin işlevişi üzerinde düşünmemizi sağlayan soruları sorma pratiği olabilir* (Eco, 2021: 120). Gerçekten de gündelik iletişimde Eco'nun ifade ettiği gibi bir aşırı yorum sorunuyla karşılaşmayız. Bunun söz konusu olduğu alan, bağlam ortaklığının sekteye uğradığı yazı ve yazın'ın devreye girdiği yerdir. Paranoid yorum bu alanda, tüm gerekliliklere dayalı ilkesel kaygıların ötesinde ve kelimenin tam

anlamıyla, *mümkündür* ve mümkün olanın tecrübe edilmesi, Culler’ın ifade ettiği gibi, işleyiş üzerine sorular sorma pratiği olabilir: “*Nasıl dilbilim bir dilin tümcelerini yorumlamaya değil, onu oluşturan ve işlev görmesini sağlayan kurallar dizgesini yeniden kurmaya çalışıyorsa, yanlış olarak aşırı yorum ya da bir ölçüde daha iyi olarak aşırı anlama olarak görülen şeyin önemli bir bölümü de bir metni anlatının, betimlemenin, ideolojinin, vb. genel mekanizmalarıyla ilişkilendirme girişimidir* (Eco, 2021: 122)”. Kuşkusuz Eco’nun kaygısı, birer anlatı olması niyetiyle üretilmiş metinler (yazınsal yapıt) özelinde okunmalıdır. Böyle bir durumda okurun, örnek yazarın ve dolayısıyla metnin niyetini tahmin etme tavrında oluşunun kabulü, yazın bilimi açısından, paranoid yorumun aşırılığı yönünde haklı bir gerekçe olabilir. Ancak herhangi biri tarafından üretilmediği bilinen, kelimenin tam anlamıyla, *rastgele* oluşmuş bir gösterenler kütesinin anlamsal yapılanması durumunda *niyet okumaya* dayalı diyalektik ortadan kalkar. Dolayısıyla gösterenler kütesinin yapılanmasını sağlayan yorumun aşırı veya kararında, sağlıklı veya paranoid olmasının bir önemi yoktur. Yapıyı ortaya koyabilen her yorum, yapı ve yapılanmaya yönelik, yapı denen şeyin doğasına yönelik yeni bir soru veya yeni bir cevap ortaya çıkarabilir. Paranoid yorum en az sağlıklı yorum kadar mümkünse, yapılması gereken, birini devre dışı bırakmak yerine her ikisinin de işleyiş için ne anlam ifade ettiğini bulmaya çalışmak olabilir. Anlatının veya anlam olanaklı kütlelerin doğal işleyişlerine izin vermeden doğalarına dönük sonuçlara ulaşmak bir gereklilik gibi görünmemelidir. *Paranoya*, yorum için mümkün olmasının yanında, (Culler’ın ifade ettiği gibi) şeylerin doğasını/yapısını/özünü araştıran *akademik dünya için de elzemdir* (Eco, 2021: 119).

Hjelmslev’in gösterge tasarısı üzerinden düşünülürse Eco’nun içeriğin biçimini, Rorty’nin ise içeriğin tözünü öncelediği söylenebilir. Culler’ın oluşturduğu zemin ise, makalemizin Barthes’ın serüveni temelinde tanımladığı *alımlayıcı yapılandırmanın* kimliğine uygun düşmektedir. Buna göre alımlayıcı yapılandırma, alımlayıcının yapılanmadaki reddedilemez etkisi ve işlevini göz önünde bulundurmalıdır. Alımlayıcının etkisi, göstergenin dışarıyla bağlantısını zorunlu kılar. Araştırmacı olarak alımlayıcı, özdeği yapılandırırken tutarlılığın elverdiği sınırsızlıkta içeriğin tözüyle ilgilenebilir. Bu ilgilenme, kuramsal amacın içeriğin tözüne yönelik olduğu anlamına gelmemelidir. Metnin içeriğine (içeriğin tözüne) yönelik çözümlerler, *işlevsel dil birimleri*yle ilgili sonuçlar ortaya koyulmasını sağlayacaktır (Aydemir, 2021: 106). Dolayısıyla amaç, içeriğin biçimine yöneliktir ve içeriğin biçimini anlamaya veya betimlemeye giden yol, kaçınılmaz olarak tözlerin özgürce işletilmesinden geçmektedir. Barthes’ın yapısal çözümlenmeden, işlevdeşlik vurgusundan, yöntembilimsel bir üst dilden uzaklaştığı ve kendisini metinsel çözümlenmeye konumlandığı döneminde yaptığı “amaç” vurgusu önemlidir: “*Amacımız metnin ne anlamını, ne de bir anlamını bulmaktır. Çalışmamızın da, metni, içindeki, saklı olduğuna inandığı bir gerçekliğe göre yorumlamaya çalışan yorumbilimsel türden bir yazınsal eleştiriyle hiçbir ilişkisi yok. Bizim amacımız, metnin çoğulluğunu, anlamlılığının açıklığını tasarlamak, hayal etmek, yaşamaktır* (Barthes, 1993: 147)”. Metnin çoğulluğunu, anlamlılığın açıklığını tasarlamak, *sözlerin* (parole) içinde *dili* (langue) aramaktır. Her ne kadar Saussure, bir dil biliminin ancak sözün (parole) işin içine karıştırılmamasıyla mümkün olduğunu açıkça dile getirmiş olsa da (De Saussure, 1976: 35) yine onun açık kabulüne atıfla *dil*,

sözün hem ürünüdür hem de aracıdır; bu iki olgu daima karşılıklı bir ilişki içindedir (De Saussure, 1976: 40; Barthes, 1986: 17). Buna paralel olarak gösterge bilimi, pozitif bilimlerin metodolojisi ışığında bir varsayımsal-tümdengelim²¹ yol olarak tutmuş olsa da bu durum söze *talep ettiğince konuşma hakkı* vermek anlamında bir bilim-öncesi tümevarımsal soruşturma izlemenin büsbütün yanlış veya faydasız olduğu anlamına gelmemelidir. Bu itibarla örnek bir metin yapılandırılmada; Barthes'ın dil bilimi temelinde tasarladığı, bu makalenin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ele alınıp beşinci bölümünde “*işlemsel düzenlemeler*” adı altında yapılandırılan birimler (ÇEK, BÜT, BEL, BİL) üst dilin varsayımsal-tümdengelimli yönünü temsil ederken içeriğin tözünden hareket edebilecek ilişkilendirici yorumlama, yapılanmaya kendi olağan akışı dışında bir sınırlama getirmeden onun doğasının incelenmesini/gözlemlenmesini temin edebilir.

7. Bütünce/Konudil

Metnin anlamlandırılmasında günümüze yaklaştıkça yazarın (birincil üreticinin) gitgide daha fazla yok sayılması ve görmezden gelinmesi esas olarak farklı düzeylerde hakikat merkezinin yer değiştirmesiyle ilişkilendirilebilir. Sözün (logos) hakikatle ilişkisi üzerine varsayımlar Antik Yunan'dan Orta Çağ'a, oradan Rönesans'a ve günümüze değin hep paradigma kurucu bir görev üstlenmiştir. Kimi zaman sözün bizatihi kendisi, kimi zaman ardında yatan gizli anlamlar, kimi zaman ise sözün söyleyeni veya sözün anlayanı hakikatin/anlamın kaynağı olarak görülmüştür. Eco, metnin yorumu üzerine klasik tartışmanın öncelikle şu iki program arasındaki karşıtlık çevresinde geliştiğini ifade eder: *1. metinde, yazarın ne söylemek istediğini aramak gerekir*, *2. metinde, metnin (yazarın amaçlarından bağımsız olarak) ne söylediğini aramak gerekir* (Eco, 1991: 23). İkinci program kabul edildiğinde ise şu iki karşıtlık ortaya çıkar: *1. metinde, metnin ne söylediğini, metnin kendi bağlamsal tutarlılığına ve gönderdiği anlamlama dizgelerinin durumuna başvurarak araştırmak gerekir*; *2. metinde, alıcının orada ne bulduğunu, alıcının kendi anlamlama dizgelerine veya arzularına, itkilerine, isteklerine başvurarak araştırmak gerekir* (Eco, 1991: 24). Barthes'ın, serüveninin başından sonuna değin durduğu yer, ilk karşıtlık açısından, ikinci programdır. Yapısalcılığın ilkelerine daha yakın olduğu dönemde Barthes; yapısal çözümlemede anlatıcının göstergelerinin anlatı içinde olduğunu ve anlatıda konuşanın gerçek yazar olmadığını dile getirerek açıkça gerçek yazarı dışarıda bırakır (Barthes, 1993: 108). Sonraları Barthes'ın yazar konusunda durduğu yer değişmez: Barthes metinsel çözümlemede yazardan söz edilmeyeceğini ve metnin olduğu gibi ele alınacağını ifade eder (Barthes, 1991: 150). Birinci karşıtlık için yazarın dışarıda kaldığı yerde konumlanan Barthes, ikinci karşıtlık söz konusu olduğunda serüveni boyunca metin merkezli anlayıştan alıcı merkezli anlayışa doğru belli belirsiz bir geçiş yolu izler. Ancak Barthes, Eco'nun arabuluculuk girişiminde olduğu gibi, hiçbir zaman radikal biçimde metinsel dizgeler veya alıcı arasında bir tercih yapmaz. Makalenin başından beri tedricen incelenen bu karşıtlığın

²¹ Varsayımsal-tümdengelimli yöntemle kastedilen; önce bir varsayımsal model/üst dil tasarlamak ve tüm metinleri (sözleri) bu modele uygunluğu açısından inceleyerek/çözümleyerek modeli geliştirmek.

arada bir yerde eritilme çabası, ele alınacak konudilin neliği ve niteliğine yönelik bir temel oluşturur.

Anlam olanaklı kütle nitelendirmesinin yola çıktığı noktayla *metnin yazarından soyutlanması* kabulü arasında temel bir ilişki vardır. Yazarın bakış açısından onun ürettiği metin, o hâliyle anlamlı bir bütün/dizge niteliğindedir. Ancak metinlerarasılığın ve dolayısıyla alımlayıcının devreye girmesiyle metin yazarından koparıldığında ürün olmaktan çıkıp üretime hazır bir anlam olanaklı kütle hâline gelir. Kuşkusuz anlatı olarak tasarlanmış birer anlam olanaklı kütle olarak roman, şiir, tiyatro gibi metinler, var olan dilbilgisel ilişkileri (veya metne yaklaşma niyetindeki farklılaşma) nedeniyle anlamlı bir dizgeye dönüşüm için okuru işbirliği yapmaya daha fazla zorlar. Metnin niteliği (bilimsel, realist, sembolik, sürrealist vb.), anlamlı bir ürün olarak ortaya çıkmasında baskın rolün metinle okur arasında farklılaşan oranlarda paylaşılmasına yol açar. Örnek olarak realist çizgide yazılmış bir romanın yeniden üretiminde baskın rol metne aitken alışılmadık dilsel ilişkilerle kurulmuş bir sembolik şiirin anlamlandırılmasında okura ait olabilir. Bu rol paylaşımı, bilimsel bir metinde yazar lehine en uç noktaya kadar taşınabilir. Bilimsel terminolojiyle kurulmuş bir metin, ilgili alanın terminolojik sözlüğü temelinde bir anlamlandırmayı talep eder. Ancak paylaşımın alıcı/okur lehine uç noktaya çekilmesi de mümkündür. Söz gelimi içi oyuncak dolu bir sepet, farklı desenlerle örülmüş rastgele bir halının üzerine gelişigüzel boşaltıldığında ortaya çıkan tablo, (somut bir müdahalede bulunulmadığı varsayılarak) pek tabii bir oyun kurucu tarafından o hâliyle anlamlı bir dizgeye dönüştürülebilir. Böyle bir durumda Eco'nun örnek yazar ile örnek okur arasında kurduğu gibi bir diyalektik, devre dışı kalır. Okur veya oyun kurucu, yetkiyi ve sorumluluğu büsbütün kendi üzerinde hisseder. Bu durumda, uzlaşmada eli güçlü olan taraf okurun/oyun kurucunun dil tecrübesine dayalı bağlamının kendisidir. *Oyun kurmak* ve *oyun kurucu* ifadeleri Gadamer'in *oyun* ve *yapıya dönüşüm* kavramları etrafında düşünüldüğünde, Gadamer'in ısrarla karşı durduğu subjektivitenin bir etkinliğine atıfta bulunuyor gibi görünebilir: Gadamer'e göre oyun, oyuncudan bağımsız olarak vardır ve oyuncunun oynaması, oyuna katılmak/ait olmaktan ibarettir.²² Ancak Gadamer'den farklı olarak burada oyun kurmakla kastedilen, öncül bir tasarlanmadan uzak anlam olanaklı kütleler üzerine bir işlem olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca ortaya konmuş bir metni sökmek, parçalara ayırmak ve yeniden kurmak, tarihsel bilincin yapamayacağı bir işlem değildir. Buradaki işlem, Heidegger'in onaylayacağı anlamda, *tarihbilimsel* (tarihe/bağlama tâbi oluşunun farkında olan)²³ bir yaklaşımın sonucudur. Alımlayıcı, bağlamdan bağımsız bir özne değildir. Aksine o, belli bir bağlamın/tarihin güdümündedir. Ancak, kendi tarihselliğinin farkında olmakla, bunu hesaba katarak, tarihbilimsel bir tavırla oyun kurabilir ve kurduğu oyuna ait olabilir. Bunun en kolay yolu ise, oluşum bağlamından ve oluşturulmuş biçiminden bağımsız olan anlam olanaklı kütleleri ele almaktır. Dolayısıyla anlamlı bir bütüne dönüşmede alım-

²² Sanat eserinin oyun karakteri, oyunun yapıya dönüşümü ve katılan/ait olan olarak oyuncu için bk. (Gadamer, 2008: 145-173)

²³ Heidegger'in varlığın neliğini arayan felsefi tavrın bir niteliği olarak "tarihbilimsellik" (tarihe tâbi oluşun farkında olarak hareket etme) için bk. (Heidegger, 2020: 45-49)

layıcının tesirini takip etmeye en uygun bütünceler, varlığını, yazarından, üretilmiş olmaktan, üretilmiş biçiminden uzakta kazanabilmeye en uygun anlam olanaklı kütleler olabilir. Bu itibarla, bir yazar tarafından tasarlanmış olan yapıtların malzeme edildiği metin yapılandırma/çözümleme işlemlerinde, yapıtın yazarı, yazarın bağı olduğu edebî vb. ekoller ve metnin sosyal veya psikolojik oluşum bağlamı tamamıyla yok sayılmalıdır. Bu yolla, metinsel bağlamından koparılan konudilin, okur-yazar diyalektiğinden bir adım daha uzaklaştırılmış olur.

8. Sonuç

Anlam olanaklı özdeksel kütlelerin anlamlı dizgelere dönüşüm koşullarını, alımlama ve alımlayıcı etkisi temelinde tartıştığımız çalışmamızın alt başlıklar içine yayılmış sonuçları şöyle özetlenebilir:

Öncelikle Barthes'ın gösterge bilimi için dil biliminden hareketle ele aldığı dizimsel ve çağrışımsal ilişkiler yeniden tartışılmıştır. İlk örnekçesinde Barthes'ın, Propp'un halk masalları üzerinden elde ettiği işlevdeşlik bağıntısından yola çıkarak benzer bir işlevdeşliğin dizimsel düzlemi temellendirici bağlamda tüm anlamlı dizgeler için geçerli kılınabileceğine yönelik varsayımı, sözlü kültür ürünü ile yazılı kültür ürünü arasındaki ayırım gözetilerek yeniden değerlendirilmiştir. Barthes'ın sözlü ürüne uygulanabilecek işlemin "ürünü tespit etmek" iken yazılı ürüne uygulanacak işlemin "bir yapılanmayı üretmek" olacağı yönündeki daha sonraki çıkarımından hareket ederek, işlevdeşlik varsayımının ancak sözlü anlatı temelinde tanımlanabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Buradan hareketle, yazılı anlatının dizimsel düzlemdeki yapılanmasının, bir arada bulunan göstergelerin kendi aralarında tutarlı bir bütüne dönüşme işleminden ibaret olduğu kabul edilmiştir.

Barthes'ın belirtiler ve bilgiler iki alt sınıfı üzerinden tanımladığı çağrışımsal düzlem ise, söz konusu alt sınıfların "örtük gösterilen" barındırıp barındırmaması bağlamında ayırt edildiği için düz anlam ve yanlanlamla ilişkilendirilmiştir. Bu itibarla öncelikle düz anlam boyutu ele alınmış, her yanlanlamın bir düz anlam zemininden kalktığı kabul edilmekle birlikte hangi gösterilenin düz anlam (örtük olmayan) hangi gösterilenin yan anlam (örtük olan) olarak tayin edilmesinde alımlayıcı/yapılandırıcı tavrın etkili olduğu saptaması yapılmıştır. Buna göre her bir okuma (yapılandırma), kendi dil tecrübesi temelinde şekillenmiş özgün bir alımlayıcı sözlüğü temelinde gerçekleşirken göstergelerin düz anlamlı veya yan anlamlı oluşuna yönelik tespitler, söz konusu özgün sözlükler bağlamında gerçekleşebilir. Barthes'ın "metni yapılandırılan şey, metinlerarası ilişkilerdir" genel kabulünden kalkarak metinlerarasılık kavramı da örtük gösterilenle (belirti, yan anlam) ilişkilendirilmiştir. Metinlerarası ilişkilerin metnin kendisinden sonra ortaya çıkmış metinlerle irtibat kurabilmesinden hareketle, yapılandırmanın çağrışımsal boyutunun alımlayıcı etkinliğini kesin olarak gerektirdiği sonucuna varılmıştır. Göstergelerin ilişkilendirilerek bilgi ve belirtilerin alımlayıcı tarafından tayin edilmesi, semantik izotopinin yapılandırılması olarak tanımlanmıştır. Semantik izotopinin yapılandırılması, organik bir bütün olarak metnin özdeksel ilişkilerini gözetir ve özdeğin dizimsel ve çağrışımsal düzlemde tutarlı bir bütün olarak yapıya dönüşmesi bu şekilde gerçekleşmiş olur. Alımlayıcı yapılandırmanın

bu açıklamasıyla alımlayıcının kimliği için şu sonuca ulaşılmıştır: Alımlayıcı, kendi dil bağlamı/sözlüğü ile özdeksel bütün arasında arabuluculuk yaparak tutarlı bir yapı meydana gelmesini temin eder. Alımlayıcının vasfı, eş zamanlı bir yapılanma için arabulucuk yapmaktır.

Dizimsel ve çağrışımsal düzlemin değerlendirilmesinin ardından Barthes'ın birim sınıfları (çekirdek, bütünleyim, belirti, bilgi) yeniden tanımlanırken üst dil meselesi ve içeriğin tözü/biçimi karşılığı özelinde şu sonuçlara varılmıştır: Saussure'den beri pozitif bilimler olma yolunda çaba sarf eden dil bilimi ve gösterge bilimi için yapay bir üst dilin gereği, bilimselliğin ön koşulu olarak görülür. Ancak alımlayıcı yapılanma için göstergeleri ilişkilendirecek etkinlik, bir doğal dil etkinliği olarak *diyalog*dur. Alımlayıcının yapılandırmasıyla yapıya dönüşecek özdeksel kütlemin, yapılandırıcı bir üst dil olarak (varsa tümü kapsayıcı üst dilsel birimlerin yanında) doğal dile ihtiyacı vardır. Tümü kapsayıcı olmasa da ilişkilendirici bir üst dil olarak tanımladığımız alımlayıcı diyalog her ne kadar içeriğin tözüne yönelik bir arayışı karşılamış gibi görünse de esasen içeriğin biçimine ulaşmayı hedefleyen bir etkinlikler bütünü karakteri olarak kabul edilmelidir. Varsayımsal bir örnekçenin kendisini metinler üzerinde denetlemesi anlamında tümdengelimli yöntem pozitif bilimin yöntemi olarak kabul edilirken ilişkilendirici diyalog (yorumlama), amacı içeriğin biçimini keşfetmek olan tümevarımlı “pozitif bilim öncesi” bir keşif yolu olarak tanımlanabilir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

Altınörs, A. (2003). *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Altınörs, A. (2010). Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis, *Felsefe Dünyası*, S.51, s.67-78.

Aydemir, Ö. K. (2021). Türkçenin Anlamlandırma Kökleri ve Gelişim Edinci Üzerine Dilbilim Odaklı Kuramsal Sorgulamalar, *İçinde- Türkçeye Saygı: Prof. Dr. Hacı Ömer Karpuz'a Armağan (Ed. Özgür Kasım Aydemir, İdris Nebi Uysal, Fatih Öztürk)*, Konya: Palet Yayınları, s.105-126.

- Barthes, R. (1986). *Göstergebilim İlkeleri* (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat), İstanbul: Sözce Yayınları.
- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel Seriven* (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2016). *S/Z* (Çev. Sündüz Öztürk Kasar), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bayrav, S. (1998). *Filolojinin Oluşumu*, İstanbul: Multilingual.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetişli, İ. (2016). *Batu Edebiyatında Edebî Akımlar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- De Saussure, F. (1976). *Genel Dilbilim Dersleri-1* (Çev. Berke Vardar), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eagleton, T. (2005). *Literary Theory – An Introduction*, Blackwell Publishing.
- Eco, U. (1991). *Alımlama Göstergebilimi* (Çev. Sema Rifat), İstanbul: Düzlem Yayınları.
- Eco, U. (2021). *Yorum ve Aşırı Yorum* (Çev. Kemal Atakay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem-1*, (Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem-2*, (Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Harris R., Talbot J. T. (2018). *Dil Bilimi Düşünümünde Dönüm Noktaları I* (Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2020). *Varlık ve Zaman* (Çev. K. Harun Ökten), İstanbul: Alfa.
- Kıran, Z. (1986). *Dilbilim Akımları*, Ankara: Onur Yabancı Diller Kit. ve Yay. Merkezi.
- Martinet, A. (1985). *İşlevsel Genel Dilbilim* (Çev. Berke Vardar), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Ong, W. J. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür – Sözüün Teknolojileşmesi*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdemir, E. (2021). Dilin İnsani Değerlerle Olan İlişkisini Gadamer'in Dünya ve Çevre Ayrımında Okumak: Türkçe Üzerinden Bir Değerlendirme, *İçinde- Türkçeye Saygı: Prof. Dr. Hacı Ömer Karpuz'a Armağın* (Ed. Özgür Kasım Aydemir, İdris Nebi Uysal, Fatih Öztürk), Konya: Palet Yayınları, s.357-372.
- Palmer, R. E. (2015). *Hermenötik*, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- Rifat, M. (2017). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları – 1*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rifat, M. (2018). *Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rifat, M. (2019). *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Say Yayınları.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual.
- Yücel, T. (2020). *Yapısalcılık*, İstanbul: Can Yayınları.
- Zeyrek, D. (1991). Göstergebilim, Söylem Çözümlemesi ve Anlatı İncelemesi, *Dilbilim Araştırmaları*, C.2, s.105-112.

Extended Summary

French semiotician Roland Barthes' semiotic adventure from structuralism to post-structuralism provides a suitable plane for observing the problem of "source and basis of meaningfulness" which causes the differentiation of the founding ground in explaining the dynamics of making meaning of texts, and thus it also provides a suitable plane for observing the process of transformation of sign associations into meaningful systems. Setting out with the principles of structuralism, Barthes begins to push the limits of structuralism as he progresses on his own theoretical and intellectual journey; he tries to excuse without getting disconnected completely. The increasing importance of intertextuality throughout Barthes's adventure necessitates a perspective that emphasizes the side that sense-maker in the activity of sense-making. With the intention of observing the results of responding to the necessity in question, in this article, Barthes' adventure is discussed in the context of various reference points ranging from structural linguistics to philosophical hermeneutics, and within this scope, Barthes' structuralist semiotics model (1966) is reinterpreted in the context of the concepts of "reception" and "receptive".

The general problems and results of our study, in which we discussed the conditions for the transformation of meaningful signifier masses into meaningful systems, on the basis of reception and receptive effect, can be explained as follows:

First of all, the syntagmatic and the paradigmatic relations, which Barthes discussed for semiotics with reference to linguistics, were discussed again: In his first model, Barthes's assumption that a similar homology can be made valid for all meaningful systems in the context of syntagmatic plane grounding, based on the homology relation which Propp obtained from folk tales, has been re-evaluated by considering the distinction between the product of orality and the product of literacy. Based on Barthes' later inference that the action that can be applied to the product of orality is to "identify the product", while the action to be applied to the product of literacy is to "produce a structuring", it is concluded that the homology assumption can only be defined on the basis of oral narrative. From this point of view, it has been accepted that the structuring of the narrative of literacy on the syntagmatic level consists of the transformation of the sign associations into a coherent totality.

The paradigmatic plane, which Barthes defines over two subclasses of index and information, is associated with denotation and connotation, since these subclasses are distinguished in terms of whether

they contain "implicit signifieds" or not. In this respect, first of all, the dimension of denotation was discussed, although it is accepted that every connotation arises from a denotation ground, it was determined that the receptive/structurative attitude was effective in determining which signified as denotation (non-implicit) and which signified as connotation (implicit). Accordingly, while each reading (structuring) takes place on the basis of a unique receiver dictionary shaped on the basis of its own language experience, determinations regarding the denotation or connotation of the signs can be realized in the context of these original dictionaries. Based on Barthes' general acceptance that "what structures the text is intertextual relations", the concept of intertextuality is also associated with the implicit signified (index, connotation). It has been concluded that the associative dimension of structuring definitely requires receptive activity, as intertextual relations can communicate with texts produced after the text itself. Assignment of information and indexes by the receiver by associating the signs with each other is defined as "structuring the semantic isotopy". The structuring of the semantic isotopy takes care of the material relations of the text as an organic whole, and in this way the transformation of the matter into the structure as a coherent totality in syntagmatic and paradigmatic planes takes place. With this explanation of the receptive structuring, the following conclusion is reached for the identity of the receiver: The receiver ensures a coherent structure by mediating between its language context/dictionary and the material totality. The receiver's qualification is to mediate for a synchronic structuring.

After evaluating the syntagmatic and paradigmatic plane, while Barthes' unit classes were redefined for the structuring attempt made in the last section, the following conclusions were reached in terms of the metalanguage issue and the opposition of the substance of content/form of the content: The necessity of an artificial metalanguage for linguistics and semiotics, which have made an effort to become a positive science since Saussure, is seen as a prerequisite for being scientific. However, the activity that will relate the signs for the receptive structuring is the dialogue, as a natural language activity. The material mass, which will be transformed into structure by the configuration of the receiver, needs natural language as a constructive metalanguage (alongside all-inclusive metalinguistic units, if any). Although the receptive dialogue, which we define as an associative metalanguage, although not exhaustive, seems to meet a search for the substance of the content, it should be accepted as a "character of the whole of activities" that essentially aims to reach the form of the content. As the deductive method is accepted as the method of positive science in the sense that a hypothetical model checks itself over the texts, associative dialogue (interpretation) can be defined as an inductive pre-scientific way of discovery whose purpose is to discover the form of the content.

Atıf (cite): Belenkuyu, Bekir (2022). Vesîletü'n-Necât'ın Erdoğan Boz neşri hakkında, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 152-156.

Vesîletü'n-Necât'ın Erdoğan Boz Neşri Hakkında About Vesîletü'n-Necât's Publication by Erdoğan Boz

Bekir BELENKUYU¹



Makale Türü: Kitap İncelemesi

Paper Type: Book Review

Erdoğan BOZ (2022). Süleyman Çelebi Vesîletü'n-Necât (Mevlid) (İstanbul Millet Kütüphanesi Yazması) Çeviri Yazılı Metin, Günümüz Türkçesine Aktarılmış Metin, Ankara: Gazi Kitabevi, 194 s. ISBN: 978-625-8275-37-7

1 Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: bekirbelenkuyu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7319-9060

Makale Geliş Tarihi (Received): 26.10.2022 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 05.11.2022

Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) *Vesiletü'n-Necât*'ı Türk kültür ve edebiyatının en önemli metinlerinden biri olmuştur. Yazıldığı tarih olan H. 812/ M. 1409'dan günümüze kadar bu metnin ulaştığı şöhrete ve yaygınlığa erişebilmiş Türkçe bir başka eser daha karşımıza çıkmaz. Yaygın adıyla *Mevlid*'in bu kadar çok okunup yaygınlaşmasında ele aldığı konularla birlikte sade, akıcı ve sehl-i mümteni tarzındaki bir dili tercih etmesi öne çıkar. Müslüman-Türk kimliğinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan Hz. Muhammed (a.s.m.) sevgisinin en bariz numunelerinden biri olan bu eserin çeşitli hacimlerde, farklı farklı dönemlerde daima istinsah edilip neşredildiği görülür. Böyle kıymetli bir eserin tekrar tekrar ele alınıp her daim canlı tutulması elbette dikkate şayan bir durumdur.

Cumhurbaşkanlığının yayımladığı genelge ile Süleyman Çelebi'nin vefatının 600. yılına tekabül eden 2022 yılı *Süleyman Çelebi Yılı* adıyla kabul edilmiş ve mevlid geleneğinin yeni bir heyecanla canlandırılmasında büyük bir öneme sahip olmuştur. Erdoğan Boz'un bu yılın Eylül ayında Gazi Kitabevi'nden çıkan *Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât (Mevlid) (İstanbul Millet Kütüphanesi Yazması) Çeviri Yazılı Metin, Günümüz Türkçesine Aktarılmış Metin* başlıklı çalışması, Süleyman Çelebi'den günümüze kadar kesintiye uğramadan devam eden mevlid geleneğine metin neşriyle katkı sağlamıştır.

Erdoğan Boz'un çalışması akademik bir gayeyle hazırlanmış olmakla birlikte genel okuyucu kitlesine de hitap etmektedir. Çalışmada *Vesiletü'n-Necât*'ın İstanbul Millet Kütüphanesi 1357 numarada kayıtlı bir tek nüshası esas alınmıştır. Nüsha tam metni ihtiva etmesi ve en eski tarihli mevlid metinlerinden biri olduğundan dolayı tercih edilmiştir. Bununla birlikte Faruk Kadri Timurtaş'ın 1990, Necla Pekolcay'ın 1993 yılında yayımladığı *Vesiletü'n-Necât* metinlerinden de yararlanılmış ve kıyaslamalar yoluyla tam ve eksiksiz bir metin ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Vesiletü'n-Necât'ın bugün için tam olarak anlaşılması güç olan beyitleri Erdoğan Boz tarafından baştan sona günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Bu noktada yayımladığı çalışmada mevlid metnini günümüz Türkçesine de aktaran Necla Pekolcay'ın tecrübesi Erdoğan Boz'un kendi ifadesiyle istifade ettiği önemli bir kaynak olmuştur.

Yine de mevlid metni üzerine ortaya konulan daha önceki tecrübelerde farklı gayelerle terk edilen bazı hususlar Erdoğan Boz neşrinde tekmil edilmiştir. Özellikle çeviri yazı sisteminin kullanılmış olması dil araştırmacıları açısından büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca mevlid metninin tam ve mümkün olduğunca yanlışsız hâlini ihtiva etmesi de çalışmayı ayrıcalıklı kılmaktadır.

Eser genel hatlarıyla iki bölüm üzerine kurulmuştur. Asıl bölümü tamamlayıcı mahiyetteki "Ön Söz" (v), "İçindekiler" (ix), "Kisaltmalar ve İşaretler" (xi), "Çeviri Yazı İşaretleri" (xiii), "Giriş" (1), "Süleyman Çelebi Kimdir?" (1), "Vesiletü'n-Necât (Mevlid)" (2), "İstanbul Millet Kütüphanesi Nüshası" (7), "Çeviri Yazılı Metin Oluşturma Yöntemi" (13), "Kaynakça" (15) başlıklı bölümlerde genel ve özlü bilgilere yer verilmiştir. Özellikle "Çeviri Yazılı Metin Oluşturma Yöntemi" başlıklı bölüm başka çalışmalarda da kullanılabilecek özlü bilgiler barındır-

ması bakımından dikkati çeker. Genelde çalışmaların en sonunda yer alan kaynakçanın bile bu kısımda karşımıza çıkması çalışmanın gayesine hizmet etmektedir. Bu bölümlerdeki bilgilerin kısa tutulması çalışmanın asıl amacının metin neşri olduğunu ortaya koymaktadır.

“Çeviri Yazılı Metin, Günümüz Türkçesine Aktarılmış Metin” (17) başlıklı asıl bölüm ise kitabın sonu olan 194. sayfaya kadar sürmektedir. Bu bölümde her bir beyit önce çeviri yazı işaretleriyle yazılmıştır. Ardından her bir beytin günümüz Türkçesine çevirisi beyitlerin hemen altında verilmiştir. Bütün beyitler için müstakil beyit numarasının kullanılması çalışmadan edilen istifadeyi arttırmaktadır. Beyitlerin özgün hâlini ortaya koyabilmek için *İstanbul Millet Kütüphanesi Nüshası* esas tutulmuş ve Faruk Kadri Timurtaş ve Necla Pekolcay neşirleriyle kıyaslamalar yapılmıştır. Yapılan tercih beyitte gösterildikten sonra varsa diğer neşirlerdeki farklılıklar dipnotlarda belirtilmiştir. Dipnotlarda ayrıca beytin anlamında yer alan ve kaynaklarda belirtilen farklı hususlar varsa bunlar da özetlenerek aktarılmıştır (Örneğin 629. ve 631. dipnotlarda verilen bilgiler). Bu tarz notlar metnin anlaşılmasına büyük bir katkı sağlamıştır.

Çeviri yazı işaretleriyle verilen metnin tamamı küçük harflerle verilmiştir. Bazı tenkitli neşir çalışmalarında karşımıza çıkan bu yöntem kendi içinde tutarlı ilmi bir usuldür. Beyitlerin hemen altında verilen günümüz Türkçesine çeviride istifadeye en çok katkı sağlayacak yöntemin tercih edildiği söylenebilir. Günümüz Türkçesine aktarmada yalnızca kelime çevirisi yapılmamış anlamı ortaya koyacak en doğru ifade tercih edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca mevlid metninin telkin ettiği adaba uyarak günümüz Türkçesine çevirilerde Hz. Peygamber’in ismi daima hürmet ifade eden kelimelerle birlikte anılmıştır.

Böyle nitelikli ve aynı zamanda değerli bir muhtevaya sahip çalışmada kusur bulmak Süleyman Çelebi’nin tabiriyle “işinde eksikliği çok olan kişilerin” işidir. Fakat Erdoğan Boz’un çalışmasının ön sözünde aktardığı

*lîki her yerde kim ola ihtilâl
lutfıla işlâh ide ehl-i kemâl*

“Her nerede bir düzensizlik olursa; olgun insanlar bunu güzellikle düzeltirler.” beyti gereğince çalışmada göze çarpan bazı aksaklıklara dikkat çekmek eserin daha sonraki baskıları için katkı sağlayacaktır. Buna göre;

82. beytin ilk mısraında vezin aksamaktadır. Timurtaş neşrinde olduğu gibi “hâlîl” kelimesinden önce “ol” kelimesi eklenmelidir.

88. beyitten önce karşımıza çıkan başlığın sonundaki ifadede “li’Sî-‘âlemîn” şeklinde bir dizgi hatası karşımıza çıkar. İfade “li’l-‘âlemîn” şeklinde olmalıdır.

109. beytin ikinci mısraında vezin aksamaktadır. Mısra da yer alan “anuñıla” kelimesi “anuñla” şekline getirilmelidir.

476. beytin ikinci mısraı yazıldığı hâliyle vezne uymaz. Beytin ilk mısraında vezin gereği birleşen hece için gösterilen “ _ ” işareti bu mısraın sonunda da kullanılmalıdır. Buna göre ikinci mısraın sonu “.... ol bizi _ aña” şeklinde yazılmalıdır.

Mevlidin vasıta beyitlerinde karşılaşılan bazı hususları da belirtmek gerekir. Bölüm sonlarında 18 beyitte karşımıza çıkan “haşre dek ger dinilürse bu kelâm” mısraı ilk kez 31. beyit olarak metinde yer alır. Mısra bu hâliyle vezne uygundur ve 104, 121, 144, 162, 244, 665 numaralı beyitlerde de karşımıza çıkar. Fakat mısra 49. beyitte “haşre dek dinilürse bu kelâm” şeklinde yazılmıştır ve bu hâliyle vezne uymamaktadır. Veznin aksadığı bu mısra aynı şekliyle 64, 86, 224, 330, 390, 397, 480, 497, 568, 601 numaralı beyitlerde de yer almaktadır. Veznin aksadığı mısraların “haşre dek ger dinilürse bu kelâm” şekline getirilmesi uygun olacaktır.

Yine bölüm sonlarındaki vasıta beyitlerinden ikincisinde yer alan ateş anlamındaki “od/ot” kelimesine de değinmek gerekir. Zira bu kelime 32, 50, 85, 105, 122, 163, 185, 225, 245, 272, 331, 391, 398, 569, 666 numaralı beyitlerde “otdan” şeklinde yazılmışken 65, 145, 481, 498, 602 numaralı beyitlerde “oddan” şeklinde karşımıza çıkar. Bu kökün metin boyunca “odi” (261, 538, 619, 628, 631, 642, 655, 689), “od” (262, 499, 503, 632), “oda” (280, 544, 625, 644, 652, 704), “odına” (422, 710, 719), “odlara” (501), “oduñ” (501), “odıla” (609), “odlu” (630), “odlar” (646) şeklindeki kullanımlarına da rastlanır. Dolayısıyla “od” kullanımı metinde esastır. Bu yüzden “otdan” şeklindeki kelimelerin “oddan” şeklinde yazılması daha doğru olacaktır.

Belirtilen küçük aksaklıklar çalışmanın niteliğine gölge düşürecek bir mahiyette değildir. Bunun dışında çalışma hem ilmî usul bakımından hem de genel okuyucunun da beklentilerine cevap vermesi bakımından örnek bir çalışmadır. Çalışmada her bir beytin hem metnini oluşturmada hem de günümüz Türkçesine çevirisinde takip edildiği açıkça anlaşılan titiz yaklaşımın takdire şayan olduğu ifade edilmelidir.

Erdoğan Boz’un hem çeviri yazılı ilmî neşri hem de günümüz Türkçesine aktarılmış metni ihtiva eden bu çalışmasının *Vesiletü’n-Necât* çalışmalarında önemli bir yere sahip olacağı açıktır. Yapılacak yeni mevlid araştırmalarında Erdoğan Boz neşri araştırmacılara büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Bu vesileyle *Vesiletü’n-Necât* müellifi Süleyman Çelebi’yi hayırla anıyor, Türk kültür ve yaşayışında önemli bir yere sahip olan mevlid geleneğinin devam etmesine vesile olan böyle kıymetli çalışmaların çoğalmasını temenni ediyoruz.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışma için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Makalede araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Bu araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makalede herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

Boz, E. (2022). *Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât (Mevlid) (İstanbul Millet Kütüphanesi Yazması) Çeviri Yazılı Metin, Günümüz Türkçesine Aktarılmış Metin*, Ankara: Gazi Kitabevi.

Pekolcay, A. N. (1993). *Mevlid*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Timurtaş, F. K. (1990). *Mevlid (Vesilet-ün-Necat) Süleyman Çelebi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.



Disiplinler Arası Dil Araştırmaları
Dergisi [DADA]
Aralık 2022

International Journal of Interdisciplinary
Language Studies [IJILS]
December 2022



Atıf (cite): Basatemur, Ahmet (2022). “Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim” adlı eser üzerine, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 5, 157-162.

“Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim” Adlı Eser Üzerine

About of the “Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim” Named Book

Ahmet BASATEMUR¹



Makale Türü: Kitap İncelemesi

Paper Type: Book Review

Ferdi BOZKURT (2022). Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim, İstanbul: Kesit Yayınları, 176 s. ISBN: 9786257698726

1 Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Türk Dili ve Edebiyatı, a_basatemur45@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5438-8181

Makale Geliş Tarihi (Recieved): 27.08.2022 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 20.10.2022

Dilbilimin 20. yüzyılın başlarında metinleri merkeze alarak gelişmesi ve söylem analizinin ön plana çıkması, metindilbilim çalışmalarının gelişmesine zemin hazırlamış ve bu sayede metindilbilim çalışmaları önce Avrupa’da akabinde ise Türkiye’de ivme kazanmıştır. Metindilbilim ile ilgili alanyazındaki eserlerin katkısı ve önemi yadsınamaz bir gerçek olduğu kadar konuyla ilgili Türkiye’de yeterli çalışmanın bulunmadığı da unutulmamalıdır. Bu bağlamda dilbilim çalışmalarına katkı sağlayacak önemli çalışmalardan biri de Dr. Ferdi BOZKURT tarafından 176 sayfa olarak hazırlanan ve Kesit Yayınları aracılığıyla okuyuculara 2022 yılında sunulan “Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim” adlı eserdir.

Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır.

Kitabın ilk bölümünü “Metindilbilim” başlığı oluşturmaktadır. Bu başlık altında tümce kavramı, metin kavramı, metindilbilim terimi, metindilbilimin tarih içindeki gelişimi ve arka planı ile metinsellik ölçütlerine yer verilmiştir.

Eserde “tümce” tanımları incelenmiş, tanımlar arasındaki benzerlik, farklılık ve çelişkilere dikkat çekilmiştir. Saussure, Bloomfield, Ergin ve Karahan’ın tümce tanımlarından çıkarımda bulunan yazar, daha geniş sınırlara sahip, daha fazla duyguyu ya da durumu veyahut daha geniş bir ya da birkaç düşüncenin anlatılmak istenmesi durumunda tümcenin tek başına yeterli olmadığını ifade etmiştir.

Dilbilim, dilbilgisi ve genel Türkçe sözlüklerindeki “metin” tanımlarından hareketle, tümce tanımında olduğu gibi, metin kavramının tanımlanmasında da benzer çelişkileri tespit eden yazar, evrensel anlamda bir metin tanımının olmadığını ve hatta Heinemann ve Vichweger’e göre alanyazında üç yüzden fazla metin tanımının bulunduğu ifade etmiştir. Bozkurt’a göre; Harris’in 1952’de ilk defa “söylem” terimini kullanması, metne daha farklı bir bakış açısı kazandırmış, tümcelerin “metin oluşturucu” değil “metin gerçekleştirici” olarak görülmesi gerektiği fikrini savunan Halliday ve Hasan’ı etkilemiştir.

Crystal, Trask ve Bussmann’ın “metindilbilim” tanımlarına yer veren yazar, metinlerin çözümlenmesinde özel bir yaklaşım olarak tanımlanan metindilbilim kavramının ilk kez Cose-riu (1952) tarafından ortaya atıldığını, kavram için “*textlinguistic*” teriminin ise Avrupalılar tarafından geliştirildiğini aktarmıştır.

Eserde metindilbilimin tarihsel gelişimi ve arka planına geniş bir yer verilmiştir. Burada metindilbilimin ortaya çıkması, sistemli hâle gelmesi ve var olmasında etkili olan sözbilim ve deyişbilimin tarihi süreci ele alınmıştır. Ayrıca sözbilim ve deyişbilimin çalışma kolları, yaklaşımları ve konuları gibi ayrıntılara yer verilmiştir.

Kitapta “sözbilim” çalışmalarının kökeninin Antik Çağ’a kadar uzandığı, Yunanlılar ve Romalıların topluluk önünde anlaşılır, duruma uygun, etkileyici ve ikna edici konuşmaları gerçekleştirmek için kavramlar, kurallar ve düzenlemeler oluşturulmaya çalıştıkları vurgulanmıştır. Sözbilimin işlevleri (öğretmek, ikna etmek, keyif vermek) ve inceleme usullerinin (buluş, düzenleme, deyiş, ezberleme, sunuş) Cicero tarafından sistemleştirildiği ifade edil-

miştir. Ayrıca sözbilim ve metindilbilimin benzer yaklaşımlara sahip olduğunu Spillner'den alıntı yapılarak aktaran yazar, nitelikli iletişim kurmada dil öğelerinin kullanımını inceleyen deyişbilimin de Antik Yunanlılardan beri var olduğunu, sözbilim ile metindilbilim arasında köprü vazifesi gördüğünü, 1951'de Bally tarafından bağımsız bir bilim dalı olarak ele alındığını, Taylor ve Toolan tarafından çalışma alanlarının sınıflandırıldığını vurgulamıştır.

Kitapta metindilbilimin ortaya çıkışı ve gelişim süreciyle ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Buna göre; metindilbilim, ilk kez Harris (1952) tarafından ortaya atılan "söylem çözümlemesi" teriminin etkisiyle Almanya'da başlayan "tümce ve ötesi" çalışmalarının neticesinde, 1964'te Peter HartmannTempus, HaraldWeinrich, ManfredBierwisch tarafından ayrı ayrı yazılan üç temel yayın ile ortaya çıkmış, ardından Tagmemik Ekolü ve Katmanlaşma Ekolü ile gelişmiştir. Metnin oluşmasında en temel etkenin değiştirim olduğunu ifade eden Roland Harweg'in ve "metin yapısı, dünya yapısı" olarak adlandırdığı kuramında çizgisel metin sunuluşu ile anlambilimsel metin tabanı arasında ayırım yapan Petöfi'nin düşünceleri, 1976'da Haliday ve Hasan'ın dil sisteminin bileşenlerini sistematikleştirmesine ilham kaynağı olmuştur. Günümüzde ise metindilbilim, dilbilim ile yazınsal çözümlemenin birbiriyle kesiştiği ara bölgede yaklaşık otuz yıldan beri gelişmektedir.

Birinci bölümün son başlığını ise "Metinsellik Ölçütleri" oluşturmaktadır. Kitapta metindilbilimin amacı "*bir metnin yapısını, içeriğini, kurgulanışını, iletişim işlevini sunarak uygulamalı örneklerle ortaya koymak*" olarak açıklanmaktadır. Metindilbilimin görevi ise "*metin olanı metin olmayandan ayırmak*"tır. Konuyla ilgili Turaeva'nın altı madde olarak sıraladığı metindilbilimin görevleri; Bartminski'nin kuramsal, betimsel ve uygulamalı olarak sınıflandırdığı metinbilimin çalışma alanları ve amaçlarına yer verilmiştir. Ayrıca "*Metin ne olduğu hakkında karar verilemezliğe sahip niteliktedir.*" diyen Silverman ve metinselliği kısaca "*ilk okumada metni karakterize eden tutarlılık ve bağlantı kalitesi olarak*" açıklayan Hanks'ın görüşleri de unutulmamıştır. Uzun'un ve Kıran'ın konuyla ilgili görüşlerine yer veren yazar, prosedürlere dayalı yaklaşımla metinselliğin yedi ölçütünü (*bağdaşıklık, tutarlılık, amaçlılık, kabul edilebilirlik, bilgisellik, durumsallık ve metinlerarasılık*) ve bu ölçütlere ek olarak "*verimlilik, etkililik, uygunluk*" ilkelerini ortaya koyup bu alanda çığır açan dilbilimcilerin Beaugrande ve Dressler olduğunu ifade etmiştir. Çalışmada metinsellik ölçütlerinin doğrudan ilişkili olduğu dilbilimin alt disiplinleri de unutulmamıştır. Ayrıca yazar, Beaugrande ve Dressler'in, "metin merkezli" (*bağdaşıklık ve tutarlılık*) ve "kullanıcı merkezli" (*amaçlılık, kabul edilebilirlik, bilgilendiricilik, duruma uygun olma, metinlerarasılık*) olarak sınıflandırdığı ölçütleri ayrıntılı bir şekilde, örnekleriyle ve bazen de tartışarak açıklamıştır.

Kitabın ikinci bölümünü metin merkezli bir metinsellik ölçütü olan "Metinsel Bağdaşıklık" oluşturmaktadır. Bu bölümde yazar, Daneş, Gutwinski, Carter gibi araştırmacıların görüşlerinden hareketle bağdaşıklık, metnin oluşmasındaki sözcük ve sözdizimi kapsamındaki uyumluluğu temsil ettiğini ifade ederek konuyla ilgili yapılan kuramsal açıklamaların ortak ve zıt yönlerini ortaya koymuş ve bazen de eleştirel bir bakış açısıyla eksikliklerini vurgulamıştır. Kitapta birçok araştırmacının metinlerin temel özelliklerini anlamak için yoğun bir şekilde

çalışmalar yaptığı, metinlerin yapısı hakkında genellikle metin çözümlemesi tekniğiyle kuramsal açıklamalar ortaya koyduğu ifade edilirken yapılan çalışmaların en etkileyici olanının ise bağdaşıklık kuramını ortaya atan Micheal Halliday ve Ruqaiya Hasan'a ait olduğu vurgulanmıştır. Günümüzde geçerliliğini yitirmeyen "Cohesion in English (İngilizcede Bağdaşıklık)" adlı eserde Halliday ve Hasan'ın bağdaşıklığı sağlayan öğeleri "gönderim, değiştirim, eksilti, bağlaç ve sözlüksel bağdaşıklık" başlıkları altında sistemleştirdiği ifade edilmiştir. Yazar, Halliday ve Hasan'ın bağdaşıklığın tam olarak sınıflandırmasını çeşitli aşamalardan geçirip olgunlaştırdığını belirtmiş ve ardından Halliday ve Hasan'ın bağdaşıklık hakkında yaptıkları çalışmaları tarihi akışa göre sıralamıştır. Kitapta bağdaşıklık kuramının sistemleşmeden önce Halliday'in ve Hasan'ın yaptığı üç temel çalışmadan bahsedilmiştir: Bunlardan ilki Halliday'in "Bağdaşıklık sözdizimsel bir ilişkidir ve dilbilgisel olduğu sürece kısmen yapı kavramı içine dahil edilebilir." ifadesinin ilk kez yer aldığı "The Linguistic Study of Literary Texts (Yazınsal Metinlerin Dilbilimsel Çalışması)" adlı çalışmadır. Bu çalışmada Halliday bağdaşıklık kategorilerini dilbilgisel ve sözlüksel olarak iki ulama ayırarak sunmuştur. İkinci çalışma "Linguistic Study of Contrastive Features in the Style of Two Contemporary English Prose Writers" adıyla Hasan'a aittir. Bu çalışmada Hasan, büyük bağdaşıklığı büyük bağdaşıklık ve küçük bağdaşıklık olarak sınıflandırmıştır. Üçüncü çalışma ise 1968'de yine Hasan'ın metinleri karakterize ederek iç ve dış özelliklerine ayırdığı ve iç özelliklerinin bağdaşıklık olarak adlandırabileceğini ifade ettiği "Grammatical Cokesion in Spoken and Written English: Part One" adlı çalışmadır. Bunların dışında Halliday ve Hasan tarafından yazılan "Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective" adlı çalışmada Cohesion in English'ten daha kapsamlı bir sunuş söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca yazar, kitapta Türk alanyazınındaki çalışmaların da değerlendirmesine yer vermiştir. Yazara göre; Türk alanyazınında yapılan çalışmaların bağdaşıklık sınıflandırmasından ziyade bağdaşıklık öğelerinin seçilen hedef metinde uygulanması şeklindedir. Uzun, Günay, Dilidüzgün, Torusdağ ve Aydın tarafından yapılan tasnif denemeleri ise Batı'daki çalışmalardan farklı değildir. Farklılık yalnızca kavram için kullanılan terimlerde dir.

"Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değiştirim" adlı çalışmanın diğer çalışmalardan farklı olan yönü ise yalnızca bağdaşıklık araçlarının genel sınıflandırmalarını değil aynı zamanda bağdaşıklık öğeleri ve bunların alt sınıflandırmalarını da ele almasıdır. Çalışmada dilbilgisel bağdaştırıcı araçları değerlendirilirken farklı sınıflandırmalar ve yaklaşımlar harmanlanmış, Türkçenin yapısal ve anlamsal özelliklerine uygun bir sınıflandırma denemesi yapılmıştır. Sınıflandırma denemesinde yer alan dilbilgisel bağdaştırıcı araçları, Türkçe örneklerle açıklanmıştır. Bu sebeple kitap, Türk alanyazına önemli bir katkı sunmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünü "Türkiye Türkçesinde Değiştirim" başlığı oluşturmaktadır. Bu başlıkta Türkiye Türkçesinde değiştirim sağlayan yedekler açıklanmadan önce "değiştirim" hakkında yapılan ilk çalışmalar ve kavramla ilgili yaklaşımlar tarihsel akış sırasına uygun olarak verilmiştir. Burada dikkat çeken husus yazarın oldukça geniş bir alanyazın taraması yapması ve kavrama katkı sunan araştırmacıların bakış açılarını Türkçeye tartışarak aktarmasıdır. Değiştirim kavramıyla ilgili ilk çalışmalar ve kavramla ilgili yaklaşımlar konusunda Bloom-

field, Hockett, Halliday, Harweg, Crymes, Quirk gibi araştırmacıların kavramla ilgili görüşlerini tartışarak sunan Bozkurt, konuyla ilgili en önemli eserin Halliday ve Hasan'ın "*Chesion in English*" adlı çalışması olduğunu ifade etmiştir. Elbette kitapta yalnızca yabancı araştırmacıların görüşlerine yer verilmemiş, değiştirim kavramıyla ilgili Türk araştırmacıların çalışmalarına da yer verilmiştir. Türkiye'de değiştirim kavramını ilk kez ele alan araştırmacıyı Altunkaya olarak tespit ettiğini ifade eden yazar, Halliday ve Hasan'ın etki ve izlerini taşıyan Altunkaya (1987) ve Uzun'un çalışmalarının bağdaşıklık konusunda öncü olduğunu vurgulamıştır.

Yazar, Crystal, İmer ve diğerleri, Halliday ve Hasan'ın değiştirim tanımlarındaki süreç vurgusundan hareketle, değiştirimin bir süreç olduğu ve bu süreçten etkilenen dil öğelerinin de var olduğu çıkarımında bulunduktan sonra Halliday ve Hasan'ın örnekleriyle asıl ve yedek öge kavramlarını açıklamıştır. Kavramlar açıklanırken gönderimin değiştirim ile benzer yönleri ve farklılıkları da açıklanmıştır. Açıklamaya göre metin üreticilerinin gereksiz tekrarı önlemek için kullandıkları gönderim ile değiştirim kavramları arasındaki farklar şunlardır:

Gönderimde anlamsal bir özellik varken değiştirimde yapısal ve dilbilgisel bir özellik söz konusudur. Konuşucu aynı şeyi anlatırsa "gönderim", farklı şeyi anlatırsa "değiştirim" kullanılır. Gönderimin işlem geçmiş çok daha geriye giderken değiştirim bir tümce ya da tümcecik gibi daha kısa işlem geçmişine sahiptir. Her ne kadar diller arasında farklılıklar görülse de gönderimde sözcük türünün korunması önemsizken değiştirimde sözcük türü aynı şekilde korunur.

"*Türkçede Değiştirim Sağlayan Yedekler*" başlığı altında Türkçede değiştirim sağlayan yedeklerin Türkçe çalışmalarda nasıl ele alındığı eleştirel bakış açısıyla incelenmiş ve çalışmalarda değiştirim oluşturan yedeklerin listesi verilmiştir. Yazar, değiştirim türleri ve yedeklerini, Halliday ve Hasan'ın modelini kullanarak Türkçeye başarılı bir şekilde uyarlamış ve önceki çalışmalarda değinilmemiş değiştirim yedeklerini örnekleriyle ele almıştır.

Yazarın teorik kısımları geniş alanyazın taraması yaparak sunması; Türkçede metindilbilim konusuyla ilgili ulaşılamamış kaynaklardaki yaklaşımları tanıtması ve konuyla ilgili bazı terimleri Türkçeye kazandırmış olması, alanyazına önemli bir katkı sunmuştur. Ayrıca; Türkçede dilbilgisel bağdaştırıcı araçları ve Türkiye Türkçesinde değiştirim yedeklerine ait yapılan özgün sınıflandırma, "Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değiştirim" adlı kitabın Türkiye'de yapılacak çalışmaların kaynakçalarında yer alacağını göstermektedir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Ahmet BASATEMUR

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

Bozkurt, F. (2022). *Metindilbilim, Metinsel Bağdaşıklık ve Türkiye Türkçesinde Değişirim*, İstanbul: Kesit Yayınları.