

**T.C.  
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DİL COĞRAFYA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ARAPÇA**

**Doktora Tezi**

**Hazırlayan  
Erdoğan DEMİR**

**Danışman  
Doç. Dr. Ahmet ŞEN**

**Bu çalışma Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TUBİTAK) Bilim  
İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) tarafından 2214-A Programı  
kapsamında desteklenmiştir.**

**HAZİRAN 2024, ERZİNCAN**

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK**

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

**Erdoğan DEMİR**

**T.C.**  
**ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Doktora

Tez Başlığı : Dil-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Arapça

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 193 sayfalık kısmına ilişkin 10/05/2024 tarihinde Turnitin intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı %6'dır.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 13/06/2024.

**Danışman:** Doç. Dr. Ahmet ŞEN

**Öğrenci:** Erdoğan DEMİR

## KILAVUZA UYGUNLUK

“Dil-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Arapça” başlıklı Doktora Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

### Hazırlayan

Erdoğan DEMİR

### Danışman

Doç. Dr. Ahmet ŞEN

## KABUL VE ONAY TUTANAĞI

**Doç. Dr. Ahmet ŞEN** danışmanlığında **Erdoğan DEMİR** tarafından hazırlanan “**Dil-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Arapça**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

13/06/2024

### Jüri

Danışman : **Doç. Dr. Ahmet ŞEN**  
Üye : **Pof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ**  
Üye : **Doç. Dr. Ramazan ÖNAL**  
Üye : **Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**  
Üye : **Dr. Öğr. Üyesi Ekrem BAYAT**

### ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun .... /.... /..... tarih ve ..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... / .....

Prof. Dr. Necdet TOZLU

Enstitü Müdürü

## ÖN SÖZ

İnsanın yaşayan canlı tarihi olarak dil, sayısız şekilde tanımlanabilecek bir olgudur. Her açıdan farklı farklı değerlendirilebilen bu olgu, insanı yaşadığı evren içerisinde ayrıcalıklı bir konuma getirerek zaman aşırı niteliğe sahip bir canlı olmasını sağlamaktadır. Ayrıca dilin kültür ve düşünce ile olan bağı, insanın tür olarak bilgi ve deneyim birikimine sahip olmasını sağlayarak ona çağlar boyunca ölümsüz bir karakter kazandırır. Bu açıdan dil, iki önemli unsur olan kültür ve düşünce arasındaki bağlantının bir yansıması olarak, insanların birbirleriyle etkileşimde bulunmalarını ve ortak bir anlam oluşturmalarını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, dilin kültür ve düşünce arasındaki bağlantısı, insanların birbirleriyle iletişim kurmasının yanı sıra, bir toplumun kimliğini, değerlerini ve geleceğini şekillendirmede de kritik bir rol oynamaktadır.

Dil çalışmaları dilin geçmiş olan, bugün yaşanan ve gelecekte var olacak olanı birbirine bağlayıcı doğası gereği her millet özelinde tarihsel ve antropolojik bir karakter kazanmaktadır. Böylece herhangi bir dil özelindeki dil incelemesi konuşucularının tarihsel ve antropolojik değerlendirmesi niteliğine bürünmektedir. Bu çalışmada dilin köken ve gelişimine etki eden bir unsur olarak coğrafya faktörü incelenerek Arapça örneklem alanının söz konusu olan dil-coğrafya ilişkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışmada dilin toplumsal muhayyile, metafor ve mit oluşumundaki rolüne vurgu yapılarak söz konusu tikellerin mekânsal bağlamları tespit edilmeye gayret edilmiştir. Buna da göre öncelikle gerekli tanımlar yapılarak araştırma alan ve konusu belirlenmiş ardından insan-mekân ilişkisinin dildeki tezahürleri ortaya çıkarılmıştır.

Bu çalışmanın araştırma alanı oldukça geniştir. Öncelikle dil odağında olması hasebiyle dilbilim, çalışmanın en çok beslendiği alanı ifade etmektedir. Ardından antropoloji, sosyoloji, psikoloji, etnoloji ve coğrafya gibi disiplinler de araştırmanın kapsam alanını oluşturmaktadır. Genel anlamda dilin özel anlamda ise Arapçanın insan-mekân ilişkisi ve bu ilişkinin kültür-düşünce bağlantısı çalışmaya özgünlük kazandırarak yeni bakış açıları kazandıracağı aşikardır. Bu vesile ile çalışmanın yeni ufuklar kazandırarak insanın anlam arayışına katkı sağlamasını yüce Allah'tan niyaz ederim.

**Erdoğan DEMİR, Erzincan, 2024**

## TEŞEKKÜR

Hiçbir düşünce boşlukta ortaya çıkmaz. Her fikrin kendi öncesinden beslendiği kaynakları olduğu gibi kendi zaman ve mekânında da birçok faktöre ihtiyaç duymaktadır. Bir çeşit bayrak yarışı olarak ifade edilebilecek bu süreçte sahip olduğumuz her başarı öncelikle bizlerden önce bin bir türlü gayret ve mücadele ile bilgi birikimine katkı sağlayan tüm insanlara aittir. Ardından ise geçmişin müktesebatını kendinden bir şeyler katarak bizlere aktaran, bilgiyi pratik hayatta görünür kılan ve nihayetinde bir yaşam modeli sunan başta ebeveynlerimiz olmak üzere bu yarışta rol model olan tüm manevi destekçiler, başarı öyküsünün temelini oluşturmaktadırlar. Bu minvalde öncelikle çalışmamın danışmanlığını sabırla yürüten saygıdeğer Doç. Dr. Ahmet ŞEN'e, çalışmanın henüz fikir aşamasında engin birikim, yayın ve fikirleri ile yol gösteren Pof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ'e, özellikle muhayyile ve metaforlar konusunda derslerde ufuk açıcı bilgiler sunan ve kıymetli yönlendirmeler yapan Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ ve tüm İDE ailesine, çalışmanın başından beri her türlü manevi desteği sağlayarak başarı ile sonuçlandıracağıma inanan saygıdeğer Doç. Dr. Ramazan ÖNAL ile Dr. Öğr. Üyesi Ekrem BAYAT ve değerli jüri üyesi Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN'e çalışmanın yurt dışındaki danışmanlığını yapan ve son derece verimli vakit geçirme imkânı tanıyarak kendimi geliştirecek çeşitli akademik fırsatlar sunan Prof. Dr. Muhammed et-TÂKÎ'ye, son olarak 6 Şubat Kahramanmaraş merkezli depremde şehrinin, çok sayıda yakın ve arkadaşını kaybeden Hataylı biri olarak zor günler yaşadığım bir dönemde tarafıma destek sağlayan ülkemizin bilim, teknik ve araştırma alanlarında oldukça kaliteli işler yapan genel olarak TUBİTAK ailesi ile hassaten çalışmanın tamamlanmasında oldukça büyük bir rolü olan BİDEP programı kurum ve tüm çalışanlarına teşekkürü borç bilerek minnetlerimi sunuyorum.

Ayrıca çalışmamı gerek yurt içinde gerek yurt dışında yürüttüğüm süre zarfında birçok konuda olağanüstü fedakârlık ve anlayış gösteren kıymetli hayat arkadaşım, Asya, Aras, Defne ve Enes'imın değerli anneleri Esra DEMİR'e ve kendisini yalnız bırakmayan annelerimiz Zehra DEMİR ile Zahide YAMAN başta olmak üzere tüm aile üyelerime teşekkürlerimi sunuyorum.

**Erdoğan DEMİR, Erzincan, 2024**

# **DİL-COĞRAFYA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ARAPÇA**

**Erdoğan DEMİR**

**Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Doktora Tezi, Haziran 2024**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet ŞEN**

## **ÖZET**

İnsan tarih boyunca çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlamalar kimi zaman düşünen bir canlı, kimi zaman ise konuşan, inanan, duygulanan veya üreten şeklinde yapılmaktadır. Ancak genel anlamda insanın biyolojik, bilişsel ve duygusal yönlerini kapsayacak bir tanımla anlam arayan bir canlı olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın doğar doğmaz yakın çevresinden uzaklara doğru kademeli olarak başlayan keşfetme ve merak duygusu, hayat boyunca devam eden bir süreçtir. Bu çalışma mikro anlamda insan üzerinden tanımlanan bu süreci makro düzeyde dil, düşünce ve çevre ilişkisi bağlamında toplum nezdinde incelemektedir. Zira dil, insanın nesnesi olduğu makro düzeydeki evrenden öznesi olduğu mikro düzeydeki evrene taşıyan yegâne araçtır. İnsan dil ile düşünür, düşünerek dile gelir ve her ikisini aynı anda kullanarak evreni tanır ve tanımlar. Yakın çevreden başlayan bu anlam arayışı, dış dünyadaki şart ve deneyimlere göre dilsel alanda yeniden üretilir. Buna göre her toplum, deneyimlediği kadarıyla evreni dil ile tanımlayarak ona özel bir değer atfetmektedir. Nitekim insanlar, gördükleri ve düşündükleri her şeyi isimlendirme eğilimindedirler. Zira deneyimlerin ifade edilmesi, soyut kavramları somut bir forma dönüştürür ve düşünüp temaşa edilen varlığı anlamalarına yardımcı olur. Böylece her dil yakın çevresi ile olan deneyiminin bir ürünü olarak kelime, metafor ve dünya tasavvuru üretmektedir. Arapça da bu şekilde tarih sahnesine çıktığı ve tarihini kendisinde inşa ettiği çöl ve badiye yaşantısının izlerini sözvarlığında taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhayyile, Dil, Badiye, Tasavvur

# **ARABIC IN THE CONTEXT OF LANGUAGE-GEOGRAPHY RELATIONSHIP**

**Erdoğan DEMİR**

**Erzincan Binali Yıldırım University**

**Graduate School of Social Sciences**

**PhD Dissertation, June 2024**

**Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ahmet ŞEN**

## **ABSTRACT**

Human beings have been defined in various ways throughout history. At times, they are described as thinking beings, while at other times, they are defined as speaking, believing, feeling, or producing beings. However, if we emphasize the biological, cognitive, and emotional aspects of humans, it is possible to define them as beings in search of meaning. The desire to explore, which begins gradually away from one's immediate surroundings from birth, is a lifelong process. This study examines, on a macro level within the context of language, thought, and environmental relations, the process defined over individuals on a micro level starting with humans. Language is the sole tool that transports humans from the macro-level universe where they are objects to the micro-level universe where they are subjects. This quest for meaning, starting from one's immediate surroundings, is reproduced linguistically according to the conditions and experiences in the external world. Indeed, humans tend to name everything they see and think because expressing experiences converts abstract concepts into tangible forms and helps them understand the world they see and think about. Thus, each language produces words, metaphors, and worldviews as a product of its experience with its immediate surroundings. Arabic, having emerged in this manner onto the stage of history and constructed its history within itself, carries traces of the desert and wilderness life in its vocabulary.

**Keywords:** Imagination, Language, Wilderness, Worldview

# İÇİNDEKİLER

## DİL-COĞRAFYA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ARAPÇA

|                                       |      |
|---------------------------------------|------|
| BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK .....         | i    |
| TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....             | ii   |
| KILAVUZA UYGUNLUK .....               | iii  |
| KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....           | iv   |
| ÖN SÖZ .....                          | v    |
| TEŞEKKÜR.....                         | vi   |
| ÖZET .....                            | vii  |
| ABSTRACT .....                        | viii |
| SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ ..... | xiii |
| TABLolar LİSTESİ .....                | xiv  |
| ŞEKİLLER LİSTESİ.....                 | xv   |
| GİRİŞ.....                            | 1    |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DİLİN KAVRAMSAL SINIR VE İLİŞKİLERİ

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| 1.1. Dilin Tanımı .....                    | 8  |
| 1.2. Tarih Öncesinde Dil.....              | 13 |
| 1.2.1. Antropolojik Anlamda Dil .....      | 16 |
| 1.3. Dil ve Mitoloji .....                 | 19 |
| 1.3.1. Mitlerin Dil Evrimindeki Rolü ..... | 24 |
| 1.4. Dil Çalışmaları Tarihçesi.....        | 26 |
| 1.4.1. Köken Problemleri .....             | 29 |

|                                                   |    |
|---------------------------------------------------|----|
| 1.4.1.1. Mitolojik/Teolojik Teoriler .....        | 30 |
| 1.4.1.2. Antropolojik/Kültürel Teoriler.....      | 36 |
| 1.4.1.3. Tımar Hipotezi .....                     | 37 |
| 1.4.1.4. Yansıma Teorisi .....                    | 37 |
| 1.4.1.5. Avlanma .....                            | 38 |
| 1.4.1.6. Biyolojik Teoriler.....                  | 38 |
| 1.4.2. Coğrafi Keşifler sonrası Dile Bakış .....  | 40 |
| 1.5. Dillerin Tasnifi .....                       | 43 |
| 1.5.1. Hint-Avrupa Dilleri.....                   | 44 |
| 1.5.2. Ural-Altay Dil Ailesi .....                | 45 |
| 1.5.3. Afro-Asyatik Diller.....                   | 45 |
| 1.5.3.1. Semitik Diller .....                     | 46 |
| 1.5.3.2. Ârâmîce .....                            | 48 |
| 1.5.3.3. İbrânice.....                            | 50 |
| 1.5.3.4. Arapça .....                             | 53 |
| 1.6. Dilsel İlişkiler .....                       | 54 |
| 1.6.1. Dil-Düşünce İlişkisi .....                 | 55 |
| 1.6.2. Dil-Toplum İlişkisi .....                  | 60 |
| 1.6.3. Dil-Kültür İlişkisi.....                   | 64 |
| 1.6.4. Dil-Coğrafya İlişkisi ve Söz Varlığı ..... | 67 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### ARAPÇA SÖZ VARLIĞINDAKİ TEMEL UNSURLAR

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| 2.1. Arap Muhayyilesi ve Dili ..... | 70 |
|-------------------------------------|----|

|                                          |    |
|------------------------------------------|----|
| 2.2. Arapçanın Dilsel Bağlantıları ..... | 75 |
| 2.2.1. Arap Dil-Kültür Bağlantısı .....  | 76 |
| 2.2.2. Arap Dil-Düşünce Bağlantısı.....  | 79 |
| 2.2.3. Arap Dil-Coğrafya Bağlantısı..... | 83 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ARAP DİLİ VE BÂDİYE

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| 3.1. Bâdiye'nin Arap Yaşantısındaki Yeri.....          | 93  |
| 3.1.1. Badiye Ekonomisi.....                           | 95  |
| 3.1.2. Sosyal ve Siyasal Düzen .....                   | 98  |
| 3.1.3. Din ve Mitsel Dünya.....                        | 101 |
| 3.2. Arap Söz Varlığında Bâdiyenin İzleri .....        | 105 |
| 3.2.1. Akrabalık İlişkileri ve Arapça.....             | 106 |
| 3.2.1.1. Kan ve Soy Birliğine Dayanan Akrabalık.....   | 108 |
| 3.2.1.2. Evlilik İlişkilerine Dayanan Akrabalık .....  | 116 |
| 3.2.1.3. Çeşitli Akrabalık Grup ve Terimleri .....     | 120 |
| 3.2.2. Fesahat ve Belagat Açısından Badiye .....       | 124 |
| 3.2.3. Metaforların Oluşum ve Gelişiminde Badiye ..... | 127 |
| 3.2.3.1. Yol Metaforu.....                             | 131 |
| 3.2.3.2. Deve Metaforu .....                           | 137 |
| 3.2.3.3. Palmiye/Ağaç Metaforu .....                   | 150 |
| 3.2.3.4. Çöl Metaforu .....                            | 160 |
| 3.2.4. Badiye Dünyasında Renkler .....                 | 171 |
| 3.2.4.1. Siyah-Beyaz Mütakabiliyeti.....               | 174 |

|                               |            |
|-------------------------------|------------|
| 3.2.4.2. Kırmızı .....        | 184        |
| 3.2.4.3. Sarı .....           | 186        |
| 3.2.4.4. Yeşil .....          | 188        |
| 3.2.4.5. Mavi .....           | 189        |
| <b>SONUÇ ve ÖNERİLER.....</b> | <b>191</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>          | <b>194</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>        | <b>211</b> |

## SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

**ABD** : Ana Bilim Dalı

**TDK** : Türk Dil Kurumu

**BKNZ** : Bakınız

**EBYÜ** : Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

**SBE** : Sosyal Bilimler Enstitüsü

**YÖK** : Yükseköğretim Kurumu

**İNG** : İngilizce

**TY** : Tarihsiz Yayın

**YKY** : Yapı Kredi Yayınları

**THK** : Tahkik Eden

**ÇEV** : Çevirmen

**NŞR** : Neşreden

**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi

**TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı

**EDT** : Editör

## TABLÖLAR LİSTESİ

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Tablo 3.1:</b> Çeşitli Yakın Akrabalık Terimleri.....                             | 110 |
| <b>Tablo 3.2:</b> Evlilik İlişkisine Dayalı Akrabalık İsimlendirmeleri. ....         | 117 |
| <b>Tablo 3.3:</b> Çeşitli Akrabalık İsimlendirmeleri.....                            | 121 |
| <b>Tablo 3.4:</b> Davranış ve Özelliklerine Göre Çeşitli Deve İsimlendirmeleri. .... | 139 |



## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 3.1: Arapçada Soy Ağacı Kolları.....122



## GİRİŞ

Bir kavmin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı tüm deneyimlerin bulunduğu hazine kutusu olarak dil, insan yaşantısının kurucu unsurudur. Her dil, kendi içinde konuşucularının anlam dünyasını, evren tasavvurunu, dünya görüşünü ve yaşam tecrübelerinin şiflerini barındırır. Çekirdek kelime kadrosundan metaforik ifadelere kadar her türlü sözel veya simgesel birim, dilin sahip olduğu engin derinliğin izlerini taşır. Zira her dilin sözvarlığı veya kelime kadrosu, o dili konuşan insanların yaşadıkları coğrafya, kültürel geçmiş, tarih, çevresel faktörler ve sosyal etkileşimler gibi birçok faktörden etkilenmektedir. İnsanlar, yaşadıkları coğrafyadan, doğal çevrelerinden, tarihsel deneyimlerinden ve kültürel etkileşimlerinden dolayı farklı deneyimler yaşamaktadırlar. Bu deneyimler dilin gelişimini etkileyerek dilin sözvarlığını şekillendirmektedir. İşte bu nedenlerle, bir dilin kelime kadrosu, o dilin konuşulduğu coğrafya ile toplumun kültürel ve tarihsel deneyimlerinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca kadim kültür mirasında insan “konuşan bir hayvan/canlı” şeklinde tanımlanırken onu diğer canlılardan ayıran temel özelliğin bir dile sahip olması vurgulanmaktadır. Zira dil ile ilgili araştırma ve tartışmalar antik çağdan günümüze kadar hep var olagelmıştır. Özellikle de günümüzde dilbilim (Linguistics) adıyla ve diğer disiplinlerle olan ilişkisi bağlamında kültürdilbilim, budunbilim, antropolojik dilbilim, sosyodilbilim gibi yeni araştırma alanlarıyla gittikçe gelişme göstermektedir. Çalışmamız önemini tam da bu noktada yukarıda sözü geçen dilbilimin diğer disiplinlerle olan ilişkisinden elde etmektedir. Zira günümüzde başka disiplinler ile güçlü bağ ve ilişkileri araştırılmadıkça dil hakkında önermede bulunmak ciddi anlamda eksik ve sorunludur. Çalışmamızın disiplinler arası ilişkisinde en çok atıfta bulunacağımız alanlar; antropoloji ve antropolojik dilbilim, sosyoloji ve sosyolojik dilbilim, dil felsefesi, filoloji, kültürdilbilim ve budunbilim gibi disiplinlerdir. Böylece çalışmamız, insanın kendisi ile doğadan temayüz ettiği dil yetisine, çağdaş zamanlardaki antropolojik, sosyolojik ve biyolojik yaklaşımların ışığında dilin köken ve gelişimindeki çevresel faktörlerin etkisini direkt olarak araştırabilecek evrene sahip olabilmektedir. Ayrıca çalışmamız dilbilimin konusu olarak

daha önce dar anlamda hakkında konuşulan dil-coğrafya ilişkisini, dilin köken ve gelişim teorilerine dek genişletme iddiasında olduğundan ayrıca bir öneme sahiptir.

Bu minvalde araştırmamız temelde iki soruya cevap aramaktadır. Bunlardan birincisi; kavimlerin bilinen en kadim dönemde tarih sahnesine çıktıkları mekânın coğrafi ve iklimsel özellikleri dil gelişimlerine ne derece etki etmiştir? Buna bağlı olarak da dil ve düşünce ile dil ve kültür arasında nasıl bir etki söz konusudur? Araştırmamızda cevabını arayacağımız diğer bir soru ise Arap kavminin tarih sahnesine çıktıkları ve neşet ettikleri coğrafi mekân olan badiyenin (çöl) dilsel gelişim ve söz varlığına olan etkisi nelerdir? Olacaktır. Buradan hareketle çalışmamızda dil olgusunu iki ana perspektiften incelemek istiyoruz. Birincisi; dilin oluşum sürecindeki biyolojik bulgu ve kabuller üzerinden ilerleyerek, insan oğlunun zihinsel bir etkinliği ve bu etkinliğin harici etkenler açısından ilişkisi olacaktır. Ki burada kastettiğimiz ve odaklanacağımız en bariz harici etken coğrafya olacaktır. İkincisi ise dilin, insanı ayrıcalıklı bir konuma getiren medeniyet ve kültür oluşturu rolünü inceleyeceğimiz dil sosyolojisi veya Sosyodilbilim olacaktır ki buradan hareketle dil, düşünce ve kültür ilişkisine varmayı düşünüyoruz. Böylece araştırmamız günlük hayattaki Arapça kelimelerin, coğrafya ve iklimin etkisiyle semantik anlamlarını kazanan sözcükleri tespit etmeye çalışacağız. Örneğin genel anlamda Araplar yatay ve yaygın bir yerleşim biçimi yerine coğrafyanın müsaade ettiği kadarıyla dikey ve dar bir yerleşim ağına sahiptirler. Arap kabileciliğini diri tutan faktörlerden birinin de bu olduğunu düşünüyoruz. Böylece yerleşim alanının imkân tanımamasından ötürü geniş aile veya kabile şekli bir sosyal doku meydana gelmektedir. Kabileye dayalı yerleşim ve şehirleşme de beraberinde endogami yani grup içi evliliği getirmektedir. Araplarda yaygın olan kuzen ve akraba evliliği dolaylı olarak coğrafyanın imkanlarına göre şekillenen yerleşim biçiminden etkilenmektedir. Araştırmamız açısından bu durumun önemi akrabalık ilişkilerindeki isimlendirmelerdir. Şöyle ki Arapçada kuzen, kayın, baldız ve yenge gibi bazı yakınlık ifade eden tanımlamalar yoktur. Buna sebep olarak da kadim Arap aklının herhangi bir arızı veya doğal durumda kendisi ile evlenebilme ihtimali mümkün olan kişilere akrabalık atfedip evlenmeye engel olabilecek yakınlığı bertaraf etmek istiyor olabildiğini düşünmekteyiz. Zira Arapçadaki isim kelimesi de değer anlamından türetildiğinden kendisine isim verilen bir şey, ağıyarından temayüz etmektedir. Böylece özel

bir konuma sahip olan müsemma (isim verilen) kişi için bir değere ve yakınlığa delalet eder. Akrabalık ifade eden tanımlamaların yansıması da bu şekildedir. Sonuç olarak araştırmamızda Arapçada mevcut olan akrabalık, siyaset ve ahlak alanlardaki tanımlamaların, söz varlığı, metaforlar ve edebiyat gibi sözel alanlardaki tezahürlerine odaklanılacaktır.

Konu itibariyle dil ve insan arasındaki karşılıklı ilişkinin çevresel faktörler açısından değerlendirmesi olarak ifade edebileceğimiz bu çalışma, insanın nesnesi olduğu makro evrenin öznesi olduğu mikro evrene olan etkisini tespit etmeye çalışması bakımından ayrıca bir önem taşımaktadır. Şöyle ki insan içinde yaşadığı iklim ve coğrafya gibi doğal şartlar karşısında genellikle edilgen bir konumda iken dilsel alanın içinde bu dışsal alanı yeniden kurgulayarak bizzat etken olabilmektedir. Böylece dışsal varlık aleminin dilsel gerçekliğe olan etkisi dil-coğrafya ilişkisi bağlamında tespit edilebilir olmaktadır. Bu nedenle Arapça özelinde incelenen bu durum diğer tüm dil ve toplum yapılarına uyarlanabilir ve araştırma alanı açabilir olmasından dolayı da oldukça önemlidir.

Araştırmamız özgün değerini odağında yer alan dil-coğrafya ilişkisinden elde etmektedir. Şöyle ki iklim gibi coğrafyaya özgü koşulların dilin gelişimine olan etkisi hakkında kapsamlı araştırmalar ciddi derecede azdır. Günümüzde çeşitli ilişkiler ile antropoloji, psikoloji ve etnoloji gibi disiplinlerin araştırma konularından olan dil ve dil yetisi, yeni araştırma sorularını doğurmaktadır. Bu yönüyle araştırma evrenimizin son zamanlardaki antropolojik, sosyolojik, biyolojik ve felsefi anlamda ilgi gören dilbilim olması, çalışmamıza güncel bir değer kazandırmaktadır. Söz konusu olan bu güncel değerin, dilin köken ve gelişiminde iklim ve coğrafya gibi etki eden faktörlerin araştırılacak olması araştırmamıza ayrıca özgünlük kazandırmaktadır. Bu noktada coğrafyanın dil gelişimine etki ettiği ile ilgili batı kaynaklı modern dilbilim çalışmaları da mevcuttur. Geniş anlamda dilin, dar anlamı ile de Arapçanın köken ve gelişim sürecine doğru olacak bu yolculuk için interdisipliner yaklaşımı benimseyecek olmamız araştırmamızın farklı disiplinlerin zaviyesinden de değerini arttırmaktadır. Nitekim araştırmamızda dil-düşünce ilişkisinin işlenecek olması felsefi, dil-kültür ilişkisinin işlenmesi sosyoloji ve antropoloji, dil-coğrafya ve iklim ilişkisinin işlenecek olması coğrafya ve biyoloji, elde edilen bu

verilerin de dilin köken ve gelişimi ile ilişkilendirilmesi dilbilimsel antropoloji disiplinleri ile doğrudan ilgilidir. Ayrıca çalışmamızda dilin bilinç inşa eden bilişsel yönü, medeniyet ve toplum inşa eden kültürel yönü, insanı diğer canlılardan ayıran ve zaman aşırı bir karakterle bilgi, birikim ve deneyim mirası bırakmayı mümkün kılan biyolojik yönü ile hayatın anlam sorularına cevap arayan felsefi yönüne odaklanmamız araştırmamızın özgün değerini arttırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında öncelikle ülkemizde ve dünyada dilbilim alanındaki köken ve gelişme teorilerine dilin coğrafya ile olan ilişkisi bakımından katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca dillerin salt bir dış dünya tasviri oluşundan hareketle psikoloji bilimi açısından kesin bir gerçeklik sunmasa da dilin bir milletin düşünüş şekli yansıtması bakımından incelenmeye değer bir konudur. Araştırmamız bir diğer özgün değerini de dilbilimin ilahiyat alanından işleniyor olmasından almaktadır. Şöyle ki İslam'ın kutsal metinlerinin dili olan Arapçanın kendisine kutsallık atfetmeden bir olgu olarak dil, kültür, düşünce ve coğrafya ilişkileriyle birlikte araştırma konusu olması nasların anlaşılıp yorumlanmasına yeni bir perspektif kazandırabilecektir. Öyle ki İslam tarihinde Hz. Ömer'in İslam öncesi Arap edebiyat ve şiiri hakkında söylediği "Divanınıza sahip çıkın, onda kitabınızın ve kelamınızın anlamları vardır" şeklindeki ifadesi dili, ilahiyattan bağımsız tarihsel ve kültürel bir olgu olarak yorumladığını göstermektedir. Bizler de buradan hareketle Hz. Ömer'in ifade ettiği gibi Arapçayı olgusal düzeyde, farklı etki ve ilişkileri olan bir iletişim biçimi olarak inceleyerek, literatüre dini metinlerin anlaşılmasında yeni bir perspektif kazandıracağımızı düşünüyoruz. Böylece başta ülkemizde olmak üzere birçok yerde Arapçanın sosyolojik, antropolojik ve dilbilimsel alanda araştırılmasında ciddi bir katkı sunacağımızı düşünüyoruz.

Çalışmanın amacını temelinde yatan iki ana soru belirlemektedir. Birincisi bir dilin konuşucularının tarih sahnesine çıktıkları ve neşet ettikleri coğrafya ile söz varlıkları arasında nasıl bir ilişkinin söz konusu olduğudur. İkincisi de bu minvalde Arapçanın özellikle metaforik ifadeler başta olmak üzere dilsel dünya tasavvurunun Arapların yaşadıkları coğrafya ile ne denli bir benzerlik içerisinde olduğudur. Bu amaçlar doğrultusunda başta erken dönem sözlük çalışmaları başta olmak üzere Sosyodilbilim, dilbilimsel antropoloji, budunbilim ve kültürdilbilim gibi disiplinlerin kuramlarından, dilin köken ve gelişimine etki eden bir faktör olarak coğrafya hakkında veriler toplanacaktır.

Elde edilen veriler ışığında Arapçanın antropolojik bir değerlendirmesi niteliğinde olacak araştırmanın dilin insan nesnesi olarak nasıl teşekkül ettiği ortaya çıkarılacaktır. Özellikle Arapçanın konuşucularının tarih sahnesine çıktığı badiye olarak ifade edilen çöl yaşıntısının hâkim olduğu coğrafi mekân, yaşıntının çetin ve imkân ile edevatin kısıtlı olduğu bir yerleşim biçimini zorunlu kılmasından ötürü dil bu sorun ile mücadele eder bir karakter sergilemiştir. Şöyle ki kısıtlı imkanların sonsuz insan ihtiyacını karşılaması gereği dildeki kelime üretme ve kavramlar arası bağlantı kurma girişimlerine yoğunluk kazandırmaktadır. Arapçadaki 40 farklı ıstıhak/ kelime üretme yolunun varlığı da buna delil niteliği taşımaktadır. Araştırmamızın diğer hedefi ise Arapça özelinde inceleyeceğimiz dil-coğrafya ilişkisi hakkında tikellerden yola çıkarak tümel önermelere varabilmek olacaktır. Araştırmamız süresince dil coğrafya ilişkisine dair varacağımız sonuçların mukayeseli dil çalışmalarına referans olmasını amaçlamaktayız. Araştırmamızda işlenecek olan söz konusu tikeller özellikle coğrafi keşiflerde karşılaşılan kabile yaşamları ve dilleri hakkında yazılmış olan risaleler olacaktır. Araştırmamıza mukayeseli bir değerlendirme imkânı ile güçlü bir örneklendirme imkânı sağlayacak olan bu risaleler her kavim dilinin, konuşucularının yaşadığı iklim, coğrafya ve çevreye göre nasıl şekillendiğini bizlere gösterecektir. Örneğin Guugu Yimithirr dilinde yön duyguları diğer dillere göre muazzam derecede gelişmiştir. Bununla alakalı olarak ünlü dilbilimci Steven Pinker mekânsal düşüncenin dilden bağımsız olarak coğrafi şartlara göre tasarlandığını ve dilin bu etki altında sadece olguyu yansıttığını iddia etmektedir. Ayrıca dil-coğrafya ilişkisi coğrafyanın kültür, ahlak, siyaset ve aile ilişkilerinin belirlenmesinde de etkili olması hasebiyle akrabalık ilişkileri ve isimlendirmeleri ile toplumsal yaşam şekillerinin oluşumunda merkezi bir öneme sahip olmaktadır. Buna göre Arapçanın söz varlığındaki ifadeler ile konuşucularının yaşadığı coğrafya hakkında ortaya çıkarılacak sonuçlar çalışmanın hedefini belirlemektedir. Böylece anadilimiz Türkçe de başta olmak üzere dillerin antropolojik ve sosyodilbilimsel değerlendirmeleri hakkında birtakım sorular sorarak araştırma alanları açmayı amaçlamaktayız. Ayrıca araştırma odağımızda yer alan dil-coğrafya ilişkisi, beraberinde dil-düşünce ile dil-kültür ve medeniyet ilişkilerini de kapsadığından mekân-medeniyet ilişkisinin de ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Özetle ifade edilecek olursa çalışmamızda insanoğlunun dil yetisini Arapça özelinde inceleyerek dil-coğrafya ilişkisini çeşitli dilsel ilişkiler ile delillendirerek örneklendirmeyi hedeflemekteyiz.

Dilbilimin temel konularından biri olarak dilin köken ve gelişimine dair teoriler antik Yunandan günümüze kadar devam etmektedir. Özellikle de yakın tarihte dilbilimin müstakil bir bilim alanı olarak doğuşundan sonra dilin kökeni problemi hakkındaki teoriler artarak çeşitlilik göstermiştir. Günümüzde artık farklı disiplinlerin de katılımıyla dilin kökenine dair daha kuvvetli teoriler ortaya atılabilmektedir. Araştırmamızda da bu konuya interdisipliner bir bakış açısıyla dilbilimin dilsel ilişkileri dikkate alarak tutarlı bir sırayla birbirine bağlı unsurları kapsayıcı bir yapı şeklinde gören yapısal yöntemi kullanacağız. Ayrıca çalışmamızda farklı coğrafi bölgelerde konuşulan dillerin yapılarını ve özelliklerini karşılaştırarak dil ailelerini, ilişkilerini ve kökenlerini incelemeyi amaçlayan Karşılaştırmalı Dilbilim (Comparative Linguistics) yöntemi ile dilin tarihsel gelişim ve evrimini inceleyerek dilin köken ve evrimini anlamayı amaçlayan Tarihsel Dilbilim (Historical Linguistics) yöntemleri tercih edilecektir. Araştırmamızda başvurulacak bir diğer yöntem ise dilin coğrafi dağılım ve değişimini analiz etmek için jeolojik ve jeomorfolojik verilerle birleştirilmiş coğrafi verileri kullanan Jeolinguistik Analizler (Geolinguistic Analysis) yöntemidir. Zira dilin coğrafi yayılımının altında yatan doğal ve beşerî faktörleri belirleyen Jeolinguistik analizler dolaylı olarak her dilin çevre ve dünya tasavvuru hakkında mukayese imkânı sağlamaktadır. Yukarıda geçen bu üç temel yöntem aşağıdaki adımları takip edilerek tamamlanmıştır;

**Literatür Taraması ve Teorik Çerçeve Oluşturma:** Klasik ve modern Arap literatürü taranarak kısmi anlamda da olsa benzer çalışmalar ve konuyla ilgili teorik yaklaşımlar incelenmiştir. Bu konuda özellikle Arapçanın bedaveti şeklinde ifade edilen teorik tartışmalar ile toplumsal ve antropolojik dilbilim alanlarında Arapça olarak telif edilmiş veya tercüme edilmiş kaynaklar derlenmiştir. Ayrıca çalışmanın TÜBİTAK desteği ile devam edildiği Kuzeybatı Afrika ülkelerindeki konu ile ilgili geniş literatüre ulaşılarak dilbilim, coğrafya, kültürel antropoloji ve ilgili diğer disiplinlerdeki bilgiler bir araya getirilerek teorik çerçeve oluşturulmuştur.

**Veri Toplama ve Analiz:** Araştırmamızda Arapça sözvarlığını incelemek için öncelikle en erken dönem sözlük çalışmaları ile Arapçanın en temel kaynaklarından sayılan cahiliye dönemi şiiri başlıca referans olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, Arap coğrafyasının kültürel, tarihsel ve doğal özelliklerini de içeren coğrafi verileri badiyenin Arap yaşantısındaki yeri şeklide temel unsurlar bağlamında derlenmiştir. Daha sonra bu veriler Arapça sözvarlığının coğrafyayla nasıl bir ilişkide olduğunu anlama açısından analiz edilmiştir.

**Sonuçların Yorumlanması ve Tartışılması:** Araştırmamızda topladığımız verileri cevabını aradığımız sorular ile hipotezimizi test ederek dil ve coğrafya arasındaki ilişki yorumlanmaya çalışılmıştır. Ardından araştırmanın bulgularını şiir, metafor ve bazı ayetler gibi ifadelerin olduğu literatürle karşılaştırarak sonuçlar yorumlanmıştır. Böylece Arapça sözvarlığının Arap coğrafyasının bir yansıması olarak dilde nasıl tasarlandığını ve yeniden şekillendirildiği ortaya konmuştur.

**Sonuçların Sunumu ve Yayımı:** Araştırmanın nihayetinde ortaya çıkarılan sonuçlar ile dil-coğrafya ilişkisinin tezahürleri ortaya konmuş ve aynı yöntem ile başka dil, kültür ve coğrafyaların değerlendirilmesi gibi yaygın bir etki anlamında sonuç ve öneriler sunulmuştur.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## DİLİN KAVRAMSAL SINIR VE İLİŞKİLERİ

### 1.1. Dilin Tanımı

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve deneyimlerinin nesiller boyunca aktarılmasını sağlayan kompleks bir yapı olarak dil olgusunu tanımlamak şüphesiz kolay bir iş değildir. Zira dil, insanın kendi varlığını kendisi ile farkına vardığı ve eşyanın künhünü idrak edebildiği en temel özelliğidir. Dil ile insan şeylerin farkına varır, tanımlar, kategorilere ayırır ve mukayese eder. Bu nedenle dilin varlık alemindeki şey diye ifade ettiğimiz her şey ile bir ilişkisi vardır. Dilin sahip olduğu bu geniş alan ve kapsamı tanımlamak elbette ki kolay olmayacaktır. Ancak genel anlamda dilin sahip olduğu önemli özelliklere vurgu yapan, terimsel ve kavramsal sınırları hakkında yargıda bulunan yaklaşık bir tanım yapılması mümkündür. Bu minvalde genel olarak araştırma konumuzun çerçevesi bağlamında bir olgu olarak dilin neyi ifade ettiğini tespit edebilmek için farklı dil ve kültürlerce yapılmış tanımlamalara müracaat edilmesi daha uygun olacaktır. Bu sebeple çalışmamızda Türkçe, Arapça ve Antik Yunancadaki dil tanımları derlenerek dilin mahiyeti hakkında genel bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır.

Türkçede sözlük anlamı insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan<sup>1</sup> şeklinde tanımlanan dilin modern zamanda çeşitli aydın ve dilbilimciler tarafından yapılan birçok tanımı mevcuttur. Bu konuda modern zamanda Türkiye'nin duayen dilbilimcilerinden sayılan Doğan Aksan'a

---

<sup>1</sup> Türkçe Sözlük, 10. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 2005). “Dil”.

(1929-2010) göre dil, insanın dünyadaki konumunu ve değerini belirleyen, duygu, düşünce ve isteklerini bütün incelikleriyle açığa vurmasını sağlayan ve yaşamını sürdürmesine olanak sağlayan bir yetenektir.<sup>2</sup> Dilin tanımı etraflıca yapan Muharrem Ergin'e (1923-1995) göre ise *"İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir."*<sup>3</sup> Mütefekkir ve edebiyatçı Cemil Meriç (1916-1987) ise dili şu şekilde tanımlamaktadır; *Dil, tamamıyla hayata bakış açısı içeren, hayatı belirli bir biçime yaşamanın kalıplaştırılmış bir anlatımıdır.*<sup>4</sup> Cumhuriyet döneminde dil çalışmalarına önem veren Macit Gökberk de dilin düşünce ve kültür yönlerine dikkat çekerek şöyle demektedir; *"Dil yalnız bir bildirişim ve anlaşma aracın değildir. Dil bir ulusun dünyayı anlayışı, kavrayışı ve gerçekliği yorumlama biçimidir. Bu yönüyle dil usul kimlik ve ortamını yansıtan ortamdır."*<sup>5</sup> Son olarak Türkçede özellikle anadil hakkında önemli çalışma ve tespitlerde bulunan Nermi Uygur (1925-2005) da oldukça çarpıcı bir dil tanımı yapmaktadır. Uygur'un dünyanın veya başka bir deyişle varlığın çevirisi şeklinde tanımladığı dil, varlık alemindeki her şeyin zihinsel süreçten kendisi ile geçerek vücut bulması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Buna göre dil ve düşünce ile kültür ve üretim arasında ayrılmaz bir ilişki kurmaktadır.<sup>7</sup> Böylece Türkçede yapılan dil tanımlarında genel olarak bir takım fitri yeteneklere dayalı, toplumsal yönü ağır basan ve öteki ile var olan bir iletişim aracı olduğuna vurgular ön plana çıkmaktadır. Dil için yapılan bu tanımların hepsi gerçekliği bir açıdan yansıtıyor olsa da burada hepsinden söz edemeyeceğimiz kadar çok olan diğer tanımlarda da aynı durum söz konusudur. Nihayetinde dilin tam ve tüm yönlerini ifade edecek tek bir tanımın varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle

---

<sup>2</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: TDK Yayınları, 2020), 11.

<sup>3</sup> Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2013), 3.

<sup>4</sup> Cemil Meriç, *Bu Ülke*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021) 75.

<sup>5</sup> Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, (İstanbul, YKY, 2022) 69-71.

<sup>6</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, (İstanbul: YKY, 2021) 35-45.

<sup>7</sup> Mehmet Nuri Demir, "Nermi Uygur'un Felsefesinde Varlık Dil ve Düşüncenin Anlamsal İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 3/1, (Mart 2019): 21-35.

özetle ifade edilecek olursa Türkçede dil, genellikle insani bir yeti olarak toplumsal yönü ağır basan bir çeşit iletişim ve düşünme biçimi olarak özetlemek mümkündür.

Antik Yunanda ise olgusal düzlemde kendisine has bir tanımın olmadığı görülmektedir. Şöyle ki antik Yunan felsefesinde dil anlamında kullanılan ve kritik bir öneme sahip olan *logos* kelimesi söz, söylem ve dil gibi anlamlara gelmekle birlikte düşünme anlamına da gelmektedir.<sup>8</sup> Bu tanımda yer alan dil ile düşüncenin birbiriyle olan ilişkisi dikkat çekmektedir. Şöyle ki Arkaik Yunan felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Platon’a göre “*Logos*” içsel bir eylem olarak düşünmeyi ifade ettiği gibi davranışsal bir eylem olarak konuşmayı da ifade etmektedir.<sup>9</sup> Ona göre düşünce, insanın kendisi ile yaptığı içsel bir konuşmadır. Ayrıca Platon ad (*Onoma*) ve söylem (*Logos*) arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelik olan ve dil felsefesinin ilk eserlerinden sayılan *Kratylos* diyalogunda dili varlık ile doğrudan ilişkilendirerek varlık-gerçeklik mesabesindeki bir düşünce olarak tanımlamaktadır.<sup>10</sup> Bu noktada Platon daha öncesinde yaşayan Demokritos gibi natüralist bir dil anlayışına sahiptir. Zira Demokritos’a göre nesnelerin adı ile kendileri arasında doğal bir ilişki vardır.<sup>11</sup> Bu düşünceye göre isimlendirmeler eşyanın bizzat hakikati hakkında bilgi vermektedir. Natüralist olarak tanımlanan bu görüşe göre adların olduğu gibi, harflerin de özü vardır.<sup>12</sup> Örneğin r harfi, devinimi bildirmek için kullanılır; i harfi ise ince şeyleri imler. D ve t harfleri ise bağlanmayı ve durmaya öykünmeyi ifade ederler.<sup>13</sup> Böylece dildeki bütün kelimelerin esasında doğadaki varlık ile bir ilişkili olarak taklide dayalıdır.<sup>14</sup>

Antik Yunandaki dilin tanımı hakkında söylenenler genellikle dilin kökenine dair teoriler vasıtası ile ortaya çıkmaktadır. Bu noktada iki farklı görüş ön plana çıkmaktadır.

---

<sup>8</sup> Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 254.

<sup>9</sup> Platon, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 288.

<sup>10</sup> Bkz. Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020).

<sup>11</sup> Atakan Altınörs, 50 Soruda Dil Felsefesi, (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016) 72.

<sup>12</sup> Platon, *Kratylos*, 2.

<sup>13</sup> Reşat Levent Aysever, “Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2002): 159.

<sup>14</sup> Murat Ağarı, “Dilin Doğuşu Üzerine Mütalaalar”. *Karabük Türkoloji Dergisi*, 5/1, (2022): 62.

Birincisi yukarıda söz edilen eşyanın ismi ile kendisi arasında doğal bir ilişki olduğunu savunan natüralistler iken ikinci taraf ise dilin esasında toplumsal bir uzlaşa olduğunu savunarak isimler ile hakikat arasında zorunlu bir ilişki olmadığını savunan sofistlerdir. Sofistlere göre dil, toplumsal bir uzlaşa olarak eşyanın ismi ile hakikati arasında doğal hiçbir ilişki olmadığı savunulmaktadır. Nitekim yukarıda söz ettiğimiz Kyrtos diyalogunda Platon dilin esasında doğal olduğunu iddia ederek eşyanın hakikatının onun ismine içkin olduğunu dile getirmektedir. Ancak Paltonun diyalogunda karşısında yer alan Hermogenes, dilin ve buna bağlı olarak eşyanın isimlendirmelerinin tamamen keyfi olduğunu ve bir uzlaşa sonucu ortaya çıktığını iddia etmektedir. Sonuç olarak bu minvalde bakıldığında Antik Yunan düşüncesinde dilin müstakil ve sadece kendisine taalluk eden bir tanımının olmaması hakkındaki görüş farklılıklarını arttırmıştır. Ayrıca dil ve düşünce kavramlarının ortak bir terim ile ifade edilmesi dilin bilişsel yönünün ağırlıkta olduğunu göstermektedir denilmesi mümkündür.

Arapçada ise dil anlamında iki farklı kelime kullanılmaktadır. Bunlardan biri l-ğ-v (لَغَو) fiilinden türemiş *Lugat* (اللغة) -ing. *Langage*- iken diğeri de l-s-n (لسن) fiilinden türemiş *Lisân* (اللسان) -ing. *Langue*- kelimeleridir. Türkçede de yakın anlamlarda kullanılan bu kelimelerin kavramsal anlamlarını ortaya çıkarmak için Arap dili ve semantiği açısından değerlendirmek gerekmektedir. Öncelikle lüğat kelimesi ele alınacak olursa sözlükte iptal etmek, lağvetmek anlamına gelen لَغَو fiilinden türetildiği görülür.<sup>15</sup> Ayrıca kelime, dayanağı olmayan şey, daimî meşgul olmak, ısrarcı ve düşkün olmak, adet edinmek gibi anlamlara da geldiği aktarılmaktadır.<sup>16</sup> Bu sözlük anlamlarından hareketle lüğat kelimesi her milletin kendi dili ile anlaşılmayı adet edinmeleri, sıradan olması ve insanların kendi dilleri ile konuşmada ısrarcı olmaları ile irtibatlandırıldığı görülmektedir. Gördüğümüz gibi burada çağrıştırdığı anlam itibariyle antik Yunancadan farklı bir durum söz konusudur. Nitekim antik Yunancada dil ile düşünce aynı kelime ile ifade edilerek varoluşsal bir niteliktedir.

---

<sup>15</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. (Mehdî Mahzûmî, İbrahim Samirâî, (Beyrut: Daru'l-Mektebetu'l-Hilâl, t) 4/449.

<sup>16</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed, *Mekayîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/255

Ancak Arapçadaki lüğat kelimesi ile yapılan tanımında rutin bir insan eylemi olarak diğerleri ile kurulan bir çeşit iletişim biçimi anlamı ön plana çıkmaktadır. Başka bir deyişle her milletin iletişim kurarken kullandığı konuşma sistemi ile diğerlerinden farklılaşarak kazandığı kimlik olarak tanımlanmaktadır. Luğa (اللغة) kelimesinin kimlik ile olan bu ilişkisi Arap dili literatüründe başka dilleri belirtirken tercih edilmesinde kendini göstermektedir. Nitekim klasik kaynaklarda Arapçadan söz edince aşağıda da görüleceği üzere “Lisan” kelimesi kullanılırken herhangi başka bir dilden söz edildiğinde “Lüğat” kelimesinin tercih edilmektedir. Bu duruma sebep olarak lüğat kelimesinin kök anlamında yer alan anlamsal kapalılık, anlaşılmazlık gibi manalar etkili olabilir. Böylece lüğat kelimesi herhangi bir şekildeki iletişim biçimi olarak genel bir anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca lüğat kelimesinin modern kullanımlarında her türlü iletişim için kullanıldığı görülmektedir. Şöyle ki bitkiler ve hayvanlar gibi diğer varlıkların da kendi aralarındaki etkileşim için de lüğat kelimesi kullanılırken lisan kelimesi ile sadece dilbilimsel anlamda kuralları olan ve seslerden oluşan dil kastedilmektedir.<sup>18</sup>

Arapçadaki dil anlamına gelen bir diğer kelime ise اللسان lisandır. Arapçada ل-س-ن fiilinden türeyen kelime sözlükte görünür olmayan, güzel ve latif uzunluk anlamından hareketle dil uzvuna verilmiştir.<sup>19</sup> Bu yönüyle Türkçedeki dil kelimesi ile benzerlik göstermektedir. Türkçede de dil kelimesi hem organı hem de konuşma yetisini ifade ettiği gibi Arapçada da lisan kelimesi hem organı hem de konuşma yetisi anlamlarına gelmektedir. Lisan kelimesi bu yönüyle lügatten ayrılmaktadır. Şöyle ki lüğat yukarıda belirtildiği gibi ötekine karşı bir kimlik tanımlaması mahiyetinde iken lisan daha çok bir melekeyi/yetiye ifade etmektedir. Bunun şöyle bir anlamı vardır ki lüğat bir karşıt kimlik ile kavmiyet üzerine kurulu bir anlam ifade ederken lisan tüm insanlarda ortak olan bir

---

<sup>17</sup> Ahmet Hâtûm, *fî Medâri 'l-Luğa ve 'l-Lisân*, (Beyrut: Şeriketu'l-Matbû 'ât li't-Tevzî', 1997), 32.

<sup>18</sup> Mustafa Galfân, *el-Luğa ve 'l-Lisânu ve 'l-'Alâme 'inde Sassurre* (Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-Cedide, 2017) 116-117.

<sup>19</sup> İbn Fâris: *Mekâyisi 'l-Luğa*, 5/246.

melekeyi kavmiyete indirgmeden ifade etmektedir. Ayrıca günümüz modern Arapçada dilbilimlerini ifade etmek için lisaniyat kelimesi kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Arapçadaki lügat ve lisan ayırımı hakkında özetle özellik ve genellik ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre lügat, şekli nasıl olursa olsun iletişim, etkileşim ve bildirişimi ifade ederken lisan, sistematik bir düzen olarak fonetiği olan iletişim biçimi ve konuşabilme yetisi anlamına gelmektedir. Ayrıca lisan ve lügat arasında küll ve cüz' ilişkisi de söz konusudur.<sup>21</sup> Buna göre lüga cüzî olanı ifade ederken lisan ise külli olanı ifade etmektedir.<sup>22</sup> Yukarıda geçen üç farklı dil ve kültürdeki tanımlar ışığında dilin Türkçede kavmiyet, antik Yunancada mevcudiyet ve Arapçada bir melekeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda bir bağdaştırma neticesinde dil için “İnsanın varlık hiyerarşisindeki konumunu bildiren, tarihsel kimliğini ve aidiyetini kodladığı bir melekedir” denilebilir. Ayrıca dilin nesilden nesle aktararak konuşucularının tarihsel kimliğini taşıyor olması kendisine zaman ötesi bir özellik kazandırmaktadır.

## 1.2. Tarih Öncesinde Dil

Genellikle yazının icadı öncesini ifade etmek için kullanılan tarih öncesi (*prehistory*) kelimesi isim ve sıfat olarak modern bir geçmişe sahiptir. Tarihöncesi şeklindeki sıfatı ilk olarak Daniel Wilson (1816-1892)<sup>23</sup> 1851 yılında arkeolojik bir kavram olarak kullanmıştır.<sup>24</sup> İsim veya sıfat olarak bu kavram, antropolojik anlamda tanımlanabilir kültürel nesnelerin üretimi ile başlayıp yazının icadı ile son bulmuş zaman aralığını ifade etmektedir.<sup>25</sup> Ancak yazının icadı tek başına birden ortaya çıktığı düşünülemeyeceğinden yazıyı ortaya çıkaran sebep ve koşulların da tarihsel bir değere sahip olduğu açıktır. Zira arkeolojik anlamda kültürel nesne üretimi için son derece gelişmiş bir dil becerisinin olma

---

<sup>20</sup> Mustafa Galfân, *el-Luğa ve 'l-Lisânu ve 'l- 'Alâme 'inde Sassurre*, 116.

<sup>21</sup> Ahmet Hâtûm, *fi Medâri 'l-Luğa ve 'l-Lisân*, 42.

<sup>22</sup> Ahmet Hâtûm, *fi Medâri 'l-Luğa ve 'l-Lisân*, 42.

<sup>23</sup> İskoçyalı bir arkeolog, antropolog, yazar ve eğitimci. Wilson, 19. yüzyılın ortalarında arkeoloji ve antropoloji alanında önemli bir kişi olarak kabul edilmektedir. Çalışmalarıyla, tarih öncesi toplulukların ve eski kültürlerin izlerini sürme konusundaki katkılarıyla tanınmıştır.

<sup>24</sup> Alan Barnard, *Tarih Öncesinde Dil*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016) 21.

<sup>25</sup> Yılmaz, Y. “Tarihöncesinde Sanat ve Bağlamları”, *Tykhe Sanat ve Tasarım Dergisi*, 2002, 182.

gereksinimi şüphe götürmez bir gerçektir. Nitekim son bulgulara göre insanoğlunun dil kullanımı ile ilgili 50.000 yıl öncesinin tarihi verilmektedir.<sup>26</sup> Dolayısıyla dil söz konusu olduğunda “tarihöncesi” kavramı yazının keşfinden çok daha uzak bir geçmişi ifade etmektedir. Nitekim diğer canlılardan ayırdığımız eşik olan dil, dışarıdan bakıldığında konuşma üretimiyle ilgili olan, içten bakıldığında ise bilişselliği ve simgeciliği içeren bir sistemdir.<sup>27</sup> Dilin sahip olduğu bu içsel ve dışsal durum, tarihsel bir araştırma konusu olarak bilinen en eski insan yaşamlarına kadar geniş bir tarih aralığı kazandırmaktadır. Ancak arkeolojik düzeyde araştırma nesnesi olabilecek birkaç kafatası detayı dışında konuşma becerisinin fosilleşemez oluşu kadim insan yaşantısı hakkındaki dil incelemelerini oldukça güçleştirmektedir.<sup>28</sup> Bu sebeple konuşmanın ne zaman ve nasıl başladığı ile ilgili net bir sonuca varmak mümkün değildir. Ancak herhangi bir toplumun dile ne zaman ve nasıl sahip olduğu yerine, kendisi ile karşılıklı olarak nasıl bir etkileşime girdiği önemli bir araştırma alanı olarak görülebilir. Başka bir deyişle toplumların medeniyet inşa edici bir unsur ve mefhum olarak dillerini nasıl üretip geliştirdikleri ile dilin mit, metafor ve anlamlandırma gibi alanlardaki karşılıklı etkileşimleri inceleme konusu olabilmektedir. Zira insan dilin üreticisi iken düşünce açısından dilin ürünü haline de gelebilmektedir. İnsanoğlunun dil ile olan bu karşılıklı aktif etkileşim hali coğrafya ve zaman gibi bağlamların değişmesine bağlı olarak sürekli bir gelişme ve farklılaşma içinde olmuştur. Şöyle ki tarihöncesi yaşamdaki dilin sembolik dönüşümü çeşitli mağara ve taş oymaları ile kendini göstermektedir. Nitekim mağara resimleri kendi dönemindeki insanların imge ve zihin dünyasına işaret etmektedir.<sup>29</sup> Böylece mağara resimlerini, tecrit edilmemiş saf, doğal

---

<sup>26</sup> Richard Klein, *The Human Career: Humsn Biological and Cultural Origins*, 3.b. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 650.

<sup>27</sup> Lynne Alison Schepartz, “Language and Modern Human Origins”, *Yearbook of Physical Anthropology*, 36, (1993): 91-92.

<sup>28</sup> Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyeti’l-Luğa*, (Kahire: el-Hey’etu’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kütub, 2018) 18-19.

<sup>29</sup> Özdemir Muammer, “Mağara Resimleri Bize Ne Anlatır? Paleolitik Çağ Mağara Resimleri Bağlamında Tarih Öncesi İnancına İlişkin Bazı Sorgulamalar”, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 7/4 (Aralık 2021), 827.

ve oldukça açık bir zihnin yansıması olarak kabul edilmektedir.<sup>30</sup> Bu açıdan bakıldığında yazının keşfinden çok uzun zaman öncesine ait olan mağara resimlerinin kendine ait bir dili olduğunu, başka bir deyişle de bir tür yazılı ifade olduklarını söylemek mümkündür. Söz konusu olan bu durum zorunlu olarak tarih öncesindeki insanın gelişmiş bir biliş ve kendisi ile sınırlı olmadığına farkında bir dünya görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim insanlık tarihi kadar kadim olan ve hemen hemen her toplumda görülmüş ölü ile eşya gömme kültürleri bir “öteki dünya” inancına işaret etmektedir. Bu inanç da soyut düşünme aşamasına sahip olan insanın kompleks bir dile de sahip olduğu çıkarımını mümkün kılmaktadır.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda mağara resimleri, ölü gömme kültürleri ve soyut düşünme becerileri gibi unsurların insan yaşamındaki yerini tespit etmek önem kazanmaktadır. Bu sebeple en eski yaşam kayıtlarına ait bulgular neticesinde insanın nasıl bir yaşam sürdüğü, bireysel, toplumsal veya grupsal anlamda nasıl iletişim sağladığı ve en önemlisi nasıl bir kültür oluşturduğu hakkındaki bilgiler için başvurulması gereken bilimin antropoloji olduğu aşikardır. Türkçede insan bilimi olarak da ifade edilen antropoloji, insanı biyolojik/fiziksel ve toplumsal/kültürel yönden incelemektedir.<sup>31</sup> Günümüzde antropolojik çalışmaları dört ana kol üzerinden yürütülmektedir. Bunlar sosyal/kültürel, arkeolojik, fiziksel ve dilbilimsel antropoloji alanlarıdır.<sup>32</sup> İnsan davranışının tarihsel süreç içerisindeki bu dört bileşeni arasında dil, insan yaşamına taalluk eden tüm kurumların harcı/çimentosu konumundadır. Bu nedenle insan tarihi ile dil tarihi esasında aynı şeyi ifade etmektedir. Böylece genel anlamda insanı tanımak için antropolojik anlamda dili incelemek gerekmektedir.

---

<sup>30</sup> J. Wentzel Van Huyssteen, “Görünmeyeni Kodlamak: Çatalhöyük’te Epistemik Sınırlamaları ve Sembolik Davranışı Anlamak”, *Uygarlığın Doğuşunda Din-Çatalhöyük Örneği-*, (Edt. John Fred- Ian Hodder), İstanbul, 2018:143.

<sup>31</sup> Akile Gürsoy, “Antropoloji” *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022) 67.

<sup>32</sup> Akile Gürsoy, “Antropoloji” *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 67.

### 1.2.1. Antropolojik Anlamda Dil

Türkçede insanbilimi şeklinde birleşik ad olarak tercüme edilebilecek antropoloji; insanın kökenini ırk ve tarihöncesi yönünden araştıran, evrimini, yaşambilimsel özelliklerini, toplumsal ve kültürel yönlerini inceleyen bilim olarak belirtilmektedir.<sup>33</sup> İnsanın yeryüzündeki yaşam serüveni ile birikimlerini konu alan antropoloji bilimi açısından dil, insanların geliştirdiği en esnek ve en güçlü yapıdır.<sup>34</sup> Bu açıdan antropolojik anlamda dilin konusu insanın iletişim, biçimleme, toplumsal kimlik ve grup mensubiyetinin oluşumu, geniş ölçekte ise kültürel inanç ve ideolojilerin yapılanması ve nihayet doğal ve toplumsal dünyaların ortak kültürel temsiliyetinin araştırılmasıdır.<sup>35</sup> Söz konusu temsiliyet, kimlik ve iletişim nesiller boyunca dilsel hafıza ile aktarılmaktadır. Ayrıca dil, içsel düşünce ile toplumsal davranış arasında bir bağlantı görevi görmektedir.<sup>36</sup> Şöyle ki sadece içsel bir düşünce olarak tasarladığımız ifade ve fikirlerin neredeyse tamamı bir topluluğa ait olan bir dizi kültürel kaynağa dayanmaktadır. Örneğin Arapçada eşyanın tamamı eril ve dişil olmak üzere iki cins ile tanımlanır. Ancak buna karşılık yazıyı bulan ve tarihi başlatan Sümerlerin konuştuğu dil olan Sümercede eşya eril ve dişillik üzerine değil insan olan ve olmayan üzerine kuruludur.<sup>37</sup> Bir diğer örnek daha verecek olursak Mali’de konuşulan bir Afrika dili olan Supyire<sup>38</sup> beş farklı cinse sahiptir. Bunlar; insanlar, büyük şeyler, küçük şeyler, topluluklar ve sıvılardır.<sup>39</sup> Görüldüğü gibi insan içsel bir düşünce eylemi gerçekleştirirken dahi topluluk olarak kendisine uzlaşmış kategori ve hiyerarşilere göre ifadeler kurgulamak durumunda kalmaktadır. Nitekim dil-düşünce ilişkisi bağlamında bir

---

<sup>33</sup> Harriet Joseph Ottenheimer ve Judith M. Pine, *The Anthropology of Language: An Introduction to Linguistic Anthropology*, (USA: Cengage Learning, Inc, 2019), 2.

<sup>34</sup> Alessandro Duranti, *Dilbilimsel Antropoloji*, çev. Mehmet Gürlek, Anna Golynskaia, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2019) 17.

<sup>35</sup> Zafer Toprak, “Antropolojik Dilbilim, Dil Devrimi ve Sadri Maksudi”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 219, (2012), 23.

<sup>36</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmü 'l-Luğati 'l-İctim 'âi*, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2009) 14-15.,

<sup>37</sup> İrfan Albayrak, Hakan Erol, "Sumerliler ve Dilleri Hakkında Bazı Notlar". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/17, (2018): 161.

<sup>38</sup> Güneydoğu Mali'nin Sikasso Bölgesi'nde ve Shempire olarak bilinen Fildişi Sahili ve Burkina Faso'nun bitişik bölgelerinde konuşulan bir Senufo dilidir.

<sup>39</sup> Guy Deutscher, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?* çev. Cemal Yardımcı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 201.

tartışma alanı olan “insanın anadili ile düşünme/düşünememe problemi” buradan ortaya çıkmaktadır. Dil ve düşünce ile ilgili olan bu problem ileride müstakil bir başlık altında değerlendirilecektir. Ancak yukarıda geçtiği üzere her dilin evreni algılama, kategorilere bölme şeklindeki varlık deseni oluşturması antropolojik anlamda dili ilgi çekici kılmaktadır. Dilin antropolojik incelemesi öncelikle dil edinimi ile başlamaktadır.<sup>40</sup> Öncelikle insanın biyolojik özellikleri ile açıklanan dil yetisinin meydana getirdiği karmaşık toplumsal yapılar tümüyle antropolojik dilbilimin konusu olmaktadır. Günümüzde dil ve antropoloji zeminlerinde iki farklı hareket noktasından değerlendirilen bu konu *dilbilimsel antropoloji* ile *antropolojik dilbilim* şekilde farklı tanımlamalar görülmektedir. Bu konudaki son kabuller, ilgili alanın *dilbilimsel antropoloji* şeklinde kabul edilmesi yönündedir.<sup>41</sup>

Hayatın her alanına yayılmış geniş bir çalışma alanı olarak dil, antropolojik anlamda birçok farklı bilim dallındaki çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.<sup>42</sup> Örneğin kültür kuramları, etnografik yöntemleri, dilsel çeşitlilik ve edimsel anlamdaki felsefi yaklaşımlar gibi konuları çeşitli disiplinler aracılığıyla elde etmektedir.<sup>43</sup> Bu gibi alanlardan elde edilen veriler dilin tarih boyunca yaşamış ve tespit edilebilen insan topluluklarını nasıl etkilediğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.<sup>44</sup> Başka bir deyişle dilin nasıl bir dünya görüşü ve söz varlığı oluşturduğunu ortaya çıkarmaktır. Buradaki dil dünya görüşü kavramı dil bilinci ile ilişkilidir ki bu görüşün yapıları toplum bilincinin derinliklerinde saklıdır.<sup>45</sup> Böylece antropolojik anlamda dil incelemesi sonucunda dil-kültür ilişkisi ile dil-düşünce ilişkisi olarak aşağıda müstakil başlık altında değerlendirilecek birliktelikler ortaya çıkmaktadır.

Modern zamanda sistematik bir araştırma alan ve yöntemine sahip olan dilbilimsel antropoloji, insanlığın dil ile ilgili tarih boyunca sorulan sorularına cevaplar aramaktadır.

---

<sup>40</sup> Yalçın İzbul, *Dil Antropolojisi*, (Ankara: Koyu Siyah, 2022) 26.

<sup>41</sup> Alessandro Duranti, *Dilbilimsel Antropoloji*, 12.

<sup>42</sup> Abdulaziz Râşip Şâhin, *Antropolojiyeti'l-Luğa*, 9-12; Cevâd Kazım et-Temîmî, *el-Lisâniyyât ve'l-Antropolojiye*, (Amman: Dâr Kunûzi'l-Ma'rife, 2019) 90.

<sup>43</sup> Cevâd Kazım et-Temîmî, *el-Lisâniyyât ve'l-Antropolojiye*, 28.

<sup>44</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmü'l-Luğati'l-İctim'âi*, 18.

<sup>45</sup> Gauhar Muktaşevna Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim Dil-Kültür-İnsan*, Çev. Seyhan Uçar ve Şekip Atay, Ed.: OlenaKozan ve Canan Paşalıoğlu, (Ankara: Gazi Kitabevi Yay.2016), 90-91.

Ancak bu sorular spesifik olarak oldukça geniş ve çeşitli disiplinlerle ortak çalışma alanlarına aittir. Ayrıca dilin bizzat kendisi direkt olarak arkeolojik bir keşfe konu olacak nesne olmadığından birtakım problemleri zorlaştırmaktadır. Ancak iletişim aracı olarak dil, yalnızca düşünme ve seslenmelerden ibaret değildir. Nitekim daha basit bir düzeyde olsa da diğer homo türlerinden şempanzeler de ses ve düşünme ile iletişim kurabilmektedirler. Ancak yalnızca insanlar simgecilikten yararlanarak simgelerle düşünebilmektedir.<sup>46</sup> Zira simgesel düşünce, estetik bilinci gerektirerek aynı zamanda bunu başkasına iletme ve böylece o kişinin algılarını etkileme isteğini de gerektirir.<sup>47</sup> Nihayetinde ise simgesel düşünce, iletişimle ilgili ve ilgisiz veçheleri dahil, dili yansıtmaktadır.<sup>48</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse dil, insan topluluklarının en temel ve belirleyici özelliklerinden biridir. Antropoloji perspektifinden bakıldığında, dil sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürel bir ifade ve toplumsal bir bağlamı da ifade etmektedir. Ayrıca insanların düşünce ve duygularını ifade etmelerini sağlayan ve aynı zamanda toplum içindeki ilişki ve yapıların da bir çeşit yansıması olan bir olgudur. Bu yönüyle dil, insanların kimliklerini oluşturan ve kültürel miraslarını aktaran bir araçtır. Her dil, kendine özgü bir yapıya ve özelliklere sahiptir ve bu yapılar, o toplumun değerleri, inançları, yaşam tarzları ve deneyimleriyle yakından ilişkilidir. Dilin evrenselliği, insanların farklılıklarına rağmen ortak bir iletişim aracına sahip olmalarını sağlar ve aynı zamanda kültürel çeşitliliği zenginleştirir. Antropologlar, dilin toplumsal ve kültürel bağlamlarını anlamak için dilbilimsel ve etnografik araştırmalar yaparak, insanların dilin yanı sıra kullandıkları semboller, ritüeller ve pratikler aracılığıyla nasıl anlamlar ürettiklerini incelemeyi amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla dil, antropolojik bir bakış açısından incelendiğinde, insan toplulukları arasındaki ilişkileri, kültürel normları ve toplumsal yapıları anlamak için kritik bir öneme sahip bir olgu olarak varlık göstermektedir.

---

<sup>46</sup> Barnard, Alan, *Simgesel Düşüncenin Dönüşümü*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016) 17.

<sup>47</sup> Barnard, Alan, *Simgesel Düşüncenin Dönüşümü* 19.

<sup>48</sup> Barnard, Alan, *Simgesel Düşüncenin Dönüşümü* 14.

### 1.3. Dil ve Mitoloji

Kültürün birer örüntüsü olarak dil ve mit olguları insanlık tarihi boyunca her toplumda farklı şekillerde tezahür etmiştir. Mitler de tıpkı diller gibi her toplumda kendine has özelliklere sahiptir. Dil ile mitlerin kesiştikleri nokta esasında doğrudan *mitoloji* kelimesinde kendini göstermektedir. Nitekim antik Yunanca bir kelime olarak mitoloji ifadesi masal, hikâye ve efsane gibi anlamlara gelen *mitos* kelimesi ile düşünce ve konuşma anlamlarına gelen *logos* kelimelerinin birleşmesi ile oluşmaktadır.<sup>49</sup> Böylece mitosun masal ve efsane anlamı ile logosun dil ve düşünce anlamları arasında bir karşıtlık ilişkisinin ortaya çıktığını söylemek mümkündür.<sup>50</sup> Bu yönüyle mitoslar kadim dünyadan gelen haber ve söylentileri ifade etmekten logos ise bunların sorgulandığı ve anlaşılmaya çalışıldığı zamanı ifade ettiği söylenebilir. Nitekim Thales ile başlatılan antik Yunan felsefesinin başlangıcı mitostan logosa geçiş olarak nitelendirilir ki bu da delil ve dayanağı olmayan söylentilerden akıl ve mantığa dayanan rasyonel düşünce veya dile dönüş olarak nitelendirilmektedir.<sup>51</sup> Ancak mitler, tarihin farklı dönemlerinde gereksiz veya salt uydurma söylentiler olarak görülseler de anlatmak istedikleri veya taşıdıkları anlamlar sebebiyle sürekli varlıklarını devam ettirmiş ve modern dönemde dilsel alanın en önemli bileşenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Zira mitler, insan oğlunun yaşama dair düşünce etkinliğinin eşiz bir örneği olarak ortaya çıkmaktadırlar. Dil ise aynı şekilde insanın hayatı anlamlandırmada kullandığı ve kendisiyle seçkinlik kazandığı bir meleke olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda dil ile mit arasında düşünce etkinliği açısından hatırı sayılır bir ilişki peydah olmaktadır. Modern zamanda dil ve mit arasındaki ilişki özellikle sosyal antropologlar tarafından dikkat çekilen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>52</sup> Esasında mitler, kültürün karakteristik özelliklerini yansıtmaları ve yine

---

<sup>49</sup> Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 226.

<sup>50</sup> Erke, Zeynep. “İki Ayrı Perspektiften Mitos-Logos İlişkisi”. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 19/1 (Mart 2020): 137-138.

<sup>51</sup> Orak, Barış. “Mitos’tan Logos’a Geçiş Ya Da Grek Aydınlanması”. *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, sy. 2 (Aralık 2011): 5-21

<sup>52</sup> Bkz. Alan Barnard, “Mythology And The Evolution Of Language”. *The Evolution of Language*, (2010): 11-18; Max Müller, *The Philosophy of Mythology*, (Londra: Introduction to the Science of Religion, 1873):

kültürün en önemli taşıyıcısı olan dil ile taşınmaları sebebiyle sosyal bir mahiyete sahiptirler. Böylece dil ve mit kavramları, kültür, iletişim ve insan toplumlarının anlam dünyası üzerinde önemli roller oynayan iki farklı ancak birbirine bağlı konsept olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki dili, insanlar arasında iletişim kurmak için kullanılan sembollerin sistematik bir şekilde düzenlenmiş formu olarak nitelendirmek mümkündür. Ayrıca bir topluluğun veya kültürün ortak anlayışını, bilgisini ve deneyimlerini paylaşmak için kullanılan sesler, sözcükler ve yazı şeklinde ifade edilebilen bir araçtır. Dil, düşüncüyü ifade etme, bilgi iletişimi, kültürün aktarımı ve toplumsal etkileşim gibi bir dizi fonksiyonu yerine getirir. Farklı kültürlerde farklı diller kullanılır ve her dil, o kültüre özgü bir anlam ve sembol sistemini yansıtır. Mitler ise genellikle bir topluluğun veya kültürün ortak bir inanç sistemini ifade eden geleneksel öyküler ve sembollerle anlatılan bir hikayeler dizisidirler.<sup>53</sup> Bu yönüyle mitler tanrılar, kahramanlar, doğa olayları ve yaratılış gibi temel konuları ele alır.<sup>54</sup> Mitler, bir topluluğun değerlerini, inançlarını, tarihini ve kimliğini yansıtarak kültürel bir bağlamda anlam kazanır. Mitoloji ise bir topluluğun ortak bilincini oluşturan, anlamlandıran ve paylaşan bir semboller sistemidir. Ayrıca genellikle dil aracılığıyla anlatılır, korunur ve aktarılırlar. Bu konuda dil, mitlerin kodlanması ve paylaşılması noktasında kullanılan temel araçtır. Mitler, bir topluluk içinde dil aracılığıyla paylaşıldıkça, o topluluğun ortak bilincini ve kültürel kimliğini güçlendirir.<sup>55</sup> Bu yönüyle mitlerin nesilden nesle aktarılmasında kilit bir rol oynar ve toplumun ortak anlayışını sürdürmeye yardımcı olur. Nihayetinde, dil ve mit, bir kültürün anlam dünyasını oluşturan ve paylaşan iki önemli unsurdur. Dil, bu anlamları ifade etmek için kullanılan araç iken mitler ise bu anlamları şekillendiren ve kültürün kolektif bilincini oluşturan öykülerdir.

Görüldüğü gibi mitler birçok yönden tarihsel bir niteliğe sahiptir. Ayrıca Arapçada mit kavramının karşılığı olarak yazmak, tanzim etmek ve çizgi çekmek gibi anlamlara

---

Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), Ali eş-Şevk, *Cevle fi Ekâlîmi'l-Luğa ve'l-Esâtir*, (Dâru'l-Medâ, 1998).

<sup>53</sup> Eliade Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Çev: Sema Rifat, (İstanbul: Om Kuram Yayınları, 2001) 29.

<sup>54</sup> Gülüşan Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 235-244.

<sup>55</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, 9-10.

gelen سطر fiilinin çoğul formu olarak الأساطير *esatir* kelimesi ile karşılanmaktadır.<sup>56</sup> Arapçadaki esâtir olarak ifade edilen kelimenin Yunanca tarih veya anlatı anlamına gelen *historia* kelimesi veya Arâmice yazıcı, tarih kaydeden anlamına gelen *stara* kelimesinden türetildiği düşünülmektedir.<sup>57</sup> Bu tanım ile mitlerin esasında kurmaca değil, tarihsel bir olay olarak addedildiği düşünülebilir. Mitlerin sahip olduğu bu tarihsel nitelik zorunlu olarak kendi içinde bir gerçeklik problemine sebep olmaktadır. Mitlerin gerçekliği hakkındaki tartışmaları ise Platon'un *Phaidros* adlı eserindeki diyaloguna kadar dayandırmak mümkündür.<sup>58</sup> Diyalogda Sokrates ile Phaidros serin bir çay etrafında uzanırken ilgili yerle alakalı bir mit hakkında konuşmaya başlarlar. Bunun üzerine Phaidros bu mite inanıp inanmadığını Sokrates'e sorar. Sokrates ise mitlerin doğrulanması için çok uzun süren bir çaba sarf edilmesi gerektiğini açıkladıktan sonra mitlerin gerçeklik ya da uydurma olmaları hakkında kesin bilginin zorluğundan söz etmiştir.<sup>59</sup> Nihayetinde ise bunun alsa bilinemeyeceğini ifade ederek hakkında araştırmanın gereksiz olduğunu belirtmektedir. Ancak söz konusu olan bu sorun çağlar boyunca sorulmaya devam etmiş ve modern zamanda felsefe ve dilbilim alanlarında tartışılmaya devam etmektedir. Mitlerin dilbilim alanında tartışılmaya başlaması da esasında eşyanın isimlendirilmesinde referans olan ad ve özün zorunlu olarak içsel bir ilişki taşıdıkları ve nesnenin kendisini bil kuvve adda gösterdiği düşüncesi ile paralellik göstermekte olduğu kabulünden kaynaklanmaktadır.<sup>60</sup> Bu konuda dillerin gerçekliği meselesini dil sınırları içinde açıklamaya çalışan Max Müller (1823-1900) önde gelmektedir. Ona göre mitler, dil aracılığı ile koşullanmış ve müzakere edilmiş dilin doğasına özgü durumlardır.<sup>61</sup> Müller, mitleri dilsel bir anlatı biçimi olarak değerlendirerek anladığımızdan farklı bir şekilde vuku bulduklarını savunur.<sup>62</sup> Bununla alakalı mitolojinin, dilin düşünce üzerine düşen kara gölgesinden ibaret olduğunu ifade

---

<sup>56</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 7/210-211

<sup>57</sup> Şerafettin Gölcük, "Esâtîr", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/359.

<sup>58</sup> Platon, *Phaidros* çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019) 1-73.

<sup>59</sup> Platon, *Phaidros*, 229d.

<sup>60</sup> Cassirer, *Dil ve Mit*, 9.

<sup>61</sup> Cassirer, *Dil ve Mit*, 10.

<sup>62</sup> Bkz. Max Müller, *The Philosophy of Mythology*, (Londra: Introduction to the Science of Religion, 1873), 353-355.

etmektedir.<sup>63</sup> Ona göre mitler, zihinsel etkinliğin mümkün olan tüm alanlarda dilin düşünce üzerindeki bir etkisidir. Şöyle ki Müller için mitsel dünya özü itibariyle bir yanılsama dünyasıdır; bu yanılsama dilin ifade ettiklerinin zamanla farklı anlamlara bürünerek gerçek dışı alanda algılanmasından kaynaklanmaktadır.<sup>64</sup> Müller bu konuda Defne-Apollon mitini örnek gösterir. Hikâyeye göre Zeus'un oğlu Apollon Peneios'un kızı Defne'ye âşık olur. Defne ise ondan sürekli kaçır. Birgün Apollon Defne'yi dere kenarın görür ve onu yakalamak ister. Bunun üzerinde kendisinden kaçamayacağını anlayan Defne yer tanrısı Gaia'dan “*toprak ana beni ört sakla*” diyerek yardım ister ve Gaia onu toprağın bedenini sarmasıyla defne ağacına dönüştürür.<sup>65</sup> Müller burada işin aslının dilde yattığını iddia eder. Şöyle ki dilimizde Defne diye ifade edilen isim Yunancada Daphne diye telaffuz edilir. Müller bu kelimenin etimolojik kökenine iner. Daphne kelimesi Sanskritçede *Ahana* sözcüğüne götür ki bu da tan kızılığı anlamına gelir. Buna göre Apollon'un sıfatı olan parlak anlamına gelen *Phoibos* kelimesi ile meselenin aslında her gün yaşanan rutin bir doğa olayı olduğunu düşünür. Böylece hikâye esasında her gün tan ışığının göğün doğu tarafından belirmesi ardından nişanlısının peşinde acele eden parlak güneşin yükselişi ve nihayetinde kızıl tan ışınlarının derece derece solmasıyla toprak ananın koynunda ölümü veya kayboluşu ile gerçekleşen nihayetinde rutin bir doğa olayından başka bir şey değildir.<sup>66</sup> Müller'e göre mitin gelişiminde doğal fenomenler değil bu hikayedeki Defne kelimesinin Grekçe ve Sanskritçedeki anlamlarında olduğu gibi dil ile ilişkili bir durumdur.<sup>67</sup> Böylece Müller mitlerin dilin doğal gelişiminin bir ürünü olarak görür. Dili varlık alanının evi olarak gören Alman Filozof Wilhelm von Humboldt (1769-1859) ise dil ve düşünceyi birlikte değerlendirerek her ikisini bir bütün olarak değerlendirir.<sup>68</sup> Ona göre

---

<sup>63</sup> Alan Bernard, *Tarih Öncesinde Dil*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019) 125.

<sup>64</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 11-14.

<sup>65</sup> Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkanografi*, (Ankara: De ki Basım Yayım, 2019), 31.

<sup>66</sup> Cassirer, *Dil ve Mit*, 10.

<sup>67</sup> Cassirer, *Dil ve Mit*, 11.

<sup>68</sup> Mustafa Belbûle, “Felsefetu'l-Luğa ve'l-Lisâniyyât fi'l-Fiki'l-Mu'âsir: 'Alâ hatti Humboldt”, *el-Akademiyeti li'ddirârasati'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye*, sayı 18, 2017, 41-42.

insan dünyayı sadece dilsel olarak kurguladığı müddetçe kavrayabilir.<sup>69</sup> Bu da doğal olarak mitlerin düşünsel bir ürün olduklarını varsaymaktadır. Modern zamanların en önemli sosyal antropoloğu Claude Lévi-Strauss (1908-2009) da dil ile mitlerin aynı şekilde işlevi görerek mitlerin bir dil biçimi olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup> Lévi-Strauss mitlerin insana evreni tamamıyla anladığı illüzyonunu veren zorunlu bir anlam arayışının sonucu neticesinde meydana geldiklerini iddia etmektedir.<sup>71</sup> Başka bir deyişle mitler, gerçekliğin bir görüngüsü değil tıpkı dilde olduğu gibi deneyim ve uzlaşımın birer görüngüsüdürler.<sup>72</sup> Ayrıca Lévi-Strauss’a göre mit, dil aracılığı ile aktarıldığı, anlatıldığı ve anlaşıldığı için, bilinç düzeyinde dilseldir ancak bilinçdışı düzeyde kendi özerk öğeleriyle, dilsel bir işleyişe de sahiptir.<sup>73</sup> Dilbilim ile ilgilenen bir başka önemli sosyal antropolog Alan Bernard (1949- ) ise mitlerin varlığını genel olarak dilin amacı ile aynı olduğu görüşünü savunur.<sup>74</sup> Ona göre mitsel düşünce ve buna bağlı olarak dil, insanın biyolojik bir ürünü değil, davranış ve deneyimlerinden meydana gelmektedir.<sup>75</sup> Böylece dil ve mitin ortaya çıkışını insanın anlam aramadaki simgesel devrimi ile temellendirmektedir.<sup>76</sup> Nitekim mitleri bir bütün olarak kendi içinde ve din ile ilişkileri hakkında yoğun çalışmaları olan Karen Amstrong (1944- ) da mitlerin insanın anlam arayan bir canlı olarak dile getirmek için uygun sözcükleri bulamadıkları sebebiyle ortaya çıktıkları görüşündedir.<sup>77</sup> Ona göre mitoloji insanın içinde yaşadığı sorunlu durumla baş edebilmesine yardım etmek üzere kurgulanmıştır.<sup>78</sup> Bu konuda mitlerin gerçeklikleri ile değil, etkileri üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Amstrong’un mitler hakkındaki değerlendirmeleri yukarıda belirttiğimiz diğer düşünürlerin fikirleri ile paralellik göstermektedir. Şöyle ki ister Müller gibi mahza dil problemi olsun

---

<sup>69</sup> Mehmet Akif Duman, “Dilbiliminin Büyükbabası Humboldt”, *Ekev Akademi Dergisi*, 24, (2020): 425.

<sup>70</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013) 8.

<sup>71</sup> Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, 37.

<sup>72</sup> Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, 24.

<sup>73</sup> Halil Saim Parlador, Mit Simgeçiliği ve Mitin Yapısal Çözümlemesi, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 2006/4 c.12, sayı.48, 6.

<sup>74</sup> Barnard, *Tarih Öncesinde Dil*, 126.

<sup>75</sup> Barnard, Alan, *Simgesel Düşüncenin Dönüşümü*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016) 90-92.

<sup>76</sup> İsmail Taş, Mit ve Mitik Düşüncesin Yapısı, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/ 2000, 70.

<sup>77</sup> Karen Amstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 7-9.

<sup>78</sup> Amstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 11.

ister Humboldt gibi tamamıyla düşünce ile olsun veya Lévi-Strauss ile Barnard'da olduğu gibi davranış ile ilgili olsun nihayetinde işlev açısından insanın günlük yaşantısına, hayal dünyasına ve hayatta kalma çabasına ait bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim mitlerin işlevi ve kaynağı ile ilgili genel görüş onların günlük insan yaşantısından beslenen ve bir şekilde cevapsız kalan sorular için üretilmiş cevaplar olmalarıdır. Dil ve mit hakkındaki ilk metinlerden sayılan Platon'un *Kratylos* diyalogu da bu konuda önemli bir kaynaktır. Burada Platon, Hermogenes adında biri ile dil ve adlandırma sorununu ele alır. Karşılıklı diyalog şeklinde muhatapına sorular sorarak cevaplar üzerinden ilerleyen konuşmada Platon, adlandırmanın şeylerin kendisi ile özdeş olduğunu iddia ederken Hermogenes de adlandırmanın tamamen keyfi olduğunu iddia eder. Devamında ise Platon yer yer mitolojik anlatılardan yola çıkarak mitlerde bildirilen isimlendirmelerin işlevleri ile aynı olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>79</sup> Özellikle tanrı isimlendirmelerinin kendi işlevleri ile özdeş olduğunu iddia eder. Böylece Platon da dolaylı olarak mitlerin insan ihtiyaç ve anlam çabasının ürünü olduğunu belirtmiş olmaktadır. Başka bir deyişle Platon mitlerde geçen isimlendirmelerin hakikat ile olan ilişkisinden söz ederek onlara dilsel bir gerçeklik kazandırmaktadır. Böylece tüm bu örnekler neticesinde mitlerin dilsel birer fenomen olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Mitlerin dilsel bir fenomen oluşları da doğrudan ve dolaylı olarak da dil evrim ve gelişimini etkilemektedir.

### 1.3.1. Mitlerin Dil Evrimindeki Rolü

Dilsel alan içinde de kabul edilen mitler, dolaylı olarak toplumsal hafıza ve değerler ile olan ilişki içinde değerlendirilmektedir. Mitler, dilin insan topluluklarının kültürel, sosyal ve dini hayatında merkezi bir rol oynadığına dair derin bir anlayış sunarlar. Nitekim toplumsal zeminde karşılık bulamayan bir mit tekrar edilmez ve tarihin içinde kaybolur. Özellikle anlam arayışının bir ürünü olarak mitsel düşünce, üreticisi olduğu kavmin muhayyilesini yansıtmaya potansiyeline sahiptir. Nitekim mitler, hepimizin varoluşunu anlamlı kılan metaforik hikâyelerdir.<sup>80</sup> Metaforik özellikleri sayesinde de ayrıca dilsel bir

---

<sup>79</sup> Bkz. Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören, (İstanbul: Dergâh Yayınları, I, 2020).

<sup>80</sup> Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, (Ankara: Akçay Yay. 2000) 10.

değer kazanarak kavim-dil ve muhayyile ilişkisini otaya çıkartırlar. Ayrıca mitler kadimdeki insanların dünya ve çevre hakkındaki tasavvurlarının dil veya gösteri aracılığıyla yapısal elemanlarda gerçekleşmesi neticesinde yani düşünce unsurunun öyküleme/dil unsuru ile birleşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>81</sup> Örnek olarak doğu ve batı mitolojisinin arasındaki farklar ve buna bağlı olarak farklı algılama biçimleri gösterilebilir. Söz konusu doğu ve batı arasında coğrafi olarak ayırım noktası İran gösterilebilir. İran'dan sonra batıya doğru olan Anadolu coğrafyası bu konuda sentez konumundadır. Anadolu batısındaki alan ise tam olarak batı coğrafyasını oluşturmaktadır. Asıl sınır olan İran ve doğusunda doğu mitolojisinin iki durak noktası olarak Hindistan ve Uzakdoğu bulunur. Batı mitolojisinin merkez durakları ise Avrupa ve Levant olarak kabul edilebilir.<sup>82</sup> Her iki merkez mitoloji dünyasına baktığımızda belirli benzerlikler söz konusu olduğu gibi derin farklılıklar da söz konusudur. Şöyle ki doğuda varlığın temeli, imgelem ve tanımdan aşkınlık düşüncesi egemendir.<sup>83</sup> Nihayetinde doğudaki mitlerin genel amacı kutsallar üzerinden bir varlık kurma değil bunlar aracılığı ile daha ötesini deneyimlemektir. Bu nedenle Hint ve uzak doğu mitlerindeki bilgi ve erdem üzerine güçlü metaforik ifadeler söz konusudur. Avrupa veya Levant mitolojilerinde ise doğuda var olan aşkınlık ve mistik deneyim pek görülmez. Orada özellikle tanrı kavramı kişiselleştirilmiş ve yaratılmış olan insan şeklinde tahayyül edilerek kişiselleştirilmiş bir varlık temeli söz konusudur. Öyle ki batı mitoslarında insan, tanrı veya metafizik bilgisini kendi içine doğru bir süreçte deneyimlerken doğuda bunun tam tersi kendinden uzaklaşarak deneyimlemektedir. Her iki düşünce arasında içten dış dünyaya dış dünyadan da içe doğru bir hareketlilik söz konusudur. Bu iki farklı anlamlandırma biçimi medeniyetler arasında derin ayrılıklara sebep olmaktadır. Şöyle ki batı mitoslarında insan varlığın öznesi iken doğuda nesnesidir.<sup>84</sup> Böylece muhayyile, doğuda daha çok doğa ile iç içe iken batıda hiyerarşik bir durum söz konusudur. Söz konusu hiyerarşik durum varlık mertebeleri skalasında kendi etnik, kültürel ve tarihi

---

<sup>81</sup> Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 11.

<sup>82</sup> Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi "Tanrının Maskeleri III"*, çev. Kudret Emiroğlu, (İstanbul: İslık Yayınları, 2016), 11.

<sup>83</sup> Campbell, *Batı Mitolojisi*, 11-12.

<sup>84</sup> Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2017), 14.

deneyimlerini en üste konumlandırarak başlamaktadır. Bu da tanrı isimleri, değerler silsilesi, iletişim biçimleri, metaforik ifadeler ve edebi unsurların tamamına sirayet etmektedir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse dil ve mitler arasındaki ilişki karmaşık ve derin bir etkileşim içerisindedir. Dil, insanların anlam ve iletişim aracı olarak kullandığı temel bir unsur iken mitler, dilin bu işlevini kullanarak topluluklar arasında ortak bir kültürel ve sembolik anlayış oluşturur. Mitler, dilin yaratıcı potansiyelini yansıtarak evrenin ve insanlığın kökeni, doğası ve kaderi gibi konuları ele alır ve dil aracılığıyla bu derin ve karmaşık konuları ifade eder. Ayrıca mitler, dilin toplumsal ve kültürel bağlamdaki rolünü vurgulayarak dilin sembolik ve ritüel işlevlerini yansıtır. Böylece toplum içindeki ilişki ve güç dinamikleri de mitler ile şekillenmektedir. Son olarak, dilin tarih ve kültürel mirasını koruma ve ifade etme yeteneği, mitlerin dil aracılığıyla toplumun kimliğini güçlendirmesine ve tarihini aktarmasına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, dil ve mitler arasındaki etkileşim, insanlığın kültürel ve entelektüel yaşamının merkezinde yer almaktadır.

#### **1.4. Dil Çalışmaları Tarihçesi**

İnsan oğlunun kendisi ile varlığını tanımladığı dil olgusuna olan merakı insanlık tarihi kadar eskidir. Dil çalışmalarının tarihi, insanların dilin yapısını, evrimini ve çeşitli diller arasındaki ilişkileri anlama çabalarına dayanır. Bu çalışmalar dönemden döneme farklılaştığı gibi farklı coğrafyalarda da farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Özellikle doğu ve batı şeklinde bir taksim yapılacak olursa doğudaki dil çalışmalarının genellikle dini metinleri anlama ve korumaya yönelik olduğu görülür. Örneğin doğu dünyasında bilinen en eski dil kitabı Hinduizm'in kutsal kitabı olan Vedaların doğru anlaşılması için yazılmış etimolojik bir çalışma olarak Nirukta (MÖ. 8. yy civarı) adlı eser örnek gösterilebilir.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Harold G. Coward, The Philosophy of the Grammarians, *Encyclopedia of InDIAn Philosophies* Ed. Karl Potter, (Princeton Üniversitesi Yayınları, 1990) 5/105; Kürşat Demirci, "Hinduizm" *DİA*, (İstanbul: TDV yayınları, 1998) 18/115.

Nirukta tarihi tartışmalı olsa da Panini<sup>86</sup> öncesi dönem hakkında olduğu düşünülmektedir.<sup>87</sup> Sanskrit dilinde, yüksek sesle söylenmiş, telaffuz edilmiş, açıklanmış, ifade edilmiş, tanımlanmış<sup>88</sup> anlamlarına gelen Nirukta'da Vedalarda geçen kelimelerin doğru anlaşılmasına yardımcı olmak için dilbilimsel analizler yaptığı görülür.<sup>89</sup> Panini ise aynı şekilde Veda metinlerinin korunması için Sanskritçe gramer kuralları, kök ve çekim yapıları ile ilgili oldukça geniş bir derlemeye sahip olarak M.Ö 4-5 yüzyılları arasında tarihlendirilmektedir.<sup>90</sup> Batıda ise Antik Yunan düşünürleri, dilbilimi düşünce ve mantık üzerine temellendirerek dil yapısını incelemişlerdir. -*Bu durumda yukarıda söz edilen mitos-logos ifadelerinin etimolojik karşılığı sebep oluş olabilir*-. Sokratik diyaloglar ve Platon'un "Kratylos" adlı eseri dilin doğasını ve isimlendirmenin anlamını ele almıştır. Platon'un bu eseri batıdaki dil felsefesi, dilbilim ve filoloji gibi alanların başlangıç noktası olarak kabul edilir.<sup>91</sup> Bu diyalogda Platon adlandırmaların eşyanın doğasında var olduğunu belirterek;

a) Anlamın addan önce var olduğunu, adlandırmanın resim gibi bir öykünme sanatı olduğunu,

d) Adlandırmanın Tanrısal olmadığını

e) Tümcede önemli olanın mantıksal tutarlılık olduğunu belirtir.<sup>92</sup>

Yukarıda geçen her iki eserde dil bizzat inceleme nesnesi olarak ele alınmış ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak görüldüğü gibi Hint geleneğinde dil dini metinleri

---

<sup>86</sup> Hint gramercilerinin atası sayılan Panini (m.ö. V-IV. yüzyıl), kutsal Veda metinlerinin dilini korumak amacıyla Sanskritçe grameri üzerine Astadhya adlı eserini yazmış, kitapta her biri bir gramer kuralı olan dört bin özdeyişi (sutra) toplamış, Veda ezgilerini ve okunuş biçimlerini belirlemek için dilin ses öğelerinin çözümlenmesini, kök, çekim eki ve bükün kavramlarını ele almıştır. İsmail Durmuş "Fıkhu'l-Luğa", *DİA*, (Ankara: TDV yayınları, 2020) 452.

<sup>87</sup> James Lochtefeld (2002), "Nirukta", *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Cilt. 2: NZ, Rosen Publishing

<sup>88</sup> Monier Monier-Williams, *Sanskritçe-İngilizce Sözlük*. (Oxford Üniversitesi Yayınları, 1923) 6/494.

<sup>89</sup> Harold G. Coward, *The Philosophy of the Grammarians*, 106-107.

<sup>90</sup> İsmail Durmuş, "Fıkhu'l-Luğa", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 452.

<sup>91</sup> Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020) 7.

<sup>92</sup> Dursun, O, Aklın Yolu İki: "Natürallizm ya da Konvansiyonalizm: Platon'dan Rousseau'ya dilin kökeni ve işlevi üzerine bir soruşturma." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36/2, (2019): 224.

yorumlamada araç olarak ele alınmasına karşın Yunan geleneğinde dil, bizzat olgu olarak ele alınmaktadır. Bu gibi farklılıklar tarih boyunca dil incelemelerinde artarak devam edegelmiştir. Örneğin İslam dininin zuhuruyla beraber Arap dilin olağanüstü derece dil çalışmaları başlamış ve İslam'ın zuhurunda henüz tam gelişimini tamamlamamış olan Arap yazısı çok kısa bir sürede bilim ve felsefe diline dönüşmüştür. Arap dilindeki bu hızlı dönüşümün öncelikle Kur'an manalarının bilinmesi ve doğru yorumlanması amacıyla Peygamber dönemi ile başlamıştır.<sup>93</sup> Daha sonra Kur'an'ın İslami yaşam tarzının merkezinde yer alması ve Kur'an'ın lafzı ve manası ile korunmaya çalışılması Arap dili çalışmalarını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Hz. Ali döneminde Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile sistematik bir şekilde başlayan dil çalışmaları<sup>94</sup> daha sonra Basra ve Kufe şeklinde iki ekol olarak yoğun bir şekilde devam etmiştir. Bu ekollerde çalışmaları ile temayüz eden Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Sibeveyhî (ö. 180/796), Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Asmaî (ö. 216/831) ve Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) gibi isimler Arap dilinde gerek dilbilimsel gerek retorik gerekse de felsefî açıdan katkılar sağlamışlardır.<sup>95</sup> Ayrıca İslam tarihindeki tercüme faaliyetleri ile dil çalışmaları farklı bir ivme kazanarak gelişme göstermiştir.<sup>96</sup>

İslam dönemindeki bu çalışmalardan sonra batıda 14. ve 17. yy arasındaki Rönesans döneminde, Antik Yunan ve Roma eserlerinin tekrar keşfiyle canlanmaya başladı.<sup>97</sup> Sonrasında ise dilbilimin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkışına rastlayan 18-19. Yüzyıllar arasında Sir William Jones'un (1746-1794) Sanskrit, Latince ve Yunanca arasındaki benzerlikleri keşfetmesi bir dönüm noktası olmuştur.<sup>98</sup> Ayrıca Franz Bopp'un Hint-Avrupa dil ailesi üzerine yaptığı çalışmalar, dilbilimi daha sistemli bir hale getirdi.<sup>99</sup>

---

<sup>93</sup> İsmail Durmuş, "Sözlük", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 39/402.

<sup>94</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-meşâhîr ve 'l-a 'lâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Tevfikîye, ty.), 5/166-167.

<sup>95</sup> İbrahim Muhammed Ebû Sikkîn, *Dirâsat Luğaviyye fî Ümmahât kutubi 'l-Luğa*, Şamile: ty. 20-25.

<sup>96</sup> Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri" *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/498-504.

<sup>97</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 20.

<sup>98</sup> Kemal Kahraman, "Jones, Sir William", *DİA*, (İstanbul: TDV yayınları, 2001) 23/581-582.

<sup>99</sup> Mehmet Sebih Oruç, "Bir Düşünce Biçimi Olarak Yapısalcılık ve Dil Felsefesi". *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4, (2018): 129.

Son olarak yapısal dilbilimin babası sayılan Ferdinand de Saussure, dilbilimi bir sistem olarak ele alarak yapısal dilbilgisi kuramını geliştirdi.<sup>100</sup> Yakın dönemde ise Noam Chomsky, dilin zihinsel yapısını inceleyen dönüşümsel dilbilgisi teorisini ortaya attı.<sup>101</sup> Son olarak antropolojik dilbilim çalışmalarında Claude Levi-Strauss(1908-2009), Alan Barnard (1949 -) ve Alessandro Duranti (1950 -), Edward Sapir (1884-1939) ve Benjamin Whorf (1897- 1941) gibi sosyal antropolog ve etnologlar tarafından çeşitli hipotezler geliştirilerek dilbilim çalışmalarına farklı boyutlar kazandırmışlardır.

Günümüzde ayrıca, psikoloji, biyoloji, sosyoloji ve felsefe gibi farklı alanlarda geniş bir yer bulan dilbilim geniş bir yelpazede araştırmaları içermektedir. Dil çalışmaları tarihçesi açısından ise kadimden günümüze kadar süren tartışmalara sebep olan dilin kökeni problemidir. Tarih boyunca dilin kökeni hakkında çeşitli teoriler ortaya atılmış ve günümüzde de devam etmektedir.

#### **1.4.1. Köken Problemleri**

İnsanlık tarihi boyunca dil hakkında yapılan tartışma, inceleme ve merak edilenler bir araya getirilecek olursa şüphesiz bunların başında cevabı en çok aranan şey dilin kökeni olacaktır. İnsanlığın kullandığı en eski dilin ne olduğu veya tüm dillerin tek bir dilden mi türediği veya dillerin uzlaşması mı yoksa doğal mı olduğu gibi problemler cevabını bulmanın neredeyse imkânsız olduğu temel sorulardandır. Bu gibi sorulara cevap aramadaki en büyük zorluk insanlık tarihi kadar uzak bir geçmişe sahip olan dil hakkında sadece son beş bine ait veri (yazı) bulunmasıdır. Bu durum başka bir şekilde ifade edilecek olursa, eğer insan dili normal bir sinema filmi süresi kadar olduğu kabul edilirse filmin sadece son yarım dakikasına bakarak filmin başlangıcı ve gelişimi hakkında önermede bulunmak gibidir.<sup>102</sup> Nitekim bundan ötürü Paris Dil Kurumu 1886 yılından itibaren tüzüğüne Dilin doğuşu ve

---

<sup>100</sup> Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2001), 1-9.

<sup>101</sup> Demet Kayabaşı, Umut Yozgat vd. *Dilbilim Kuramları -İki Düzlem Beş Kuram-*, edt. Özge Can, (İstanbul: İttihaki Yayınları, 2018), 261-272.

<sup>102</sup> Özcan Başkan, “İnsan Dilinin Doğuşu”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 16, (1969): 143.

gelişimi hakkında hiçbir tebliğin kabul edilmeyeceği maddesini eklemiştir.<sup>103</sup> Paris dil kurumunun bu kararı her ne kadar sonuç itibarıyla haklı gerekçeler içerse de nihayetinde metodolojik anlamda sorunludur. Şöyle ki kök dil hakkında kesin bir yargıya varamayacak olmamız bu konu hakkında etraflıca çalışılarak etkenler hakkında önermelerde bulunulmaması gerektiği anlamına gelmemektedir. Nitekim bu çalışmamızda dilin köken ve gelişiminin tek bir unsuru olarak coğrafyayı işlemek yerine, dilin köken ve gelişimine etki eden bir takım unsurdan sadece biri olarak coğrafya işlenmektedir. Böylece dilin evrimi hakkında bütünü parçaları arasında ilişki kurmak daha da mümkün hale gelmektedir. Ayrıca Paris Dil Kurumunun yasağı yaklaşık yüz yıl sonra 1996'da Edinburgh'ta yapılan *Evolution of Language (Evolang)* konferanslarıyla bir anlamda geçerliliğini yitirmiş ve dilin kökenine dair ilgi yeniden ivme kazanmıştır.<sup>104</sup> Böylece modern dönemde dilin kökeni ile ilgili çalışmalar giderek artmış ve oldukça çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Zira klasik dönemde hâkim olan teolojik teoriler genel olarak kabul gördüğü için farklı teorilerin çıkışını geciktirmiştir. Bu konuda özellikle Tevrat'a dayalı Babil kulesi hikayesi<sup>105</sup> en çok kabul gören anlatı olarak ileri sürülmekte ve temel hareket noktası olarak addedilmekteydi. Ancak günümüzde yeni disiplinlerin de ortaya çıkmasıyla dilin kökenine dair farklı teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu olan bu teorileri Mitolojik/teolojik, Kültürel/antropolojik ve Evrimsel/biyolojik şeklide üç farklı başlık altına değerlendirmek mümkündür.<sup>106</sup>

#### 1.4.1.1. Mitolojik/Teolojik Teoriler

Dilin kökenine dair mitolojik ve teolojik teorilerin açıklanmasından önce din ve mit ayrımı konusuna değinmekte fayda vardır. Zira özellikle tek tanrılı semavi dinlerin ve hiç şüphesiz ki bunlardan İslam dinindeki dilin kökeni tartışmaları ile mitolojik anlatılar arasında oldukça temek farklılıklar söz konusudur. Bu sebeple din ve mit ayrımının net

---

<sup>103</sup> Dessalles, Jean-Louis- vd. *Dilin Kökenleri*. çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 5.

<sup>104</sup> Caner Kerimoğlu "Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar", *Dil Araştırmaları*, Bahar 18, (2016):48.

<sup>105</sup> (Eski Ahit, Tekvin 1-11.)

<sup>106</sup> Caner Kerimoğlu, *Dil Araştırmaları*, 51.

olarak yapılması gerekmektedir. Mitler (*muthos*) yukarıda da geçtiği üzere çoğunlukla destansı bir anlatı olarak,<sup>107</sup> ifade ettiklerinden çok, ifade etmek istedikleri sorgulanan<sup>108</sup> anonim halk anlatılarıdır. Buna karşın din, hayatı kuşatan bir yaşam tarzı olarak gerek ifade ettiği nas gerek se ifade etmek istediği makâsıd açısından bir bütünlük arz eden ve insanlık tarihi ile varlık gösteren bir olgudur.<sup>109</sup> Ayrıca mitolojik hikayeler birbirinden bağımsız olarak değerlendirilebilirken dini anlatılarda bir bütünlük ve kaynak birliği görülür. Dinler ve mitler arasındaki bu tanımsal düzeydeki farktan sonra çeşitli kültür ve medeniyetteki dil ve yazı anlatıları hakkındaki bilgiler şöyledir;

*“Çinlilerde, bir su kaplumbağası, sırtındaki çizgili şekillerde yazının sırrını taşıyarak imparatorun önüne gelip yazıyı öğretmiştir. Babillilerde, yarı balık yarı insan bir deniz canavarı, sudan karaya çıkarak kendilerine yazıyı öğretmiştir...Hintlilerde, baş-tanrı Brahma, kendi görünüşlerinden birisi olan ve insan dilinin tanrısı sayılan Vâk aracılığı ile dünyayı ve içindeki varlıkları yaratmıştır. Mısırlılarda, baş-tanrı Ra isteklerini, kendi dili ve habercisi saydığı tanrı Tôt aracılığı ile yerine getirmiştir...”<sup>110</sup>*

Görüldüğü gibi her medeniyet ve kültürde dilin veya yazının ortaya çıkışı ile ilgili farklı hikayeler anlatılmaktadır. Esasında bu durum mitlerin doğasında yer alan ve insanın anlam arayan bir canlı olması hasebiyle dil ile ilgili cevap aradığı soruların bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu minvalde insanın dilin neden ve nasıl oluştuğu sorusu antik dünyadan günümüze kadar cevabı aranan bir sorudur. Örneğin antik Mısır’da yeryüzünde konuşulan en kadim dilin hangisi olduğu da merak konusu olmuştur. Heradot’un aktardığına göre Mısır Kralı Psammetikos zamanına mısırlılar kendilerinin dünyanın en eski halkı ve dolayısıyla ilk dile sahip olanı olarak kabul ettikleri aktarmaktadır. Bu sebeple Kral Psammetikos bunu açığa çıkarmak için bir çobana iki yeni doğmuş bebek vererek kendilerini sadece yemek saatinde yemek verilmesi dışından tamamen izole edilmesini ister. Böylece

---

<sup>107</sup> Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 226.

<sup>108</sup> Ali Rafet Özkan, “Din-Mitoloji İlişkisi” *Ekev Akademi Dergisi*, 11, (2002): 10.

<sup>109</sup> Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2007) 19-21.

<sup>110</sup> Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2003), 21.

bebeklerin ilk konuşacağı kelimenin ne olacağını ve hangi dilde olacağını tespit etmek ister. İki yılın sonunda çocukların “Bekos” kelimesini telaffuz ettikleri işitilir ki bu kelime Anadolu topraklarında yaşayan Frigyalılar’ın dilinde ekmek anlamına gelmekteydi. Böylece Mısırlılar Frigyalılar’ın kendilerinden daha kadim olduklarını kabul etmişlerdir.<sup>111</sup> Kadim mitolojik anlatıların yanı sıra dinlerde de dillerin kökenine dair farklı teoriler söz konusudur. Bu konuda semavi dinlerden örnek verecek olursak öncelikle en çok kabul gören Babil kulesi hikayesinden başlamak yerinde olur. Tevrat’ta geçtiği üzere tanrı yarattığı canlılara isim vermesi için Adem’i görevlendirir. Adem’in bütün canlıları çağırış şekillerine göre her birisinin ayrı bir ismi olur...Tufan’dan sonra, dünyada tek bir dil vardı. İnsanlar, Tanrı katına erişmek için Babil’de göğe doğru bir kule yapmaya başladılar. Tanrı o zaman insanların dilini karıştırıp hepsini dünyanın dört bucağına dağıttı.<sup>112</sup> Yeni Ahitte de Tevrat’taki gibi geçen Babil kulesi hikayesinden ötürü Hristiyanlık inancında da dillerin ortak bir kökene ait olduğu daha sonra ilahi bir ceza ile değiştirildiği aktarılmaktadır.<sup>113</sup> Ayrıca Hristiyanlıktaki dört İncil’den Matta, Markos ve Luka Hz. İsa’nın hayatı ile başlarken Yuhanna incili “*Önce Söz Vardı*”<sup>114</sup> ayeti ile başlar. Ayette başlangıçta kelamın olduğu belirtilerek “*Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı* şeklinde belirtilmektedir. İslam dininde de Hz. İsa için Kelimetullah ifadesi kullanılmaktadır.<sup>115</sup> Ancak burada her ikisinin aynı anlama gelip gelmediği konusu çok boyutlu bir tartışma konusudur. Buradaki esas Hristiyanlıkta dilin ilahi bir özelliğe sahip olması gösterilebilir. Nitekim İslam dininin temel kaynağı Ku’an-ı Kerim’de Yahudi geleneğinde olduğu gibi Allah’ın tüm isimleri Hz. Adem’e öğrettiği hakkında bilgiler aktarılmaktadır. Bununla ilgili ayette Allah’ın Adem’e tüm isimleri öğrettiği ve meleklerin bundan ötürü Adem’e secde ettikleri zikredilir. Ancak Adem’e öğretilen bu isimlerin mahiyet itibarıyla ne olduğu veya hangi dilde olduklarından söz edilmemiştir.

---

<sup>111</sup> Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), 103-104.

<sup>112</sup> (Eski Ahit, Yaratılış 11:1-9)

<sup>113</sup> (Eski Ahit, Yaratılış, 11: 5-9).

<sup>114</sup> (Yeni Ahit, Yuhanna 1-2)

<sup>115</sup> (Kur’an-ı Kerim, Ali İmran, 3/45, Nisa 4/171.)

Bu konuda İslam alimleri tarafından ilk dilin veya başka bir deyişle Hz. Adem'in dilinin ne olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Bu görüşler genellikle dillerin tevkifi (vahiy-ilham) veya ıstılahi (uzlaşma-anlaşma) olduğu etrafında cereyan etmektedir. Şöyle ki dilin tevkifi olduğunu savunanlar onun Allah tarafından insanlara vahiy ve ilham yoluyla öğretildiğini iler sürmektedirler. İstılahi olduğunu savunanlar ise dilin insanlar arasındaki bir uzlaşma veya anlaşma ile meydana geldiğini iler sürmektedirler. İslam düşüncesinde dilin tevkifi veya başka bir deyişle tamamıyla ilahi kaynaklı olduğunu savunanlardan İbn Fâris (ö. 395/1004) ile İbn Hazm (ö. 456/1064) önde gelen alimlerdenidir. İbn Fâris el-Bakara suresinde geçen (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) ayetinde ifade edilen isimler deve, dağ, hayvan, ova gibi şeyler olduğunu belirterek Allah'ın Adem'e tüm şeyleri kendi hakiki isimleri ile öğrettiğini ve bu kelimelerin üretiminde insanın bir dahli söz konusu olmadığını iddia etmektedir.<sup>116</sup> Aynı şekilde İbn Hazm da ontolojik açıdan dilin insandan önce var olduğunu kabul ederek insanın bunu Hz. Adem'e öğretildiği gibi öğrenerek neşet ettiğini savunur.<sup>117</sup> Dilin ıstılahi olduğunu iddia edenler arasında ise genellikle ilk olarak mutezilî alimler gösterilir. Ancak genel olarak mutezilenin bu şekilde bir temayülü olsa da tümüyle doğru değildir.<sup>118</sup> Zira mutezilenin önde gelen alimlerinden Ebu'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994) ile Zemahşerî (ö. 538/1143) Bakara suresinin otuz birinci ayetinde geçen وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا “ve Adem'e tüm isimleri öğretti”<sup>119</sup> ifadesini dilin tevkifi olduğu yönünde tefsir etmişlerdir.<sup>120</sup> Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de dilin ıstılahi olduğu

---

<sup>116</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luga ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910) 5.

<sup>117</sup> Ramazan Demir, “İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, *Usul İslam Araştırmaları*, (2008): 112-113.

<sup>118</sup> İsmail Aydın, “Kur'ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/3, (2011): 103.

<sup>119</sup> el-Bakara: 2/31.

<sup>120</sup> Rummânî, Alî b. İsa b. Alî b. Abdullâh, *el-Câmi 'li-İlmi'l-Kur'ân*, (Tahk.: Hıdır Muhammed Nebhâ), (Berût : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009) 23; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Kavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, (Nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995) 1/129-130.

hakkındaki ilk konuşanın Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) olduğunu söyleyerek ondan önce bu şekilde bir ihtilafın olmadığını belirtmiştir.<sup>121</sup>

İslam literatüründe dilin tevkifi veya ıstılahi olduğunu savunanlar dışında her iki görüşü bir araya getirmeye çalışan bağdaştırıcılar olduğu gibi bu konuda kararsız veya tarafsız kalan alimler de vardır. Dilin kökeni hakkında inceden inceye değerlendirmeler yapan İbn Cinnî bu konuda kararsız kalırken<sup>122</sup> Gazali (ö. 505/1111) ve Fahreddin-i Razi (ö. 606/1210) gibi İslam filozofları da çekimser durmaktadırlar. Burada İbn Cinnî'den kısaca söz etmek yerinde olacaktır. İbn Cinnî dilin kökeni konusuna dikkat çekerek dilin tevkifi olduğunu savunanların delil olarak öne sürdüğü ayeti farklı bir şekilde yorumlayarak itiraz eder. Ona göre Allah'ın Adem'e tüm isimleri öğretmesi kendisine bizzat kelime kelime aktarması demek değildir. Bilakis oradaki öğretme bizzat öğrenme ve isim verme kabiliyetini vermesidir şeklinde açıklama getirmektedir.<sup>123</sup> Böylece dilin kelime bazında olmasa da yeti olarak ilahi kaynaklı olduğunu savunmaktadır. Ancak İbn Cinnî dilin kökeni sorununda uzlaşmanın da varlığını savunur. Ona göre yetkinliği olan insanlar bir araya gelerek bir şeyi isimlendirebilir ve artık isimlendirilen şey zikredilince kendisine işaret edilmesine veya gösterilmesine gerek kalmadan zihinde canlanabilir.<sup>124</sup> Gazali de dili meydana getirme yetisinin Allah tarafından verildiğini kabul etmekle birlikte insanlar tarafından oluşturulduğu görüşünü savunur. Ona göre de lafızlar (terimler) eşyanın ayanına (zat ve asıllarına) delalet etmek üzere insan iradesinin özel bir şekilde ortaya koyduğu alfabetik harflerden ibarettir.<sup>125</sup>

Dilin kökenine dair gerek mitolojik gerekse dini/teolojik teorilere bakıldığı zaman kadim dünyada insanın genel olarak dilin kökenini metafizik alanda aradığı görülmektedir.

---

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), (Medîne: Mücemmeu'l-Melik, 2004) 7/90.

<sup>122</sup> Ramazan Demir, "Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2008), 93-95.

<sup>123</sup> Mehmet Yavuz, İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 115-116.

<sup>124</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1952), 44.

<sup>125</sup> İbrahim Çapak, "Sokrates ve Gazzali'ye Göre Dilin Menşei", *Dini Araştırmalar* 6 / 18 2004: 71.

Ayrıca her millet dilin kökenini bir şekilde kendi kültür, çevre ve inanma biçimlerine göre açıklamaya çalışmıştır. İnsanın anlam arayan bir canlı oluşunun da bir tezahürü olarak açıklanabilecek bir çaba semavi dinlerin yorumlanmasında da etkili olmuştur. Bu konuda eski ahitteki Babil kulesi anlatısı uzun yıllar boyunca akademik ve dini çevrelerce genel bir kabul olarak varlığını sürdürmüştür. Ayrıca Yuhanna incilinin söze atıf yaparak başlaması dilin köken problemleri hakkında farklı bir bakış açısını temsil etmektedir.

Dil ve düşünce ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek dilin kökeni meselesi, İslam medeniyetinde tevkif ve ıstılah teorileri ile devam etmiştir. Bu konu hakkında gerekli açıklama yukarıda yapıldığından burada ilgili teorilerden ıstılah (muvaza'a) teorisinin düşünce bağlantısı hakkında söz etmek yeterli olacaktır. Dilin insanların ortak ittifak ve kabulü üzerinde kurulu ıstılah (muvaza'a) teorisinde dil, doğrudan kavmin düşünce yapısının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu teoriye göre entelektüel bilgi ve birikimleri olan insanlar zamanla etrafındaki eşyalar hakkında düşünerek isimlendirmelerde bulunmuş ve eşyanın adını koymuşlardır.<sup>126</sup> Böylece her kavmin kendi mekân ve tarihsel tecrübesi nispetince kelime üreteceği sonucu ortaya çıkar ki bu da dilin varlık ve düşünce ile sınırlı olduğu anlamına gelebilmektedir. Zira kutuplarda yaşayanların dillerinde kar ve buz gibi şeyler hakkında ayrıntı ifade eden çok sayıda kelimenin varlığı ile çölde yaşayanların deve hakkında ayrıntı ifade eden kelimelerinin çokluğu bu şekilde açıklanabilmektedir.

Son olarak İslamiyet'teki Allah'ın tüm isimleri Adem'e öğretmesi ayeti de farklı şekillerde yorumlanarak iki ana akımın ortaya çıkarmıştır. Birinci görüşe göre dil doğrudan ilahi müdahale olarak (tevkifi) insana öğretilmiş ve insan dahilinin olmadığı kabul edilmiştir. Böylece eşyanın ismi ile hakikati arasında doğrudan bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Ancak bunun aksine dilin tamamen toplumsal uzlaşî ürünü (ıstılahi) olduğunu kabul eden görüş de söz konusudur. Her iki görüşün arasında dilin meleke olarak tevkifi sözcük ve imgelem olarak ıstılahi olduğunu düşünen uzlaşmacı görüş de söz konusu

---

<sup>126</sup> Karagöz, Numan- Arslan, Hulusi. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Aralık 2021), 442-444.

olmaktadır. Böylece İslam literatüründe dilin kökeni problemi salt teolojik bir problem olarak görülmemiş, toplumsal yönü olan değişken bir yapı olarak araştırılmıştır.

#### 1.4.1.2. Antropolojik/Kültürel Teoriler

Ferdinand de Saussure'dan önce dil çalışmaları dilin tarihsel süreç içerisindeki gelişim yollarını inceleyerek açıklama gayretindeydi.<sup>127</sup> Ancak de Saussure sosyolojide Durkheim'in yaptığı gibi bütünü oluşturan parçaların birbirleri ile olan ilişkilerini açıklamadan tarihsel süreç içerisindeki değişimlerin anlaşılmayacağını belirterek dili toplumsal tüm bileşenleriyle birlikte değerlendirmeye çalışmıştır.<sup>128</sup> Böylece de Saussure ile başlayan bu yeni dil anlayışı beraberinde birçok dilsel ilişkiyi doğurmuş ve çeşitli alt disiplinler türemiştir. Bunlardan biri olarak dil-düşünce ilişkisi ile dil-toplum ve kültür ilişkisinin bağlamlarında özellikle de Amerika'da yeni dünya yerlilerinin çeşitliliği, toplumsal yapı ve dillerini inceleyen antropolog ve dilbilimcilerden oluşan akademisyenler ortak bir disiplinin doğmasına öncülük etmişlerdir.<sup>129</sup> Bu noktada dilin kökeni araştırmalarında önemli bir yere sahip olan ve başlangıçta bir birinin eş anlamlısı olarak kullanılan antropolojik dilbilim ve dilbilimsel antropoloji alt disiplinleri ortaya çıkmıştır.<sup>130</sup> Her iki disiplinin ortak alanlara sahip olmakla birlikte Dilbilimsel antropoloji daha çok dilin kültürel bir kaynak olarak, konuşmanın da kültürel bir uygulama olarak incelenmesini ifade ederken antropolojik dilbilim ise dilin köken ve evrimi hakkındaki konulara eğilmiştir.<sup>131</sup> Böylece oldukça genç kabul edilebilen bir alan olarak dilin antropolojik incelemeleri köken sorularına yeni cevaplar üretmiştir.

Her bilim dalının kendine ait terminoloji ve kavram dünyası vardır. Buna göre her bilim kendi problem alanından hareketle eşyayı anlamaya ve tanımlamaya çalışmaktadır. Ayrıca yine her bilimin kendine göre bir insan tanımı vardır. Örneğin tıp bilimine göre insan biyolojik bir organizma iken psikolojiye göre duygu, düşünce ve ruh sahibi bir

---

<sup>127</sup> Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyyetu'l-Luğa*, 51.

<sup>128</sup> Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyyetu'l-Luğa*, 51.

<sup>129</sup> Ben Blount, *Pragmatik El Kitabı*. (Georgia Üniversitesi, 2009). 37-44.

<sup>130</sup> Duranti, Alessandro, *Dilbilimsel Antropoloji*, 12.

<sup>131</sup> Duranti, Alessandro, *Dilbilimsel Antropoloji*, 13.

canlıdır. Buna göre antropoloji insanı biyo-kültürel bir varlık olarak inceleyerek sahip olduğu biyolojik ve kültürel çeşitliliği ve bu çeşitliliklerin işleyiş biçimlerini inceleyen ve geliştirdiği kuramlarla bunları açıklamaya çalışan bir bilim dalıdır.<sup>132</sup> Böylece insanı biyolojik bir tür olarak incelemekte ve diğer türlerden farklılaştığı eşik olan kültür ve medeniyet oluşturma yönüne eğilmektedir diyebilmekteyiz.

Görüldüğü gibi antropolojik anlamda insan biyolojik bir varlık olarak görüldüğünden bu alandaki kabuller genellikle evrimsel niteliktedir. Dolayısıyla antropolojik bakış açısıyla dilin kökeni de evrimsel bir nitelik kazanmaktadır. Şöyle ki dilin kökeni ile ilgili dört farklı temel antropoloji hipotezi mevcuttur;

#### **1.4.1.3. Tımar Hipotezi**

Bu hipoteze göre insanlar evrimsel süreç içerisinde diğer primatların yaptığı gibi birbirlerini tımarlarken grup sayısındaki artışa bağlı olarak zamanla tımar sözlü dile evrilmiştir.<sup>133</sup> Günümüzde uzun kuyruklu makak maymunlarının sürü halinde yapmış olduğu tımar aktivitesini merkeze alan hipotez, insanlardaki dil becerisinin evrimsel süreç içinde bazen gün boyu süren ayrıntılı deri, kıl ve zararlı böcek temizliğinden başlayarak artan sosyalleşme ihtiyacından evrildiğini savunmaktadır.<sup>134</sup>

#### **1.4.1.4. Yansıma Teorisi**

Dilin kökeni ile ilgili spekülative teoriler arasında da sayılan bu teori, dilin kökeni hakkında uzun süre kabul görmüştür. Buna göre diller başlangıçta insanların doğadaki sesleri taklit etmesi ile başlayan bir süreçte ortaya çıkmıştır.<sup>135</sup> Bu konu hakkında miyavlamak, havlamak gibi kelimelerde görüldüğü gibi hayvan taklidi kuramı, insanların acı, hüznün ve coşku gibi çeşitli duygusal durumlarının ifadesi için ortaya çıkardığı seslerden hareketle dilin geliştiğini savunan jest-mimik kuramı ve insanların bir arada yaşarken çıkardıkları sesleri köken için kaynak gösteren iş kuramı gibi varsayımlar örnek

---

<sup>132</sup> Metin Özbek, *Dünden Bugüne İnsan*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018) 28-30.

<sup>133</sup> Alan Bernard, *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016) 21.

<sup>134</sup> Dunbar, R. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*, (Londra: Faber and Faber, 1996), 21.

<sup>135</sup> Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiye't-l-Luğa*, 21.

gösterilebilir.<sup>136</sup> İslam literatüründe dilin kökenine ıstılahi yaklaşan alimler arasında bu görüşü kabul eden alimler de vardır. Örneğin dil çalışmalarında önemli bir yeri olan İbn Cinnî bu konu hakkında çok düşündüğünü ve akla yatkın olduğunu ifade etmekle birlikte dilin Allah tarafından insana öğretilmiş olabileceğini de ifade etmektedir.<sup>137</sup>

#### 1.4.1.5. Avlanma

Bu görüşe göre insanların ilkel zamanda gruplar halindeki avlanma adaptasyonlarından hareket etmektedir. Avlanmanın zorunlu ve hayati bir önem taşıdığı eski çağlarda insanların birbirleri ile daha koordineli olması ihtiyacından hareketle dilin geliştiği varsayılır. Gordon Winant Hewes (1917-1997) ise dilin ilk kullanımının bir grubun koordineli avlanmak için kurduğu ilişkiler sonucunda doğmuş olabileceğini ileri sürer.<sup>138</sup>

#### 1.4.1.6. Biyolojik Teoriler

Dilin kökeni ile ilgili en dikkat çekici teorileri günümüzde de çeşitli alt disiplinler üzerinden araştırmaları devam eden biyolojik temelli teoriler oluşturmaktadır. Bu teoriler dilin kökenini sahip olduğumuz biyolojik özelliklerde aramaktadırlar. Buna göre insanın, yaklaşık son 50-100 bin yıldır konuşabilme için temel biyolojik donanıma sahip olduğu varsayılmaktadır.<sup>139</sup> Bu teorilerin genellikle hareket noktasını Charles Darwin'nin 1859'da yayınladığı *Türlerin Kökeni Üzerine* adlı çalışmasındaki evrim teorisi oluşturmaktadır. Bu teoriye göre doğal seçim yoluyla evrilen canlılar, tarih boyunca sürekli devam eden bir değişim içinde kabul edilmektedir. Böylece günümüzde yaşayan insan ırkı da esasında primatlar arasında gelişme göstermiş bir alt tür olarak görülmektedir. Buna göre insan türünü konuşabilen yapan unsur, evrim sonucunda sahip olunan biyolojik özelliklerdir. Söz konusu olan bu biyolojik özelliklerin de genellikle türlerin doğaya olan adaptasyonu ile meydana geldiği kabul edilmektedir. Böylece yukarıda söz ettiğimiz dilin antropolojik başka bir deyişle de kültürel kökenleriyle birlikte biyolojik kökenleri de birlikte bir süreç

---

<sup>136</sup> Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyyetu'l-Luğa*, 21.

<sup>137</sup> İbn-i Cinnî, *Hasâis*, 1/47.

<sup>138</sup> Atakan Altınörs, *Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar*, 70.

<sup>139</sup> Özcan Başkan, "İnsan Dilinin Doğuşu". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 16, (1969): 143-156.

olarak var kabul edilmektedir. Şöyle ki insan doğa içinde avlanma, temizlik ve sosyalleşme gibi temel ihtiyaçlarını karşılarken hem bir kültür oluşturmaktadır hem de aynı zamanda biyolojik ihtiyaçların karşılamaktadır. Öyle ki bu durum günümüzde biyolojik temellendirmeleri antropolojiye, antropolojik temellendirmeleri de biyolojiye muhtaç etmektedir.

Günümüzde gittikçe artan teknolojik imkanlar ile tıp bilimindeki ilerlemeler dilin biyolojik anlamdaki köken teorilerini farklı bir boyuta taşımıştır. Bu konuda psikoloji ile genetik bilim ön plandadır. Şöyle ki dil edimleri üzerinde araştırmalar yapan psikoloji ve nörobilim gibi disiplinler günümüzdeki biyolojik anlamda dil çalışmalarına örnek gösterilebilir.

Dil konuları hakkında çeşitli biyolojik araştırma ve teoriler üreten bir başka disiplin de genetik bilimidir. Dilin kökeni ile biyolojik teoriler arasında son zamanların en ilgi çekici teoris FOXP2 adı verilen bir genin keşfidir. Bu gen 1980’li yıllarda Pakistan uyruklu bir ailede fertlerinde yaygın olarak görülen dil ve konuşma bozukluğu araştırılırken keşfedilmiştir. Son yirmi yıl içinde konu ile alakalı çok sayıda araştırmalar yapılarak İnsanın diğer canlılardan farklı olarak bir dile sahip olmasına sebep olan genetik farklılık tespit edilmeye çalışılmıştır. İlgili çalışmaların tamam yabancı dilde yapılmış olup söz konusu çalışmaların bir özeti mahiyetinde Caner Kerimoğlu tarafından 2017 yılında Türkçe bir makale yayınlanmıştır.<sup>140</sup> Makalede FOXP2 geninin keşfinin yanı sıra insanda görülen özellikleri ile farklı popülasyonlardaki görüntülerini içeren çok sayıda araştırma, hikâye ve sonuçlarını derlemiştir. İlgili çalışmalar ile Kerimoğlu’nun derlemesi nihayetinde aşağıdaki sonuçlara varılmıştır;

- “İnsan biyolojik bir varlıktır. İnsana ait özelliklerin biyolojik-genetik temelleri vardır ve bu özelliklerden biri olan dilin de biyolojik temellerinin olması gerekir.
- Dil yetisi ve genler arasında belirli bir bağ olduğu, konuşma sorunu yaşayan hastalar üzerinde yapılan incelemelerde tespit edilmiştir.

---

<sup>140</sup> Caner Kerimoğlu, “Dilin Kökeni Arayışları II: Foxp2 Geni”, *Dil Araştırmaları*, 11/21, (2017): 35-50.

- Genler içinde FOXP2 geninin dil ile ilgili özellikleri etkileme bakımından ayrı bir yeri vardır ve dilin kökeni tartışmalarında bu gene yoğunlaşmıştır.

- İnsandaki FOXP2 geninin bugünkü hâlini alması ile modern insanın anatomik olarak ortaya çıktığı tarih birbiriyle uyumludur. Tartışma farklı açılardan devam etmekle birlikte, modern konuşmanın yaklaşık 150.000 – 200.000 yıl öncesine gittiği yönündeki tahminler FOXP2 araştırmalarının sonuçlarıyla da desteklenmektedir.”

Dilin kökenini biyolojik temelli teorilerle açıklayan, modern zamanda dilbilim araştırmalarına yön veren Noam Chomsky’de örnek gösterilebilir. Chomsky dilin kültürel bir öge olmasının yanısıra bundan çok daha fazlası olarak biyolojik bir organ olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece Chomsky dilin evrimini biyolojik verilerle açıklamaya çalışmaktadır.<sup>141</sup> Ancak bununla beraber Chomsky’nin dili evrimsel bir şekilde açıklaması Chrals Darwin ile başlayan evrim teorisyenlerinden farklı olarak yavaş yavaş değil, tek bir mutasyon sonucu birden ortaya çıktığı şeklindedir.<sup>142</sup> Buna göre insan bu özelliği ile birden doğada temayüz etmektedir.

Görüldüğü gibi dilin kökenine dair biyolojik teoriler ile antropolojik teoriler arasında benzerlikler vardır. Ancak biyolojik teoriler dili salt biyolojik özellikler ile anlamlandırmaya çalışırken antropolojik teorilerde biyolojik özelliklerin yanında sosyal bir varlık oluşu da kaynak olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece nihayetinde dilin bu iki unsur arasında melez bir yapı sergilediği düşünülebilir.<sup>143</sup>

#### **1.4.2. Coğrafi Keşifler sonrası Dile Bakış**

Coğrafi keşifler modern dünyanın şekillenmesinde her yönüyle kritik bir öneme sahiptir. Ekonomik ve politik anlamda kendisinden önceki düzeni değiştiren coğrafi keşifler, entelektüel ve bilimsel anlamda da ciddi değişimleri tetiklemiştir. Nitekim

---

<sup>141</sup> Noam Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, çev. Veysel Kılıç, (İstanbul: Bgst Yayınları, 2009) 15, 27.

<sup>142</sup> Caner Kerimoğlu, *Chomsky Darwin'e Karşı*, (İstanbul: Varyant Yayınevi, 2021).

<sup>143</sup> Caner Kerimoğlu, “Dilin Kökeni Arayışları II: Foxp2 Geni”, *Dil Araştırmaları*, 11(21), 2017, 36.

keşiflerden sonra Avrupalılar tarafından keşfedilen kıtlar ve orada ikame edilen devletler yeni dünya olarak tanımlanmıştır. Nitekim keşiflerden sonra başta Avrupa olmak üzere etkileri yavaş yavaş tüm dünyayı etkilemeye başlamış ve bununla birlikte küresel açıdan yeni bir dünya düzeni ortaya çıkmaya başlamıştır. Genellikle global anlamda politik ve ekonomik karaktere sahip olan bu değişim hiç şüphesizdir ki bilim dünyasında ciddi kırılmalara sebep olmuştur.

Bu açıdan coğrafi keşiflerin sebep ve sonuçlarına batığımızda özellikle ekonomik ve politik anlamda çok sayıda maddeler ile karşılaşırız. Ancak araştırmamızın kapsamını aşacaklarından burada söz konusu özelliklerden söz edilmeyecek, sadece coğrafi keşifler ile karşılaşılan dünyanın dil çalışmalarına olan etkisinden bahsedilecektir.

Keşifler öncesi dünyada da günümüzde olduğu gibi doğu ve batı diye iki farklı toplum, düşünce ve yaşam tarzına dayalı bir taksim hakimdi. Bu taksimin batı kanadını Avrupa halkları oluştururken doğu tarafını Arap, Türk, Farisi, Hint ve Çin halkları oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında batı medeniyetinin daha homojen ve doğu medeniyetlerinin de heterojen veya başka bir deyişle kozmopolit oldukları görülmektedir. Batı dünyasının zihinsel temellerinin oluşumunda temel sayılan antik Yunan düşüncesinde de dünya saygınlık ve gelişmişliğin simgesi olarak batı ile barbarlık ve geri kalmışlığın simgesi olarak doğu fikri hakimdi. Batının kendini varlık aleminde tek özne olarak görmesi daha sonra coğrafi keşiflerin gelişmesiyle birlikte sömürgecilik ve köle ticaretine yeni ivme kazandırmıştır. Bununla birlikte yeni keşfedilen karalarda yaşayan yerli kabilelerin birçoğu ya tamamıyla yok edildi ya da esir edilerek kültür ve kimlikleri ortadan kaldırıldı. Burada ifade edilen ölüm bizzat kimliğin ölümüdür ki dil, milletin kimliğini ifade eder. Buna örnek olarak 1500'lü yıllarda Brezilya'da 1175 dilin konuşulduğu tahmin edilirken bu sayı günümüzde 200'ün altındadır.<sup>144</sup> Bu durum dönemin Avrupa toplumunda ilkel Kabilelerin dillerinin de ilkel olduğu ve çok basit günlük kullanım dışında soyut ifadeler üretemeyecek kadar basit bir yapıda oldukları inancından kaynaklanmaktadır.<sup>145</sup> Nitekim Brezilya

---

<sup>144</sup> David Crystal, *Dillerin Katli*, çev. Gökhan Cansız, (İstanbul: Profil Yayınları, 2015), 89.

<sup>145</sup> Crystal, *Dillerin Katli*, 88.

örneğinde olduğu gibi Avrupalı devletlerin sömürgesi durumunda olan bütün yeni dünya ve Afrika ülkelerinde aynı durum söz konusudur. Ancak galip olan bu olumsuz durumlar ile birlikte bilimsel bir disiplin olarak dilbilim ve antropolojinin de ortaya çıkıp ilerlemesiyle az da olsa bazı kabile ve milletlerin dilleri hakkında araştırmalar yapılmıştır. Yapılan bu araştırmalar dillerin sentaktik, fonetik ve morfolojik yapıları gibi dilsel karakteristik özellikleri hakkında olmuştur. Özellikle de dilbilimsel antropoloji bağlamında yapılan bazı araştırmalar dillerin kompleks yapıları hakkında o güne kadar olan yargıların tam tersine sonuçlar doğurmuştur. Şöyle ki keşifler ile başlayan ve sömürgecilik ile devam eden bilimsel gelişme ve teknolojik üstünlük yeni keşfedilen bölge ve yaşayan yerlilerini henüz tam olarak insanlaşmamış bir tür olarak görmelerine sebep olmuştur. Ten rengi ve yaşam tarzlarına göre yapılan bu taksim aynı şekilde söz konusu olan “*ilkellerin*” dillerinin de basit ve kıt bir yapıda olduğunu öngörmekteydi. Ancak sömürgecilik faaliyetlerinin azalmaya başlayıp antropoloji, etnoloji ve dilbilim gibi yeni bilimsel disiplinlerin ortaya çıkmaya başlaması farklı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Özellikle de bilimin ideolojik temeller dışında bir etkinlik olarak görenlerin artmaya başlaması ile söz konusu yargılar değişmeye başlamıştır. Örneğin dilbilim alanında “bütün diller eşit ölçüde karmaşıktır” önermesi söz konusu değişimin bir ürünüdür. Ancak bu önermeyi destekleyenler ile karşı çıkanların varlığı her dilin eşit olmasa da karmaşık bir yapıda olduğunu ispatlamıştır. Konu ile alakalı ilk örneklerle sahip İngiliz dilbilimci R.M.W. DIXON Avusturalya Aborjinlerinin dilleri ile ilgili çalışmaları önemi bir yer tutmaktadır. O döneme kadar Aborjinlerin sadece birkaç ses ve çok kıt bir dile sahip oldukları düşünülürken kendisi sadece iki kişiden yaptığı bir görüşmede hayvan ve bitki isimlerine yönelik beş yüz kelime kaydettiğini belirtmiştir.<sup>146</sup> Bunun gibi Afrika, Avustralya ve Amerika kıtalarında yaşayan yerliler üzerinde yapılan araştırmalar insan dillerinin çok kompleks bir yapıda olduğunu göstermiştir. Böylece klasik dönemde oldukça ilgi ve mukayese konusu olan üstün dil tartışmaları bir açıdan gerileme göstermiştir.

---

<sup>146</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 105.

### 1.5. Dillerin Tasnifi

İnsan oğlunun yeryüzünde çeşitli coğrafyalara yayılmasının bir sonucu olarak farklı kültür ve kimliklerin varlığı söz konusudur. Bu çeşitliliğin en bariz göstergelerinin başında ise hiç şüphesiz ki dil gelmektedir. Öyle ki dilsel çeşitlilik bazen geniş coğrafyalar arasında olurken bazen de aynı bölge ve mekânı paylaşan iki kabile arasında dahi ortaya çıkabilmektedir. Günümüzde Dünya üzerindeki insan sayısı ile konuşulan diller arasında bir oran çıkartılacak olursa yaklaşık sekiz dilin dünya nüfusunun yarısı kadar konuşucusu olduğunu söylemek mümkündür.<sup>147</sup> Ancak buna mukabil bazı Afrika bölgelerinde yüzlerce dilin varlığı da söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple dillerin sınıflandırması genellikle karmaşık bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca dilleri birçok farklı kriter kullanılarak sınıflandırmak mümkündür. Bu sınıflandırmalar, dilbilimcilerin dillerin kökeni, evrimi ve yapıları hakkında daha derinlemesine anlayışa ulaşmalarını sağlamaktadır. Buna göre taksonomi olarak isimlendirilen benzerliklere göre sınıflandırma bilimine göre diller, biçim (yapı ve gramer özellikleri) ve kaynak (akrabalık ilişkileri) olmak üzere iki açıdan tasnif edilmektedir. Yapılarını esas alan tasnifte dillerin kendi içlerinde morfoloji ve sentaks yapıları gibi durumları esas alınırken kaynağı esas alan tasnifte ise dillerin akrabalık ilişkileri referans alınmaktadır. Ayrıca dillerin yapılarına göre yapılan sınıflandırma modern bir geçmişe sahip olmasına karşın kaynağa dayalı sınıflandırma Tevrat’a kadar dayanmaktadır. Nitekim günümüzde de kullanılan Semitik dil ailesi şeklindeki tasnifin kaynağı Tevrat’taki bir anlatı sebebiyledir. Tevrat’ta Nuh tufanından sonra oğulları olan Hâm, Sâm ve Yafes’in soylarına göre dillerin çeşitlendiği belirtilmektedir.<sup>148</sup> Hâmi ve Sâmî olarak ifade edilen bu tasnif günümüzde her ikisi birlikte Afro-Asyatik diller olarak isimlendirilmektedir. Tevrat’ı referans alan bu taksime göre “Samiler” terimi ilk olarak 1781 yılında Alman bilim adamı August Ludwig Schlötzer (1735-1809) tarafından kullanılmıştır.<sup>149</sup> Afro-Asyatik dil ailesinden sonra Hint-Avrupa, Ural-Altay, Sino-Tibet, Nijer-Kongo ve Avustralya Dilleri gibi sınıflandırmalar vardır. Bu sınıflandırmalar, dillerin

---

<sup>147</sup> David Crystal, *Dillerin Katli*, 28.

<sup>148</sup> (Eski Ahit, Tekvin, 10/ 8-9.)

<sup>149</sup> Salih Tur, “Samî Diller Üzerine Bir İnceleme”, *Şarkiyat Mecmuası*, 14, (2011): 130.

köken ve ilişkileri hakkında genel bir anlayış sağlamaya yardımcı olmaktadır. Ancak, dilbilimciler arasında hala tartışmalar ve farklı görüşler söz konusu olup dillerin kökenleri hakkındaki bilgiler tamamen kesin değildir. Ayrıca modern zamanda dilbilimin en önemli isimlerinden olan Noam Chomsky'nin geliştirmiş olduğu evrensel dilbilgisi kuramına göre diller evrensel ortak bir yapıya sahiptirler. Ona göre fonetik açıdan diller farklı görünse de kendi geliştirildiği derin ve yüzey yapı taksimine göre derin yapıda dillerin hepsinin aynı olduğunu düşünmektedir.<sup>150</sup> Bu minvalde günümüzde dünya üzerinde yaklaşık 7.000 dilin konuşulduğu<sup>151</sup> tahmin edildiğine göre konuşulan bu dillerin her birinin taksonomik anlamda kategorizasyonu oldukça güçtür. Ancak genel olarak ayrıca konu bütünlüğümüz açısından dünya üzerinde en çok konuşucusu olan dillerin kökenlerine göre kabul edilen dil aileleri şunlardır;

### 1.5.1. Hint-Avrupa Dilleri

Hint-Avrupa dil ailesi dünyada en çok konuşucusu bulunan yüzlerce dil ile lehçeye sahip bir dil ailesidir. Dünyada 3,2 milyar insanın anadili bu dil ailesine mensup olup bu sayı dünya nüfusunun yaklaşık %46'sına karşılık gelmektedir.<sup>152</sup> Coğrafi olarak Avrupa'dan İran, Afganistan, Hindistan ve Pakistan'a kadar olan coğrafyadan Asya kıtasının içlerine kadar uzanır.<sup>153</sup> Bu dil ailesinin kökeni ile ilgili proto Hint-Avrupa dili diye adlandırılan bir dilden türediği düşünülmektedir.<sup>154</sup> Söz konusu olan bu Ön Hint-Avrupa dilinin kökeni hakkında çeşitli hipotezler vardır. Bunlardan arkeolog ve etnologların en çok kabul ettiği iki hipotez mevcuttur. Bunlardan birincisi olan Kırgan (bozkır) Hipotezine göre Ön Hint-Avrupa dili Karadeniz ve Hazar Denizi'nin kuzeyindeki bozkırlarda konuşuluyordu ve kır hayatında yaşanan kültürel yeniliklerle (örneğin atların evcilleştirilmesi ve tekerlekli araçların icadı ile) beraber dünyaya yayılmıştı.<sup>155</sup> Bu konu ile

---

<sup>150</sup> Noam Chomsky, *Dilin Mimarisi*, çev. İsa Kerem Bayırlı, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2018) 59-69.

<sup>151</sup> David Crystal, *Dillerin Katli*, 15.

<sup>152</sup> Gordon, Raymond G, *Ethnologue: Languages of the World*, (SIL International, 2005), 636-641.

<sup>153</sup> Ruhlen, Merrit, *Dilin Kökeni*, çev. İsmail Ulutaş, 34.

<sup>154</sup> Mallory, J. P; Adams, Douglas Q, *The Oxford introduction to Proto Indo European and the Proto Indo European world*, (New York: Oxford University Press ,2006), 422.

<sup>155</sup> Mahir E, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, 68.

ilgili bir diğerk hipotez ise Anadolu hipotezidir. Buna göre bu dil, MÖ 7000-6000 sıralarında Anadolu’da konuşuluyordu ve MÖ 6500 civarında çiftçilerin Anadolu’dan Yunanistan’a yaptığı ilk göçlerle beraber yayılmaya ve kollara ayrılmaya başladı.<sup>156</sup> Günümüzde dünya üzerinde en çok konuşulan İngilizce, Hintçe, İspanyolca, Rusça, Farsça ve Portekizce gibi diller Hint-Avrupa dil ailesindendirler.

### 1.5.2. Ural-Altay Dil Ailesi

Ural-Altay dil ailesi hakkındaki ilk bilgileri Johann von Strahlenberg’in Volga boyları ile Sibirya’da yaşayan Türk lehçeleri hakkında yaptığı araştırma ve incelemeler ile öğrenmekteyiz.<sup>157</sup> Strahlenberg’ten sonra da Ural- Altay dil aileleri hakkında araştırmalar devam etmiş ve W. Scott tarafından dil grubunun sınıflandırılması tam olarak yapılmıştır.<sup>158</sup> Ancak başlangıçta Ural ve Altay dil aileleri arasında dillerin tipolojik özelliklerinden dolayı kökene dayalı bir ilişki olduğu varsayılmış olsa da günümüzde her birisinin farklı bir dil ailesi olduğu kabul edilmektedir.<sup>159</sup> Ural ile Türkçenin de içine dahil olduğu Altay dil aileleri coğrafi olarak Avrasya bölgesinde yayılmıştır. Her iki dil ailesinin birlikte anılması köken itibariyle ortak bir atadan türemiş olmalarından dolayı değil, uzun yıllar aynı coğrafyada yaşamış olmaya bağlı olarak karşılıklı iletişim, etkilenme ve kelime alışverişinden kaynaklanmaktadır.

### 1.5.3. Afro-Asyatik Diller

Önceki adı Hami-Sami dil ailesi olan Afro-Asyatik diller, Hami dillerinin Joseph Greenberg tarafından geçerli bir dil ailesi olmadığı ortaya çıkarıldıktan sonra Afrika ve Asya kıtalarında konuşulmasına nispeten Afro-Asyatik terimiyle anılmaya başlamıştır. Hami dil ailesi geçerliliğini kaybetmiş olsa da Sami dil ailesi bilim camiasında yaygın olarak kullanılmaktadır. Semitik diller diye de ifade edilen Sami dil ailesi Afro Asyatik dillerinde en çok konuşucusu olan dil grubudur. Afro-Asyatik dil ailesinin Sami dil grubu

---

<sup>156</sup> Mahir E., *TÜBİTAK*, 68.

<sup>157</sup> Aksan, Doğan, *Her yönüyle Dil*, 111.

<sup>158</sup> Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2014), 87-88.

<sup>159</sup> Johanna Nichols, *Linguistic Diversity in Space and Time*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1992) 4.

dışında, Kiptice, Antik Mısır dili, berberi dilleri ve günümüzde Etiyopya, Somali, Eritre ve Cibuti bölgelerinde konuşulan Kuşutik diller gibi kolları vardır. Ayrıca günümüzde kuzey Afrika ülkelerinde yaygın olarak konuşulan ve Fas'ın ikinci resmi dili olarak tanınan Berberi (Amaziğ) dilinin de Afro-Asyatik dil ailesine mensup olduğu iddia edilmektedir.<sup>160</sup>

Dil-Coğrafya ilişkisini esas alan çalışmamız bağlamında Sami dilleri ve özel olarak Arap dili ayrıca işleneceğinden burada sadece Semitik diller hakkında kısa bilgiler verilecektir. İleride Sami dil ailesinin coğrafya bağlamında değerlendirmesi yapılacaktır.

### 1.5.3.1. Semitik Diller

Afro Asyatik dil ailesinin en kalabalık kolu olan Sami dil şubesi Arapça, Aramice, Etiyopyaca, Asurca, Güney Arapçası, Süryanice ve İbranice gibi dilleri kapsamaktadır.<sup>161</sup> Sami isimlendirmesi Tevrat'ın yaratılış bahsinde “*Nuh'un oğulları Sam, Ham ve Yafes'in öyküsü şudur: Tufandan sonra bunların birçok oğlu oldu*”<sup>162</sup> şeklinde başlayan hikâyeye dayanarak 1781 yılında A. L. Schrezer tarafından yapılmıştır.<sup>163</sup> Ancak ilk olarak Sami dil ailesi hakkında araştırmalar yapıp değerlendirmelerde bulunanlar Endülüs Yahudileridirler.<sup>164</sup> Daha sonra oryantalistler tarafından tekrar çalışılarak geniş ve tam bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel açıdan Semitik dil araştırmaları genellikle iki soru üzerinde yoğunlaşmıştır. Birincisi köken ile ilgilidir ki Sami dil şubesinin kök dili hakkında sorulara yoğunlaşarak hangi dilin kök dile daha yakın olduğu hakkındaki sorulara cevap aramıştır.<sup>165</sup> İkinci soru ile Sami halkların ana yurtlarının neresi olduğudur. Şöyle ki anayurt hakkındaki sorular Sami halklardan hangisinin prototip olduğu hakkında bazı ipuçları verebileceği düşünülmüştür. Bu iki temel soruda Samilerin neşet ettikleri coğrafyanın tespiti ile daha sonra yayıldıkları yerler arasındaki mukarenet, kök dil ile

---

<sup>160</sup> Hakkı Dursun Yıldız, “Berberiler”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/483.

<sup>161</sup> Şen, Ahmet, Akdağ, Soner. "Dilbilimsel Tipoloji ve Arapçanın Dünya Dilleri Arasındaki Yeri". *Şarkiyat Mecmuası* (2023): 42.

<sup>162</sup> (Eski Ahit, Yaratılış 10: 21-31.)

<sup>163</sup> Johann Gottfried Eichhorn, *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, I/161. Aktaran: İsrail Wolfensohn, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, (Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1929) 12.

<sup>164</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, (Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1929) 13.

<sup>165</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, 14.

prototip tartışmalarında önemli bir yer tutmuştur. Sami dil ve halkları arasında kayda geçen en eski dil ve toplum, Akadça ile Akad halkıdır.<sup>166</sup> Nitekim bilinen en eski Semitik isimler, Irak'ın güneyinde Fâra ve Ebû Salâbîh yerleşim yerlerindeki eski metinlerde geçen Akad isimleridir.<sup>167</sup> Ancak Akadlar halefi oldukları Sümerlilerin yazı, din ve kültürlerini benimsediklerinden Sami özellikleri hakkında az sayıda bilgi vardır.<sup>168</sup> Tarihteki en eski Sami toplumunun Akadlar olarak kabul edilmesi Samilerin anayurdu için Mezopotamya toprakları olduğunu kanısını doğurmuştur. Ancak Akadların Mezopotamya'ya Farklı yerlerden geldikleri hakkında çeşitli görüşler vardır. İtalyan şarkiyatçısı ve Sâmi diller uzmanı Ignazio Guidi'ye (ö. 1935) göre Samilerin ana yurdu Kuzey Irak'a yakın olan Ermenistan toprakları olup diğer bölgelere buradan göç etmişlerdir.<sup>169</sup> Nitekim bu görüş Tevrat'ta geçen bilgiler ile paralellik göstermektedir.<sup>170</sup> Theodor Nöldeke (ö. 1930) ise bu teoriye tüm Sami dillerde ortak olan bazı kelimelerden yola çıkarak ilk Sami toplumun Irak'tan çıkmış olma ihtimalinin olmadığını savunmaktadır.<sup>171</sup> Ancak daha sonraki dönemlerde yapılan çeşitli araştırmalar neticesinde Samilerin yukarıda geçen yerlere daha sonraları göç ile geldikleri ortaya çıkmıştır. Ancak birbirlerine yakın olan bu coğrafyalar arasında Samilerin yaşadığı ve tarihte Samiler dışında başka bir toplumun yaşadığına dair

---

<sup>166</sup> John Huehnergard and Christopher Woods, "Akkadian and Eblaite", in Roger D. Woodard, ed, The Ancient Languages of Mesopotamia, Egypt and Aksum, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) 83

<sup>167</sup> En-nâşif, Hâlid. "Semitik (Sami) Dillerde Şahıs İsimleri". Çev. Ferhat Yılmaz. *Antakiyat* 3 / 2 (Aralık 2020): 294.

<sup>168</sup> Köroğlu, Kemalettin, *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar* (İstanbul: İletişim Yayınları. 2015) 75-85.

<sup>169</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, 14; Ignazio Guidi bu görüşe "Della Sede Primitiva Popoli Semitici ('Memorie della Reale Accademia dei Lincei'[1875-78]) adlı kitabında yer vermektedir: s566-615 Ona göre Sâmilер eskiden Hazar Denizi'nin güneyine ve güneybatısına yerleşmişlerdir. Benzer bir görüş daha önceleri, Sâmi dillerinin 'hurma ağacı' hakkında ortak bir kelimeye sahip olmaması nedeniyle -nitekim hurma İbranicede 'tamar', Arapçada 'nakhl', Etiyopyacada 'tamart', Babilcede 'gishimmaru' ve Aramicede 'dikla' ile ifade edilir- söz konusu ağacın onların anavatanlarında yetişmediğini ileri süren Von Kramer tarafından dile getirilmiştir. Kramer buna istinaden, Sâmilерin ilk yurdu olarak Seyhun-Ceyhun bölgesini göstermektedir. Aktaran: Grintz, J. M., Acar, Ömer. "Samilerin Anavatanı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2010): 416.

<sup>170</sup> (Eski Ahit, Yaratılış: 8:4, 11:2; )(bkz. Yşa.37:38; Yer.51:27).

<sup>171</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, 14; Nöldeke terminolojideki farklılığın konuyla ilgisinin olmadığını, zira birçok akraba dilde ilk Sâmilер zamanından itibaren var olan adam, genç, yaşlı, çadır, taş gibi basit şeyler için farklı terimler kullanılabildiğini söylemektedir. Nöldeke, kendi tahmini olarak da Güney Arapları ile Hâmilер arasındaki benzerliklerden hareketle, Kuzey Afrika'yı ileri sürmüştür. (Temel Birtanica semitik diller makalesi)

herhangi bir izin rastlanmadığı Arabistan yarımadası Samilerin ana yurdu olarak kabul edilmiştir.<sup>172</sup> Arabistan yarım adasının tarihte başka bir topluma ev sahipliği yapmaması ve coğrafi şartlarından dolayı herhangi bir dış unsur tarafında işgale uğramaması orada yaşayan halkın dil, kimlik ve kültürlerini muhafaza etmeyi mümkün kılmıştır. Bu sebeple Arapların ve Arapçanın Sami ırkların en saf hali olduğu düşünülmektedir.<sup>173</sup> Günümüzde Sami halkların yaşadıkları coğrafya hakkında bir bütün olarak birlikte değerlendirecek olursak Kuzey Afrika, Malta adası, Arabistan yarımadası, Suriye, Filistin, Ürdün, Irak ve Anadolu'nun doğu ve güneydoğusunun bir kısmı olan tüm bölgede kahir ekseriyeti Arapça olmakla birlikte İbranice ve Süryanice dilleri konuşulmaktadır.

Günümüzde Sami dillerin en çok konuşucusu olan dili şüphesiz Arapçadır. Sonrasında İbrani ve Süryanice gelmektedir. Ülkemizin güney kesimlerinde de halen özellikle bir takım dini ritüellerde kullanılan Süryanice, yoğunlukla Suriye'de de konuşulmaktadır. Ayrıca tarihte Sami dil ailesinden olup da günümüzde konuşucusu bulunmayan Akadça, Asurca ve Fenikçe gibi diller de söz konusudur. Hz. İsa'nın konuştuğu dil olarak da kabul edilen Aramca günümüzde Suriye Topraklarında sadece küçük bir kasaba tarafından konuşulmakta olup tehlike altındaki diller statüsünde yer almaktadır. Aşağıda günümüzde Semitik dillerin en az konuşucusu olandan en çoğuna doğru Süryanice, İbranice ve Arapça dilleri hakkında genel bilgiler verilmiştir.

### 1.5.3.2. Ârâmîce

Günümüzde bazı lehçelerinin konuşulduğu ancak yarı ölü dil olarak kabul edilen Aramice tarihte Suriye, Irak ve Anadolu topraklarında yoğun olarak intişar etmiştir.<sup>174</sup> Sami dil grubunun batı ailesi içine giren Aramice yazıtlarının çoğu yukarıda geçen yerlerde bulunmasına karşın özellikle m.ö. 538-330 yıllarındaki Pers hâkimiyeti döneminde milletlerarası ticaret dili halini almıştır. Bu sebeple de Aramice yazılmış belgelerin Yunanistan, Mısır, Anadolu, Suriye, Kuzey Mezopotamya, İran, Afganistan ve hatta

---

<sup>172</sup> Grintz, J. M., Acar, Ömer. "Samilerin Anavatanı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2010): 417-418.

<sup>173</sup> Grintz, J. M., Acar, Ömer. "Samilerin Anavatanı Üzerine". 418.

<sup>174</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu 'l-Luğati's-Sâmiye*, 105.

Pakistan’a kadar genişleyen bir bölgeye yayıldığı görülmektedir.<sup>175</sup> Bu yönüyle Semitik diller arasında tarihsel süreç içerisinde Arapçadan sonra en geniş kullanım alanına sahip dil olarak kabul edilebilir. Ayrıca Aramice Hz. İsa’nın doğumuna yakın bir zamana kadar İbrani olan Yahudilerin dahi uzun süre konuştukları tek dil olmuştur.<sup>176</sup> Ârâmilere Arabistan yarımadasından çıkıp bu denli geniş bir coğrafyaya yayılması M.Ö 15. Yy ile tarihlendirilmektedir.<sup>177</sup> Bu göç ile doğuda Irak bölgelerine gidenler ile batıda Şam beldelerine gidenler olarak iki ana kola ayrılmışlardır. Doğuya gidenler 1. Geç dönem Yahudi lehçesi, 2. Tedmür lehçesi, 3. Nebati lehçesi ve 4. Sâmiri lehçesi olmak üzere dört kola ayrılmıştır.<sup>178</sup> Batıya, Irak bölgesine gidenler ise Babil Yahudileri lehçesi ile Süryanice kollarına ayrılmıştır.<sup>179</sup> Batı Ârâmi lehçesinin en önemli özelliği Yahudi kutsal metinlerinden Kumran yazmalarının bu lehçe ile yazılması ile Taberiye ve Nâsıra civarında konuşulmuş olan ve Galile Ârâmîcesinin de Hz. İsa’nın konuştuğu anadil olmasıdır.<sup>180</sup> Doğu Ârâmîcesi ise resmi Ârâmîce olarak uzun yıllar geniş bir coğrafyada özellikle ticaret dili olarak kullanıldığı için müstakil özel bir lehçe olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu Ârâmîcesinin en büyük kolu da ülkemizde Mardin ve çevresinde konuşucusu olan Süryânîcedir. Köken itibarıyla de Urfa bölgesinde yaşayanların ana dilidir.<sup>181</sup> Süryânîce’de kelimelerin kökü diğer Sâmi dillere olduğu gibi üç harften oluşur. İsimler erillik ve dişillik özelliği taşımakta ve yine Arapça’ya benzer biçimde tekillik, ikilik ve çoğulluk hallerinde kullanılmaktadır.<sup>182</sup> Ancak sonraki zamanlarda ikiliğin azalarak kaybolduğu görülür. İbn Hazm *el-İhkamu fî Usûli’l-Ahkâm* adlı eserinde Arapçanın ilk konuşucusu olan Hz. İsmail ile İbranîcenin ilk konuşucusu olan Hz. İshak’ı rivayet ettikten sonra Hz. İbrahim’in de Süryanice konuştuğunu aktarmaktadır.<sup>183</sup> Böylece Süryanîcenin Arapça ile İbranîcenin atası

---

<sup>175</sup> Ali Muzaffer Dinçol, “Ârâmilere”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 3/267.

<sup>176</sup> Cevdet Mahmud Tahlâvî, *Târihu’l-Luğati’s-Sâmiye*, (Mısır: Mektebetu’t-Talabe, 1932) 113.

<sup>177</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu’l-Luğati’s-Sâmiye*, 106-107.

<sup>178</sup> Cevdet Mahmud Tahlâvî, *Târihu’l-Luğati’s-Sâmiye*, 111.

<sup>179</sup> Cevdet Mahmud Tahlâvî, *Târihu’l-Luğati’s-Sâmiye*, 112.

<sup>180</sup> Ali Muzaffer Dinçol, “Ârâmilere”, 268.

<sup>181</sup> Mehmet Sadık Gür, “Süryânîce”, *DİA*, (İstanbul, TDV yayınları, 2010) 38/174.

<sup>182</sup> Mehmet Sadık Gür, “Süryânîce”, *DİA*, 38/175.

<sup>183</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Hazm el-İhkamu fî Usûli’l-Ahkâm*, (Kahire, Daru’l-Kütubi’l-Misriyye, ty.) 31-32.

olduğunu kabul etmektedir. Süryaniler kendilerini Ârâmî olarak kabul ettikleri halde diğer Ârâmîler ile aralarındaki dini farklılıktan dolayı bu isimle anılmayı tercih etmemişlerdir.<sup>184</sup> Süryânilerin Hristiyanlığı benimsemesi ile putperest ve Yahudi olan diğer Ârâmîler ile aralarında derin bir farklılığa sebep olmuş ve farklı bir millet olarak telakki edilmelerini de sağlamıştır. Bu farklılık genel Hristiyanlık anlayışı açısından da bariz bir şekilde görünmektedir. Şöyle ki Süryâniler 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'ne kadar, Batılı ve diğer Hristiyan topluluklarla görüş ve iman birliği içerisinde iken konsildeki “*Mesih'in tam Tanrı ve tam insan doğası*” görüşünü daha farklı yorumladığından dolayı birlikten ayrılarak bağımsız bir kiliseye dönüşmüştür.<sup>185</sup> Günümüzde Suriye'nin bazı kuzey şehirleri ile Ülkemizde Mardin çevresinde yaşamayı sürdüren Süryâniler Ârâmî neslin devamı olarak günümüzde de varlıklarını sürdürmektedirler. Ancak gerek Hristiyan dünyasındaki dini azınlık olmaları gerekse etnik köken itibariyle azınlık olmaları sebebiyle Süryânice özel olarak korunması gereken tehlike altındaki dillerden dildir.

### 1.5.3.3. İbrânice

Sâmî dil ailesinin batı grubunun kuzey kanadından olup aynı gruba giren Ugaritçe, Fenikece, Moabca, Ârâmîce ve Edomca ile yakın akrabadır.<sup>186</sup> Kelime yapısı karakteristik Sâmî dil yapısıyla paralel bir şekilde üç harfli köklerden türemiştir.<sup>187</sup> İbrâniler ile İbrânicenin oldukça karmaşık bir tarihsel süreci vardır. İbrânilerin ana yurtlarının neresi olduğu hakkında farklı görüşler olmasına karşın genellikle Arabistan yarımadası çevresinden göç ettikleri kabul edilmektedir.<sup>188</sup> Ayrıca İbrâni ifadesinin kökeni hakkında da ihtilaf söz konusudur. Arapça sözlüklerde “عبر” fiilinden türemiş bir kelime olarak birçok anlama gelmekle beraber kavim anlamında bir kabile adı veya Yahudilerin dili şeklinde geçmektedir.<sup>189</sup> Kelimenin İbrânice aslı ise ‘eber (‘ever) kökünden hareketle nehrin karşına

<sup>184</sup> Muhammed Uğurlu, “Klasik İslam Literatüründe Süryaniler ve Süryanicenin Kökeni”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (32 (Dicle Üniversitesi'nin 50. Yılına Özel 50 Makale)), 769-770.

<sup>185</sup> Melki Ürek, “Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı”. *Milel ve Nihal*, 10, (2013): 109

<sup>186</sup> Ca' fer Hâdi Hasan, “İbrânîce”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/366.

<sup>187</sup> Ca' fer Hâdi Hasan, “İbrânîce”, 21/366.

<sup>188</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, 76.

<sup>189</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 2/130: el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, 2/230: İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/479.

geçmek, öteki tarafta olmak anlamları sebebiyle Hz. İbrahim'in Ürdün nehrinin batısına geçmesi veya dönemindeki herkesten farklı olarak tek başına monoteist olması ile ilişkilendirilmiştir.<sup>190</sup> Nitekim 'İbri/'İvri kelimesi ilk olarak bu anlam ile Tevrat'ta Hz. İbrahim hakkında kullanılmıştır.<sup>191</sup> Kelimenin bu anlamı Arapçada da mevcut olup modern Arapçada geçit için عَبْر fiilinin ismi mekânı olarak مَعْبَر kullanılmaktadır.<sup>192</sup> İbrani kelimesinin kökeni hakkındaki bir başka görüş de kelimenin Hz. İbrahim'in Hz. Nuh'un çocuklarından olan Eber/Ever'in soyundan olmasına nispetle kullanıldığını söylemektedir.<sup>193</sup> Kur'an-ı Kerim'de ise "İbraniler" şeklinde bir ifade olmamakla birlikte İbraniceyi ana dilleri olarak konuşan İbrânî toplumunu *İsrail oğulları/Benî İsrâil* olarak nitelemektedir. İsrail ise Hz. İbrahim'in oğlu Hz. Yakup'un lakabıdır.<sup>194</sup> Böylelikle Arapçada İbrani kelimesi daha çok dil birliği olan kişileri nitelemektedir. Ancak belirtmek gerekir ki Eski Ahit'te İsrail Oğullarının konuştuğu dil için İbranice diye bir tabir geçmemektedir. Bunun için bazen Yahudi dili bazen de Ken'anca şeklinde söz edilmektedir.<sup>195</sup> Ayrıca İsrail henüz çölde bedevi olarak yaşadıkları dönemde Mısırlılar ile Kenanlılar ve Filistinliler tarafından kendilerine İbraniler diye söz edilmekteydi.<sup>196</sup> Yerleşik hayata geçtikten sonra ise kendilerine çöldeki günlerini hatırlatan bu ifade yerine İsrail oğulları ifadesini kullanmaya başlamışlardır.

Tarihsel süreç içinde ise İbranice üç ana dönem içinde değerlendirilmektedir. Bu dönemlerin ilki olan Kitap-ı Mukaddes dönemi, Yahudi kutsal metinlerinin yazıldığı zaman aralığında milattan bin ile bin beş yüz yıl öncesine kadarki tarihe dayanmaktadır.<sup>197</sup> İbranice'nin bu diyalekti tam anlamıyla konuşucusu olmayan ölü bir dil olarak kabul edilmektedir. Ancak modern zamanda Filistin topraklarının işgali ile kurulan devletin resmi

---

<sup>190</sup> Salime Leyla Gürkan, "İbrânîler", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020) ek-1/625.

<sup>191</sup> (Eski Ahit, Tekvîn, 14/13; 39/14; 43/32)

<sup>192</sup> Ahmet Muhtar Abdulhamîd Ömer, *Mu 'cemu' l-Luğati' l- 'Arabiyyeti' l-Mu 'âsıra*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2008) 2/1041.

<sup>193</sup> Salime Leyla Gürkan, "İbrânîler", 625.

<sup>194</sup> Ömer Faruk Harman, "Benî İsrâil", *DİA*, (İstanbul, TDV yayınları, 2001) 193.

<sup>195</sup> Krallar 2/8: İşaya 36/11, 19/20.

<sup>196</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu' l-Luğati' s-Sâmiye*, 78.

<sup>197</sup> İsrail Wolfensohn, *Târihu' l-Luğati' s-Sâmiye*, 78.

dil İbranicenin oluşturulma aşamasında temel referans olarak kullanılmıştır.<sup>198</sup> İbranicenin ikinci dönemini ise Yahudi kutsal metinlerinin yaşanıp yorumlanması neticesinde oluşan sözlü kültürün yazıldığı Mişna dönemidir. Asırlar boyunca sözlü olarak nakledilen bu bilgiler, M.S. 200'lü yılların başında Filistin coğrafyasında Rabbi Yehuda ha-Nasi (ö. 217) tarafından bir araya getirilerek Mişna adı altında iki kapak arasına alınmıştır.<sup>199</sup> Persçe (Eski Farsça), Grekçe, Latince, Aramice gibi dillerden etkilenen Mişna İbranicesi, Kitâb-ı Mukaddes İbranicesinden daha farklı bir gelişme göstermiş, Orta ve Yeni-Yakınçağlar boyunca devam ederek zamanla Arapçadan ve daha sonraları da İspanyolca ile Almancadan etkilenmiştir.<sup>200</sup> İbranicesinin tarihsel açıdan değerlendirmesindeki son dönem de modern İbranice dönemidir. Yahudilerin Dünyanın muhtelif yerlerinde yayılışı sebebiyle dil birliklerini kaybetmişlerdir. Ayrıca farklı coğrafyalarda yaşamının da etkisiyle her cemaat birlikte yaşadığı diğer toplumun dilinden etkilenmiş bu sebeple Yidiş ve Lidano gibi farklı vokabülerlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>201</sup> Ancak 18. Yy sonu ile 19. Yy başlarında özellikle orta ve doğu Avrupa'da Yahudi milliyetçiliği ivme kazanmaya başlayarak eski dil ve kültür canlandırılmaya çalışılmıştır.<sup>202</sup> Daha sonraları Yahudilerin devlet kurma planları ile perçinleşen dil birliği sağlama ve İbraniceyi canlandırma çabaları artmaya başlamıştır. İbranicenin tekrar konuşulan bir dil olmasında en etkili olan isimlerin başındaki Eliezer Ben- Yehuda (1858-1922)'nın da çeşitli çabaları ve eğitimleri yaygınlık kazanmıştır. Nihayetinde 1916-1918 tarihleri arasında Filistin topraklarında İbranice konuşanların sayısı nüfusun yarısına tekabül edecek derecede artarak 1922'de İngiliz manda yönetimi İbraniceyi Filistin'in resmi dili olarak kabul etmiştir.<sup>203</sup> Böylece Yahudiler arasında dil birliği İbranice esas alınarak sağlansa da İspanyolca, Almanca, İngilizce, Rusça ve Arapça gibi dillerin de ciddi etkileri görülen İbranice tekrar doğurulmuş oldu.

---

<sup>198</sup> Salime Leyla Gürkan, "İbrânîler", 366.

<sup>199</sup> Meral, Yasin, " Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, (2017): 68-169.

<sup>200</sup> Salime Leyla Gürkan, "İbrânîler", 367.

<sup>201</sup> Shapira, Dan D. Y., "Yiddish-German, Slavic, Or Oriental?", *Karadeniz Araştırmaları*, 6/ 24 (2010): 127-140.

<sup>202</sup> Bedreddin Aytaç. "İbranicenin Yeniden Doğuşu", *Dil Dergisi*, 139, (2008): 26.

<sup>203</sup> Bedreddin Aytaç, (2008). İbranicenin Yeniden Doğuşu, 32.

#### 1.5.3.4. Arapça

Sami ırkının en kalabalık kolunu oluşturan Arapların dili olarak Arapça günümüzde kuzey Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarından Basra körfezine kadar toplamda 22 ülkenin resmi dilidir. Ayrıca Unesco tarafından yayınlanan rapora göre günümüzde yaklaşık 422 milyondan fazla kişi tarafından konuşulmaktadır. Bu yönüyle dünyada en çok konuşulan dillerden olma özelliğine sahiptir.<sup>204</sup> Çalışmamızın ana konusu olması hasebiyle ileride Arapçanın birçok özelliğine sık sık başvurarak değineceğimizden burada genel ve tarihi bilgileri aktarmakla yetineceğiz.

Araplar ve dilleri hakkındaki tarihsel araştırmalarda iki temel taksimin yapıldığını görmekteyiz. Bunlardan ilki ve Arabistan yarımadası baz alınarak yapılan kuzey ve güney taksimidir. Buna göre Yemen ve çevresi güney Arap bölgesi olarak kabul edilirken hicaz ve Şam dolaylarına kadar olan bölge de kuzey Arap bölgesi olarak addedilmektedir. Söz konusu olan bu ayırım Tevrat'ta da Sam'ın iki çocuklarından birinin kuzeye diğerinin güneye doğru yol alarak yerleştiği şeklinde görülmektedir.<sup>205</sup> Esasında Arap milli tarihinde Arap toplumlarının tarihsel seyrine göre iki temel ayırım söz konusudur. Bunlardan biri Arab-ı Bâide olarak isimlendirilirken tarihin bir bölümünde var olup daha sonra helak olmuş veya asimile olarak tarihten silinmiş toplumlardır. Bir diğer taksim ise farklı şekil ve coğrafyalarda varlığını sürdürmüş olan Araplardır ki onlar da Arab-ı Bâkiye olarak isimlendirilmektedir.<sup>206</sup> Arab-ı Bâkiye olarak isimlendirilen Araplar da etnik köken itibarıyla Arab-ı Aribi ve Arab-ı Müsta'ribi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre doğrudan Arap olanları ifade eden Arab-ı Aribi ile sonradan Araplaşanları ifade eden Arab-ı Müsta'ribi kolları vardır.<sup>207</sup> Ayrıca kuzey ve güney ayırımında Yemen asıl Arapların (Arab-ı Aribi) yurdu iken Hicaz, çevresi ve kuzey kısımları da sonradan Araplaşanların

---

<sup>204</sup> Soner Akdağ, *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023) 33.

<sup>205</sup> (Eski Ahit, Tekvin:10/1-32)

<sup>206</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Arap" *DİA*, (İstanbul: TDV yayınları, 1991) 273.

<sup>207</sup> <sup>207</sup>Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm*, 1/294.

(Arab-ı Müsta‘ribe) yurdu olarak rivayet edilmektedir.<sup>208</sup> Dil açısından bu taksim, genellikle kuzey ve güney ayırımı ile kendi göstermektedir. Arapçanın güney lehçeleri tarihte Mainiler, Himyerliler ve Sebeliler gibi Yemen ve Umman çevrelerinde kurulan devlet ve halkları tarafından konuşulmuştur.<sup>209</sup> Kuzeyde lehçesi ise Necd, Hicaz, ‘Aruz ve Tihame bölgeleriyle Arap yarımadasının kuzey sınırlarında yaşayan kabile ve devletlerin dilleri, bu başlık altında değerlendirilir.<sup>210</sup>

Tipolojik açıdan diğer Sami dillerinin karakteristik yapılarını taşıyan Arapça, sözcüklerindeki kök veya gövdenin çeşitli yerlerine farklı ekler getirmek suretiyle ya sözcükler çekime girmekte veyahut yeni kavramlar türetilmektedir.<sup>211</sup>

### 1.6. Dilsel İlişkiler

Varlık alemi içerisinde insana özel bir konum, mahiyet ve kimlik kazandıran olgu olarak dil, çok yönlü bir ilişki ağına sahiptir. Nitekim insanın hayata dair kavrama süreci, bilişsel bir etkinlik olarak dil ile başlar, dil ile gelişir ve dil ile devam etmektedir. Ayrıca dilin simge ve metafor gibi unsurların da eklenmesi ile karmaşık bir yapıya sahip olan dilsel dünya kendi içinde özel bir karaktere bürünmektedir. Dil dünya görüşü olarak da ifade edilebilecek bu karakteristik özellik, dünyanın dil üzerinden bir görüntüsü veya başka bir deyişle bir toplumun dünyayı algılayış penceresinden görülen evrenidir.<sup>212</sup> Birey grup ve toplum arasında sürekli kendini inşa eden bu algılama ve anlamlandırma şekli genel olarak insan ve alem ilişkisini ifade eder. Böylece dil kendi içinde de tarih boyunca sürekli yeniden inşa edilen bir gerçeklik algısı üretir. Bu algı insanın varlık anlayışını şekillendirerek tüm evren ile olan ilişkisini düzenlemektedir. Söz konusu olan bu durumu Martin Heidegger (1889- 1976) “*dil varlığın evidir*” şeklinde bir ifade ile bu durumu

---

<sup>208</sup> İbn Sa’d, Ebu Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1968), 1/42.

<sup>209</sup> Ahmet Birinci, “Cahiliyye Dönemi ve Öncesi Araplar ile Arapça ve Lehçeleri Üzerinde Bir İnceleme: İslamiyet’in Doğuşuna Kadar Olan Dönem”, *Nüşa*, 22/55, (2022): 62.

<sup>210</sup> Ahmet Birinci, Cahiliyye Dönemi ve Öncesi Araplar ile Arapça ve Lehçeleri, 61.

<sup>211</sup> Soner Akdağ, *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi*, 121.

<sup>212</sup> Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim*, 34.

vurgulamaktadır.<sup>213</sup> Ayrıca Danimarkalı dilbilimci Otto Jespersen ise dil-kavim ilişkisine vurgu yaparak “*dil nasıl ise millet de öyledir*”<sup>214</sup> ifadesini kullanmaktadır. Francis Bacon’un ise “*halkların ve milletlerin düşünce yapısına ve adabına ilişkin hatırı sayılır miktarda ipucunu onların dillerinde yakalamanın mümkün*” olduğunu ifade etmektedir.<sup>215</sup> Görüldüğü gibi yukarıdaki dilbilimci ve düşünürlerin dil hakkındaki ifadeleri dilin hayatın tamamını kuşatan bir olgu olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle dil hayatın tüm alanları ile ilgili ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Dilin bu minvalde ilişkili doğrudan ilişkili olduğu düşünce, toplum, kültür ve coğrafya gibi temel alanlar dilin kavramsal çerçevesi açısından oldukça önemlidir. Aşağıda dil çalışmalarında temel olarak görülen düşünce kültür, toplum ve coğrafya ilişkileri işlenmiştir.

### 1.6.1. Dil-Düşünce İlişkisi

Dil ve düşünce arasındaki ilişki, insan zihni ve kültürel yaşamının temel bir yönünü oluşturur. Bu yönüyle dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi birçok alan ve konu bağlamında değerlendirmek mümkündür. Zira her ikisi arasında tek bir ilişki olmadığı gibi sabit bir ilişkiden de söz edilemez.<sup>216</sup> Günümüzde, dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi inceleyen alanlar arasında dilbilim, psikoloji, felsefe ve eğitim bilimleri öne çıkmaktadır. Öncelikle dilbilim alanında Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf tarafından geliştirilen Sapir-Whorf Hipotezi bu konuda oldukça önemli tezler öne sürmektedir. Buna göre Sapir-Whorf Hipotezi, dilin yapısal özelliklerinin, bireylerin dünyayı algılamasını ve düşünce süreçlerini şekillendirdiğini savunur.<sup>217</sup> Dilin düşünce üzerindeki etkisinin dilbilimsel açıdan inceleyen ve alanın en önemli isimlerinden biri olan Noam Chomsky de “Dil ve Zihin Kuramını” (Language and Mind Theory) ortaya atarak Sapir-Whorf Hipotezinden farklı bir şekilde dil

---

<sup>213</sup> Selin Kaya, “Heidegger’de Varlığın Açığa Çıkarılmasında Dil ve Geleneğin Rolü”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018), 199-226.

<sup>214</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 13.

<sup>215</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 10.

<sup>216</sup> Vygotsky, *el-Fikru ve'l-Luğa*, çev. Abdulkâdir Kanînî, (Daru'l-Beyza (Kazablanka): Afriky el-Şark, 2013). 80.

<sup>217</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *Medhal ile'l-Luğa*, ( Kâhire: Daru'l-Vefa, 1982) 208-209.

ve düşüncenin ayrı şeyler olduğunu iddia etmektedir.<sup>218</sup> Ona göre dil, zihinsel süreçlerden bağımsız olarak özel bir modüldür. Dilbilimin dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi inceleyen kuramları arasında “sembolik etkileşimci dilbilim” ile “bilişsel dilbilim” teorileri de söz konusudur. Sembolik etkileşimci dilbilim kuram, dilin toplumsal etkileşim ve semboller aracılığıyla düşünceyi şekillendirdiğini öne sürmektedir. George Herbert Mead, Charles Horton Cooley ve Erving Goffman gibi sosyolog ve dilbilimciler, sembolik etkileşimcilik teorisini geliştirerek dil ve düşüncenin toplumsal bağlamlar içinde nasıl etkileşimde bulunduğunu incelemişlerdir.<sup>219</sup> Bilişsel dilbilim teorilerde ise dilin bilişsel süreçlerdeki ilişkisi incelenerek düşünce üzerindeki etkisi incelenmektedir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da zikredileceği üzere bu konuda George Lakoff ve Mark Johnson gibi dilbilimcilerin, metafor ve kavramsal kategoriler gibi kavramlar aracılığıyla dilin düşünceyi nasıl biçimlendirdiği konusu bilişsel dilbilim teorileri arasında sayılmaktadır.<sup>220</sup>

Dil düşünce ilişkisi psikoloji alanında da önemli bir araştırma konusu olarak ön plana çıkmaktadır. Dil ve düşünce arasındaki ilişkinin psikolojik anlamda en önemli çalışmalarından biri kabul edilen Sovyet psikolog Lev S. Vygotsky'nin *Düşünce ve Söylem* adlı eseri bu konuda temel bir kaynak olarak görülmektedir. Vygotsky, kitabında dilin insan zihni ve kültürel gelişim üzerindeki etkisini derinlemesine ele alır ve dilin, bireyler arasındaki iletişimde kullanımı ile düşünme süreçlerini nasıl etkilediğini araştırır.<sup>221</sup> Ayrıca “Kültürel ve Sosyal Bağlamlar” ile “İçsel Konuşma ve Sembolik Düşünme” gibi konularla incelediği dil-düşünce ilişkisini sosyal ve bireysel/içsel bağlamlarda değerlendirir. Buna göre dil edinim ve kullanımı sosyal ve kültürel bağlamlar içinde şekillenerek bireyler arasındaki etkileşimler ve toplumsal normlar tarafından belirlenir.<sup>222</sup> Sembolik düşünce ve dil arasındaki ilişkide önemli fikirleri olan Fransız yazar ve düşünür Julia Kristeva da dilin

---

<sup>218</sup> Demet Kayabaşı, *Dilbilim Kurmaları -İki Düzlem Beş Kuram-* içinde edt. Özge Can, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021) 264-265.

<sup>219</sup> Murat Özgen, *Dilbilim Kurmaları -İki Düzlem Beş Kuram-* içinde, 213-221.

<sup>220</sup> George Lakoff , Mark Johnson, *Metaforlar Hayat-Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, ( İstanbul, İthaki Yayınları, 2015), 148-185.

<sup>221</sup> Vygotsky, *el-Fikru ve'l-Luğa*, çev. Abdulkâdir Kanînî, (Daru'l-Beyda (Kazablanka): Afriky el-Şark, 2013).

<sup>222</sup> Vygotsky, *el-Fikru ve'l-Luğa*, 83-90.

fikrin bedeni olduğunu ifade ederek dilin ve sembollerin bireyin kimliğini, algısını ve davranışlarını etkilediğini savunmaktadır.<sup>223</sup> Son olarak dilbilim alanında dil-düşünce ilişkisi bağlamında önemli eser ve görüşleri olan Steven Pinker *Dil İçgüdüğü*<sup>224</sup> adlı kitabında konuyu geniş çapta incelemektedir. Eserde zihnin dili nasıl ve hangi süreçlerden geçirerek meydana getirdiğini işleyen Pinker, dilin bilişsel yönüne atıfta bulunarak çevresel ve biyolojik etkilerden de söz etmektedir.<sup>225</sup>

Felsefî açıdan ise dil-düşünce ilişkisi hakkındaki tartışmalar en eski kaynaklara kadar dayanmaktadır. Buna göre dil ve düşünce arasındaki ilişki genel olarak iki temel açıdan değerlendirilebilmektedir. Bunlardan ilki düşünceyi esas kabul ederek dilin kendisine tabi olduğunu savunurken ikincisi ise dili esas kabul ederek düşünceyi dile tabi kılmaktadır.<sup>226</sup> Şöyle ki birinci kabule göre düşünce, dil sınırlarının ötesinde var olan bir şey olarak kabul edilir. Buna göre dil, söz konusu olan düşüncenin ses, simge veya işaretler yoluyla dışa vurumundan ibarettir. Bu görüşün temelleri Antik Yunanda Aristoteles ile Platon’a kadar dayanmaktadır. Nitekim antik yunanda insan düşünen bir canlıdır anlamına gelen “*zoon logon ekhon*” ifadesindeki logon, logostan türemiştir ki giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi hem düşünme hem konuşma anlamına gelmektedir. Bu noktada Antik Yunan’da konuşma ve düşünme başka bir deyişle dil ve düşünce aynı kelime ile ifade edilmektedir. Platon ise dili ad ve nesneye yönelik doğal bir tutum olarak kabul ederken Aristoteles dili düşüncenin nesnesi olarak başka bir deyişle düşünmenin sadece bir aracı olarak görmektedir.<sup>227</sup> Aristoteles’in dili düşüncenin nesnesi olarak görmesi dilin imkândan ziyade varlıktan söz edebildiğine inanmasından ötürüdür. Şöyle ki ona göre dil, ancak uzay zamanda var olanlardan veya başka bir deyişle sadece varlık aleminde mevcut olan hakkında söz edebilir. Daha sonra İslam düşüncesinde Harezmi’nin (ö. 850) “şey”

---

<sup>223</sup> Ali Nâsır Kinâne, *el-Luğa ve ‘Alâikiyâtihâ*, (Beyrut: Menşûrâtı’l-Cemel, 2009) 79-80.

<sup>224</sup> Steven Pinker, *Dil İçgüdüğü -Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir-*, çev. Feray İlgün (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021)

<sup>225</sup> Steven Pinker, *Dil İçgüdüğü*, 60-90.

<sup>226</sup> Hasan Ayık, “Dil- Düşünce İlişkisi”. *Din ve İnsan Dergisi*, 1/1, (2021): 2.

<sup>227</sup> Coşkun, Seyit, "Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* / 23 (Ekim 2014): 88.

kavramlaştırmasıyla öne sürdüğü *ilmü'l-cebr ve'l-mukâbele ilmi* ise dilsel alanın sadece var olandan değil itibari veya nazari bakış açısıyla varlığı kabul edilen bilinenlerden bilinmeyenleri ortaya çıkarmaktadır.<sup>228</sup> Böylece Harezmi'ye göre dil, Aristoteles düşüncesindekinden farklı olarak sadece var olandan değil mümkün olandan da söz edebilmektedir.

İkinci kabule göre ise düşünce, dilsel alanın içinde var olan bir süreç olarak kabul edilerek öncelikle hakkında düşünülen kelimelerin veya kavramların varlığını esas almaktadır. İlk kabulün aksine düşüncenin dile tabi olduğu bu görüşün izlerine aynı şekilde arkaik Yunan tarihinde rastlamak mümkündür. Zira arkaik Yunanda Aristoteles ve Platon'un temsil ettiği düşünce merkezli görüşe karşı çıkan filozoflar söz konusudur. Bu konudaki Platon'un Krityos diyalogunda konuşturduğu Hermogenes ve temsil ettiği sofistlik düşünce en güzel örnektir. Sofistlere göre dil, doğal bir süreç olarak uzlaşî ürünü olarak kabul edilmektedir. Onlara göre dil, sadece toplumsal uzlaşmaya dayanan, araç mahiyetinde, bir tür iletişim şekli olarak kabul edilmektedir. Böylece dilin sınırları toplumsal muhayyile ile sınırlı kalır ki burada süreç dilin içinde başlayarak yine dilin sınırları içinde sonlanan bir nitelik kazanmaktadır. Nihayetinden toplumsal veya bireysel anlamda düşünce, söz konusu bu toplumsal uzlaşının ürünü olan dilin içindeki bir süreci ifade etmektedir. Dilin kökeni hakkında da değerlendirilen bu konu esasında dil-düşünce arasındaki ilişkinin de bir tezahürüdür. Şöyle ki dilin daha önce İslam literatüründe ifade edildiği gibi tevkifi olması dile düşünceyi sınırlayıcı bir nitelik kazandırabilmektedir. Şöyle ki dil tümüyle ilahi bir öğreti olarak verildiyse verilenden fazlasını üretmek mümkün olmayacaktır. Böylece düşünce dilin sınırlarına tabi bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak dil ilahi bir öğreti şeklinde değil de günümüz dilbilim tabiri ile tümüyle keyfi ve gösterge ile anlam arasında toplumsal uzlaşî dışında bir ilişki yoksa o halde dil düşünceye tabi bir karakter kazanarak düşünce ve düşünme stilleri arttıkça dil de buna bağlı olarak gelişme gösterecektir.

---

<sup>228</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 2/ 898-899.

Görüldüğü gibi dil ve düşünce arasındaki ilişki hakkındaki düşünceler, antik çağdan günümüzde de güncellik ve çeşitliliğini korumaktadır. Yakın dönem Felsefe Tarihine baktığımızda dil ve düşünce arasındaki ilişkiye dikkat çeken Descartes ve Condillac gibi filozofların olduğunu görmekteyiz. Descartes genel olarak dili düşüncenin bir vasıtası olarak görme eğiliminde olduğu gibi bazı durumlarda da anlamın önünde engel olarak değerlendirmektedir.<sup>229</sup> Descartes'ın dili düşüncenin vasıtası olarak nitelendirmesi ile engel olarak nitelendirmesi düşünce merkezli bir dil anlayışına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim dilin gerçeklik karşısında engel olmasını bazı kelimelerin gerçekliği dejenere edecek şekilde akıllarda kalması ile örneklendirmektedir.<sup>230</sup> Söz konusu olan örnekler ile Descartes özellikle akademi dünyasındakilerin aynı terim ile farklı şeyleri kastetmelerini örnek göstermektedir.<sup>231</sup> Buna karşın Condillac da tıpkı Descartes gibi dilin düşünceleri ifade aracı olduğunu da belirterek esasında temel işlevinin bu olmadığını belirtir. Ona göre dil, iletişimden önce düşüncelerin meydana getirilmesinde belirleyici bir işleve sahiptir.<sup>232</sup> Buna göre Condillac'ın felsefesinde dil dışı veya dil öncesi bir zaman dilimi yoktur. Dilin insan düşüncelerini ifade etmesinden ziyade düşüncelerin üzerindeki analiz ve denetim gücü daha asli bir özelliktir. Felsefe tarihinde dil merkezli görüşleri ile dikkat çeken bir başka filozof ise Ludwig Wittgenstein'dır. Modern zamanda dil hakkında en çarpıcı iddiaya sahip olan Ludwig Wittgenstein “*Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır*” ifadesiyle kişinin dünyaya taalluk eden her şeyinin dil marifetiyle tasarlandığını iddia etmektedir.<sup>233</sup> Wittgenstein Tractatus adlı eserinde “*dilimin sınırları dünyanın sınırlarını gösterir*” şeklindeki ifadesi ile insanın anadilinin kazandırmış olduğu dünyadan ayıramayacağını belirtmektedir. Bu noktada dillerin farklı yapıları devreye girmektedir. Şöyle ki her dilin etiket ve kavram alanı olmak üzere kendi için iki alanı vardır.<sup>234</sup> Etiket

---

<sup>229</sup> Atakan Altınörs, “Düşünce ile Dil Arasındaki İlişkiye Descartes’ın Yaklaşımı”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/28, (2010): 396.

<sup>230</sup> Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 64-69.

<sup>231</sup> Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 66.

<sup>232</sup> Atakan Altınörs, *Platon’dan Chomsky’e Dil felsefesi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2023), 74.

<sup>233</sup> Mine Kaya Keha, “Wittgenstein ve Kuhn: Dil Oyunları ve Paradigma Kavramları,” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(3), 2017, 953-969.

<sup>234</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 20.

alanı dili konuşanların üzerinde uzlaşmış oldukları veya uzlaşmış olarak buldukları alanı ifade eder. Kavram alanı ise etiketin zihinde canlandırdığı ile insan doğasını ifade etmektedir. Bu noktada etiket dili konuşanlara göre değişirken kavram tüm insanlarda ortaktır. Örneğin zihinde oluşan kedi kavramı için Türkçede Kedi, Arapçada “قطة” ve İngilizcede “Cat” etiketleri olsa da zihinlerde canlanan şey aynıdır. Burada esas nokta dillerdeki bazı özelliklerin düşünceyi ne denli etkileyebileceği ile ilgilidir. Şöyle ki Türkçe veya İngilizcede eşyanın cinsiyetleri kelimeler ile aktarılmaz iken Arapçada eşyanın cinsiyeti de belirtilmektedir. Ya da İngilizcede erkek, kadın ve cansızlar için farklı yardımcı fiiller söz konusu iken Türkçede böyle bir taksim mevcut değildir. Buna göre dillerin eşyaya etiket oluştururken başvurdukları bu şekildeki taksimler dillerini ne derecede etkileyebilmektedir? Sorusu ortaya çıkmaktadır. Yine aşağıdaki Arapça tercümesi ile Türkçe ifade dil-düşünce ilişkisi için önemli bir örneklik teşkil edecektir.

القمر الصاعد أضاء الليل بعد غروب الشمس وراء البحر

*(O dişil) Güneşin (eril) denizin arkasında battıktan sonra yükselen (eril) ay (dişil) geceyi aydınlattı.*

Görüldüğü gibi aynı olay iki dilde farklı şekillerde ifade edilmektedir. Olay ya da olgu her ne kadar aynı olsa da zihinde çağrıştırdığı anlam şüphesiz ki aynı değildir. Yukarıda geçen bu cümle ile bir şiir veya beyit yapılacak olursa kadın güneşin eril denizin arkasında batması ve nihayetinde eril ayın dişil geceye ışıltı saçması zihinlerde Türkçesinde olduğu gibi bir anlam kazandıramayacaktır. Böylece dil, düşüncelerin birer kalıbı olarak dilin özelliklerine göre düşünceye şekil verebilmektedir.

### 1.6.2. Dil-Toplum İlişkisi

İletişim aracı olarak dil, bireysel anlamda bir insan etkinliği olarak tanımlanabildiği gibi toplumsal bir karaktere de sahiptir. Nitekim insanlar arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak hayat bulmaktadır. Öyle ki dil, onu konuşan insanların var olmasıyla yaşar, kaybolmaları ile de ölür. Bu yönüyle dil, tamamen toplumsal bir etkinlik olarak varlığını sürdürmektedir. Öyle ki antik Yunan felsefesinde dilin toplumsal bir uzlaş olduğunu iddia eden sofistlik düşünce de dil ve toplum arasındaki ilişkinin ürünü olarak

saymak mümkündür. Dil-Toplum ilişkisi günümüzde özellikle de Durkhiem'in sosyoloji ekolünden sonra izlediği metot ve terminolojinin dile uyarlanması ile sistematik bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmıştır.<sup>235</sup> Zira toplumsal davranış bilimi olarak sosyoloji bireysel biliş ve davranışların temelinde yer alan dil ile doğrudan ilişki kurarak Sosyodilbilim veya dilbilimsel sosyoloji şeklinde zikredilen çalışma alanının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Nitekim toplumsal davranışların meydana gelmesini sağlayan esas unsur dildir.<sup>236</sup> Günümüz eğitimbilimleri ile sosyologlarının da ifade ettiği gibi dil olmadan toplumsallaşmanın olamayacağı ve herhangi toplumsal bir davranıştan söz edilemeyeceği belirtilmektedir.<sup>237</sup> Sosyodilbilim ve dilbilimsel sosyoloji kavramları bazen eş anlamda kullanılsa da uzmanlara göre Sosyodilbilim dil merkezinde toplumu anlama uğraşı iken dilbilimsel sosyoloji toplum merkezinde dili anlama çabasıdır.<sup>238</sup> Her iki alt disiplin arasında fark olmakla birlikte nihayetinde her ikisi bir şekilde dil ve toplum ilişkisine atıf yapması bakımından ortak özellikler taşımaktadırlar. Sosyodilbilim veya daha Türkçeleşmiş ifadesi ile Toplumsal dilbilim, konuşucuların kullandığı kelimelerdeki semantik anlamın çok ötesinde bağlamı esas alarak ortaya çıkan anlam ve iletişime odaklanmaktadır. Başka bir deyişle dil-toplum ilişkisi konuşucuların gramer kurallarına göre geçerli veya geçersiz cümle kullanmalarına değil muhataplarının zihinlerinde meydana getirdiği anlamları esas almaktadır.<sup>239</sup>

Toplumsal bir varlık olarak insan, etrafını kuşatan tüm evren ile sürekli bir etkileşim halindedir. Bu etkileşim gözlemlediği tüm evren hakkında anlam arayışına sevk ettiği gibi yakın çevresi ile özel bir ilişkinin peydah olmasına sebep olmaktadır. Aile ile başlayan ilk kurumsal ilişki ağı büyüyerek toplumları meydana getirmektedir. Böylelikle kişinin ilk önce kendi içinde başlattığı anlam arayışı, çabası kompleks bir yapı şeklinde toplum ile

---

<sup>235</sup> Zehrân Bedrâvî, *Mukaddime fi 'Ulumi'l-Luğa*, (Kahire: Dâru'l-'Alemlî'l-'Arabî, 2008) 213.

<sup>236</sup> Richard Anthony Hudson, *İlmu'l-Luğati'l-İctim'âi*, çev. Mahmud 'İyâd, (Bağdad: Dâru's-Şuûni's-Sekâfe, 1987) 171.

<sup>237</sup> Hudson, *İlmu'l-Luğati'l-İctim'âi*, 172.

<sup>238</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmu'l-Luğati'l-İctim'âi*, 12-13; Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyyeti'l-Luğa*, 25; Hudson, *İlmu'l-Luğati'l-İctim'âi*, 17-18.

<sup>239</sup> Kerim Demirci, *Toplumsal Dilbilim*, (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2020) 18.

genel bir karakteristik kazanmaktadır. Tüm bu süreçte dil, anlam ve iletişimin başat unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira toplumsal açıdan bakıldığında dil salt bir iletişim aracı olmaktan çok daha fazlası olarak istendik davranışlarda bulunmanın, toplumsal muhayyile ve gelenekleri idame ettirmenin, istenilen ve sakındırılan sözlerin yerine getirilmesinin anahtarını oluşturmaktadır.<sup>240</sup> Dil ve toplum da tıpkı birey ve kültür gibi birbirlerini karşılıklı olarak inşa etmektedirler. Dil, bireyin bilişsel dünyasını şekillendirirken toplum da bireyin kalıp ve değer yargılarını belirlemektedir. Böylece dil, toplumu toplum da dili etkilemektedir. Dilin toplum ile olan bu ilişkisi bağlamında ünlü Fransız filozof Etienne Bonnot de Condillac'ın (1714-1780) “*Tüm göstergeler bir dilin, o dili konuşan halkın karakterini ifade ettiğini teyit ediyor*” söylediği aktarılmaktadır.<sup>241</sup> Alman Johan Gottfried Herder (1744- 1803) de bu minvalde “*Her dilde onu konuşanların anlayış ve karakterleri yansır*” demektedir.<sup>242</sup> Konu ile alakalı bir başka örnek verecek olursak R.W. Emerson (1803-1882) “Bir milletin ruhunu büyük ölçüde diline, yüzlerce yıl boyunca her güçlü bireyin birer taş koyarak inşa ettiği bu büyük anıta bakarak çıkarabilirsiniz” demektedir.<sup>243</sup> Yukarıdaki ifadelere göre dilin bireyi toplumsallaştırdığı ve toplumu da milletleştirdiğini söylemek mümkündür. Ortak uzlaşma anlam ve kelime birliği genel toplumsal bir kimlik kazandırmaktadır. Modern zamanda dil ve kimlik ile ilgili çalışmaları ile toplumsal dilbilim alanında önemli bir yer tutan Wilhelm von Humboldt'un ulus kimlik ve dil ilişkilendirmesi oldukça önemlidir.<sup>244</sup> Ergon (yapıt) ve energieia (etkinlik) kavramlarının merkezi bir yer aldığı dil tanımında dil-toplum ilişkisi açığa çıkarmaktadır. Ona göre dil tamamlanmış bir yapıt (ergon) değil bir etkinliktir (energeia).<sup>245</sup> Humboldt bu sözü ile dilin sürecini tamamlamış ve bitmiş, statik, sabit, ölü ve dışına çıkılamaz bir kurallar bütünü olmadığını,

---

<sup>240</sup> İbrahim Halil, *Medhal ile 'ilmi's-Luğa*, (Amman: Dâru'l-Mesîra, 2010) 61.

<sup>241</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 11.

<sup>242</sup> Demirci, *Toplumsal Dilbilim*, 21.

<sup>243</sup> The Colviplete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson (New York: The Modern Library 1940) 430.

<sup>244</sup> Mehmet Akif Duman, “Dilbiliminin Büyükbabası Humboldt”, 410-430.

<sup>245</sup> Thomas Luckmann, *İlmu'l-İctim a el-Luğavî*, çev. Ebu Bekir Ahmed Bâkâdir, (Cidde: Nâdi'i-Edebî's-Sekâfî, 1987) 18-19.

aksine dinamik bir eylem ve düşünce aracı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>246</sup> Böylece dil canlı bir organizma gibi sürekli gelişim halinde olup dinamik bir yapı kazanmaktadır. Nitekim dil, her kavim için özel bir dünya görüşü ihtiva ederek,<sup>247</sup> kendi kültürünü kendi kelimeleri ile ifade eder ve nesiller boyunca dinamik bir yapıda devam eder. Dillerin kendi özelliklerindeki dünya görüşleri Humboldt tarafından içsel olarak görülür ve içsel dil formu şeklinde ifade edilmektedir.<sup>248</sup> Buna göre her milletin kendine ait içsel dil formları olduğu düşünüldüğünde dil ve toplum arasındaki ilişki, çok farklı boyutlarda birbirinden ayrılması imkânsız kimliksel bir nitelik kazanmaktadır. Her toplumun eşyaya isim vermesindeki referans noktalarının farklı olması bu minvaldeki dil-toplum ilişkisine örneklik teşkil etmektedir. Esasında dil-kültür ve toplum ilişkisinin ortak konusu olarak incelenebilecek kavimlerin eşyaya isim vermedeki referans noktaları, *insanın sembolik düşünen bir varlık olduğu*<sup>249</sup> kabulü ile paralellik göstermektedir. Buna göre her toplum veya topluluk bünyesinde çeşitli sembollerini saklayarak barındıran bir ambar gibidir. Bir toplumu diğerlerinden ayıran temel özellik bu sembolik işaretleyicilerdir.<sup>250</sup> Bu sembolik işaretler zihinsel olarak toplum veya topluluğun her ferdinde kavramsal, terimsel, soyut veya somut bir biçimde kendini göstermektedir.<sup>251</sup> Söz konusu olan her toplumun kendine özgü sembolik düşünme tarzı toplumların/ulusların coğrafi ve tarihsel geçmişleri gibi özellikleriyle ilişkilendirilir.<sup>252</sup> Böylece sembolik düşünme tarzı ile toplumların/ulusların yaşadıkları mekânsal unsurlar ve tarihsel birikimleri dilde tecessüm etmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse dil ve toplum arasında birbirinden ayrılması imkânsız olan iki özdeş olgu ilişkisi söz konusudur. Böylece dil ve toplum, tarihsel süreç içerisinde karşılıklı olarak birbirlerini şekillendirerek birlikte kimliksel ve simgesel bir nitelik

---

<sup>246</sup> Mehmet Akif Duman, “Dilbiliminin Büyükbabası Humboldt”, 420.

<sup>247</sup> Alimjanova, *Kültürdilbilim*;

<sup>248</sup> Mehmet Akif Duman, “Dilbiliminin Büyükbabası Humboldt”, 421.

<sup>249</sup> Murat Çebi, “Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil’in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi”, *Selçuk İletişim*, 5/2, (2013): 187-192.

<sup>250</sup> Abdurrahman Muhammed Ta‘me, *fi Antropolojiye el-Lisâniyyât -ez-Zihnu ve'l-Hitâbu ve's-Sekâfe*, (Kahire: Dâru'r-Ru'ye li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2022) 131-132.

<sup>251</sup> Murat Çebi, Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil’in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi, 188.

<sup>252</sup> Mehmet Akkaya, *Filozofça Dil Felsefesi*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2018) 21.

kazanmaktadır.<sup>253</sup> Nihayetinde dil ile toplum arasında Humboldt'un *energaia* şeklide ifade ettiği devam eden bu etkinlik, bir bütün olarak kültürü oluşturmaktadır. Nitekim toplumun sahip olduğu her şeyi ifade eden kültür kavramı, kendisinde olup biten her şeyi dil ile yansıtmaktadır.<sup>254</sup>

### 1.6.3. Dil-Kültür İlişkisi

Bireysel bir etkinlik alanı olarak düşünceyi ve bu doğrultuda toplumu etkileyen dil, düşünce ve toplum arasındaki bu ilişkisinin sonucunda kültürü meydana getirmektedir.<sup>255</sup> Nitekim dil, bilim ana formlarından günlük yaşamın en yalın olaylarına kadar yaşamın bütün alanlarında, her türlü maddesel yaşamın, tekniğin ve ekonominin koşulu olarak hukuk, sanat ve felsefe gibi birçok alanda kurucu bir öneme sahiptir.<sup>256</sup>

Kültür ise kelime kökeni itibariyle Latince olan işlemek, inşa etmek, süslemek, gibi anlamlara gelen *Colere*'den türetilmiştir.<sup>257</sup> Colere kelimesine -ture sonekinin getirilmesi ile ekip biçmek, toprağı işlemek anlamını kazanmaktadır. Romalılar döneminde ise cultura kelimesi doğada kendiliğinden yetişen bitkiler dışında olan, insan emeği ve eliyle tarlada ekilerek yetiştirilen bitkileri ifade etmede kullanmışlardır.<sup>258</sup> Kelime 17. yy.'a kadar bu anlamı ile kullanılıyorken ilk kez Voltaire (1694-1778) insan zekâsı, gelişim ve geliştirilmesi anlamında kullanmıştır.<sup>259</sup> Günümüzde ise kültür kelimesi çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Öyle ki yemek, giyim, gezi, fikir, savaş ve barış gibi çok farklı konular hakkında kültürden söz edilebilmektedir. Bu nedenle efradını cami ağıyarını mâni yapacak türde kapsamlı bir kültür tanımı yapmak oldukça zorlaşmaktadır. Bu zorluk kültür hakkında çok sayıda tanımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Öyle ki günümüzde kültürün en

---

<sup>253</sup> Zinaida Danilovna Popova & Yusuf Sternin, *el-Lisâniyyâtü'l-âmmeh*, çev. Tahsin Zerâk Azîz, (Beyrut: Dâru'r-Revâfid es-Sekâfiyye, 2017) 46.

<sup>254</sup> Doğan Aksan, Dil, *Şu Büyülü Düzen*, (Ankara: Bilgi Yayınları, 2017) 155-156.

<sup>255</sup> Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyyeti'l-Luğa*, 31.

<sup>256</sup> BeDÎA Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998) 80.

<sup>257</sup> Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 35.

<sup>258</sup> Esin Sultan Oğuz, "Toplum bilimlerinde kültür kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2), 2011: 125.

<sup>259</sup> Ruhattin Yazzoğlu, "Dil-Kültür İlişkisi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2 (5), 2005: 130

az yüz elli farklı tanımının olduğu aktarılmaktadır.<sup>260</sup> Bu minvalde birkaç tanımdan söz edecek olursak öncelikle antropolojinin kurucusu Britanyalı antropolog Edward Tylor'un kültür tanımından söz etmek yerinde olacaktır. Tylor'a göre kültür; insanın toplumun bir ferdi olması hasebiyle elde ettiği gelenek, görenek, örf, adet, norm, ahlak, sanat, inanç ve bilgi gibi bileşenlerin tümüdür.<sup>261</sup> Kültür ayrıca materyalist perspektiften insanın tüm üretim biçim ve ürünlerini ifade ederken idealist perspektiften ise değerler, fikirler, kabuller ve ideallerin bütünü olarak da tanımlanmaktadır.<sup>262</sup> Kültür tanımını çok farklı ve çeşitli açılardan yaparak çoğaltmak mümkün olsa da dilimizde yapılan tanımlara değinmek daha doğru anlaşılması için zorunluluk addetmektedir. Bununla alakalı olarak öncelikle Ziya Gökalp'ın kültür tanımı iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ona göre kültür, bir milletin din, ahlak, hukuk, felsefe ve estetik gibi alanlarla sahip olduğu yaşayışlarının uyumlu bir toplamıdır.<sup>263</sup> Bir başka kültür tanımına örnek olarak ünlü düşünür Jean Paul Sartre (1905-1980) gösterilebilir. Ona göre ise kültür, içerisinde yer alan bireylerin kişilik yapılarını etkileyerek şekillendiren ve “ben”i inşa eden, benliğini yansıtan, kendini tanıtan bir olgudur.<sup>264</sup> Kültürün medeniyet ve buna bağlı olarak bir benlik oluşturma yönü hiç şüphesiz ki dil ile meydana gelmektedir. Zira dil, kültürün temel bileşenlerindendir ve buna bağlı olarak kültür, dil aracılığıyla yansıtılır.<sup>265</sup> Bu açıdan dil ve kültür ilişkisi birbirinden ayrılması imkânsız bir ilişkidir.<sup>266</sup> Nitekim medeniyetlerin ben idrakini oluşturan kültür, dil ile bu nesilden nesle aktarılmaktadır. Şöyle ki insanlar kendilerini çepeçevre saran bir dil içinde gözlerini dünyaya açarlar. Daha sonra anadili olacak olan bu çevre içinde o dilin ses dizgesini edinerek, bilincini anlama ve anlatma uyarlamaya başlar. Yani dil kişinin doğar doğmaz duyduğu, onu çepeçevre saran ve yaşadığı kültür ile donatan bir araçtır.<sup>267</sup> Dilin bu güçlü etkisi tarih, edebiyat, eğitim, din ve bilim gibi kültürün her alanında varlığını

---

<sup>260</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmu 'l-Luğati 'l-İctim 'âi*, 180.

<sup>261</sup> Ahmed Ebû Zeyd, *el-Binâu 'l-İctimâ 'î*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Amme,1975) 188.

<sup>262</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmu 'l-Luğati 'l-İctim 'âi*, 180.

<sup>263</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 25.

<sup>264</sup> Ayça Bakıner Çekin, Hasan Çalışkan, “Dil ve Kültür Üzerine”, *Language Teaching and Educational Research* , 3/1, (2020): 166.

<sup>265</sup> Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim*, 15

<sup>266</sup> İbrahim Halil, *Medhal ile 'ilmi 'ş-Luğa*, 61.

<sup>267</sup> Oya Adalı, *Anadil Olarak Türkçe Öğretimi Üzerine*, (Ankara TDK Yayınları, 1983) 31.

hissettirerek damgasını taşırlar.<sup>268</sup> Ayrıca dil ile toplumlar için kültürel bir değer ifade eden iyilik, kötülük, vicdan ve cemaat kavramları anlamlandırarak sürekli yeniden üretilmektedir.<sup>269</sup>

Ayrıca dil-kültür ilişkisini bir süreç olarak açıklayacak olursak bireysel bir etkinlik alanı olarak dil, öncelikle düşünceyi etkilemektedir. Bunun neticesinden insan, birey olarak kendine has özel bir dilsel alan oluşturmaktadır. Bu özel alan, toplumsal bir canlı olmanın gereği olarak diğer bireyler ile bir konsensus oluşturmaktadır. Dil-kültür ilişkisi de tam da bu noktada tezahür etmektedir ki dil-birey ve toplum ilişkisinin en büyük ürünü veya sonucudur. Başka bir deyişle ifade edecek olursak dil-kültür ilişkisi: insanın önce bireysel deneyimleri üzerinden algıladığı dünya yaşamını başkalarına aktararak toplumsal bir boyut kazanma sürecini ifade etmektedir. Zira birtakım hipotezlere göre, insanın ana dilinde kullandığı bütün kelime yapıları bireyin görüşünü, dünyaya bakışını ve çevresini şekillendirmektedir.<sup>270</sup> Günümüzde modern bir araştırma alanı olarak kültürdilbilim dil, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Özellikle 20.yy'ın sonunda sosyal bilimler başta olmak üzere bilim dünyasında antropolojik paradigmanın yerleşmeye başlaması dil ve kültür arasındaki etkileşime odaklanan disiplinler arası bir bilimin ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>271</sup> Bu yeni disiplinde kültür ve dil ayrılmaz bir bütünlük içinde incelenerek dilin kültür ürünü, yansıması ve somutlaşan hafızası olduğu karşımıza çıkmaktadır.<sup>272</sup> Esasında günümüzde oldukça geniş bir kullanım alanı bulan kültür kelimesi ile yine aynı ölçüde her yeni tanımında farklı farklı yönlerine vurgu yapılabilen dil<sup>273</sup> arasındaki ilişki kültür dilbiliminin geniş araştırma alanını ortaya çıkarmaktadır. Ancak genel bir şekilde ifade edilecek olursa kültürdilbilim kültürün atasözleri, deyimler ve kalıp

---

<sup>268</sup> Ayça Bakmer Çekin, Hasan Çalışkan, "Dil ve Kültür Üzerine", 170.

<sup>269</sup> Zinaida Danilovna Popova & Yusuf Sternin, *el-Lisâniyyâtî'l-âmmeh*, 393.

<sup>270</sup> Ali Güven, "Toplumsal Dilbilimin Kapsam Alanı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* / 13 (2012): 55-62.

<sup>271</sup> Olena Kazan, *Kültürdilbilim Temel kavramlar ve Sorunlar*, ed. Olena Kazan (Ankara, Gazi Kitabevi, 2014) içinde "Kültürdilbilim Nedir?" 2-3.

<sup>272</sup> Ye. N. Grin'ko, *Kültürdilbilim Temel kavramlar ve Sorunlar*, içinde "Kültürdilbilim: Özü ve Yöntemi" çev. Canan Paşalıoğlu, ed. Olena Kazan, (Ankara: Sonçağ Yayıncılık 2014): 463.

<sup>273</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 11-13.

ifadelerde başka bir deyişle dilde ve söylemde kendini göstermesini incelemektedir demek mümkündür.<sup>274</sup> Nihayetinde dil kültür ilişkisi tek başına bilimsel bir disiplinin doğuşuna sebep olabilecek kadar geniş bir ilişki ve etkileşim ağına sahiptir.

#### 1.6.4. Dil-Coğrafya İlişkisi ve Söz Varlığı

Dil ve coğrafya birbirleri ile farklı konu ve şekillerde ilişkili olan alanlardır. Esasında dil, insanın hakkında söz edebildiği her şey ile bir şekilde ilişkilidir. Dil coğrafya ilişkinin mahiyeti hakkında söz etmeden önce bu terkipteki “coğrafya” kelimesinin kavramsal çerçevesi ile kapsam ve sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Bu minvalde bilimsel bir disiplin olarak coğrafya, her türlü faaliyeti mekân üzerinden okuma biçimidir.<sup>275</sup> Daha ayrıntılı tanımla coğrafya, insanın çevresi ile olan karşılıklı ilişkisini açıklayarak, yerin tasvirini yapan ve insan faaliyetlerinin tamamını mekânsal perspektif üzerinden anlayıp yorumlamaya çalışan bir bilim dalıdır.<sup>276</sup> Coğrafyanın tanımında yer alan insanın çevresi ile olan karşılıklı ilişkisi ve mekânsal unsurlar üzerinden yapılan değerlendirmeler tıpkı sosyolojinin dilbilime uyarlandığı gibi coğrafyayı da dilbilimsel açıdan uyarlamayı mümkün kılmaktadır. Esasında modern dilbilimde dilbilimsel coğrafya (*geolinguistics*) veya alan dilbilimi (*area Linguistics*) gibi tanımlamalarda bir çalışma alanı da söz konusudur.<sup>277</sup> Dilbilim alanında nispeten yeni olan bu alt disiplinler bazı çevrelerce popüler bir kimliğe sahiptir. Alan dilbilimi veya dilbilimsel coğrafya disiplinleri daha çok coğrafi haritalara yansıtılan dil görünümelerini konu almaktadır.<sup>278</sup> Dilbilimsel coğrafya Avrupa’da on dokuzuncu yüzyılın başlarında, lehçeleri inceleyen bir dilbilim dalı olan diyalektolojinin alt kolu olarak bağımsız hale gelmiştir.<sup>279</sup> Böylece belli bir bölgede

---

<sup>274</sup> Ye. L. Luçinina, *Kültürdilbilim Temel kavramlar ve Sorunlar*, içinde “Sosyal Bilimler Alanında Kültürdilbilim” Çev. F. Ataklı, 27-31.

<sup>275</sup> Münür Bilgili, Ali Osman Kocalar, “Coğrafya Nedir?” *Liberal Düşünce Dergisi*, 25/99, (2020): 148.

<sup>276</sup> Münür Bilgili, Ali Osman Kocalar, “Coğrafya Nedir?”, 148.

<sup>277</sup> Ali Zûbin, “Uses ‘ilmi’l-luğati’l-Cuğrâfi”, *el-Mevrid -Mecelletu’t-Turâs*, Vizâratu’t-Turâs, 40, (2012): 125-126.

<sup>278</sup> Ahmet Buran, Ferit Yusupov, “Dilbilimsel Coğrafya, Alandilbilim ve Türk Lehçeleri” içinde, XI Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, Serkan Şen Mediha Mangır, (Samsun: Samsun On dokuz Mayıs Üniversitesi, 2019) 92.

<sup>279</sup> Ahmet Buran, Ferit Yusupov, “Dilbilimsel Coğrafya, Alandilbilim ve Türk Lehçeleri, 92.

konusulan dilin farklı özellikleri, coğrafi ve kültürel sınırları ile mekânsal unsurlarının yapıldığı atlaslar yapılmaya başlanmıştır.<sup>280</sup>

Görüldüğü gibi dil-coğrafya ilişkisi modern dilbilim alanında diyalekt ve dil sınırları için çeşitli atlas çizimlerine referans olan bir alan olarak addedilmektedir. Dilin çeşitli görünümünün yansıtıldığı haritalama yöntemleri ile milli dil atlasları, akraba dil ve lehçe atlasları ile çeşitli dil sistem atlasları yapılmaktadır.<sup>281</sup> Ancak dil-coğrafya ilişkisinin söz konusu olan bu çalışmalardan daha fazlasını ifade ettiği aşıkardır. Nitekim dil, insanın kendisini kuşatan evrenin bir yansıması olarak değerlendirildiğinde, insanı mekânsal unsurlar ile anlamaya çalışan coğrafya ile paralellik göstermektedir. Bu çalışma tam da bu açıdan güçlü bir etki ağına sahip dil-coğrafya ilişkisinin dilin söz varlığı, metaforik ifadeler, kültür ve dil dünya görüşü gibi unsurlarında ne denli kendini gösterdiğini ortaya çıkarma gayretindedir. Ayrıca söz varlığı ile kastedilen sadece sözlükte karşılığı bulunan kelimeler değil, bilakis dile ait sözcükler, terimler, deyimler, atasözleri ile çeşitli söz ve anlatım kalıplarının hepsi kastedilmektedir.<sup>282</sup> Buna göre modern dilbilimin bir alt alanı olarak dilbilimsel coğrafya çalışmalarında, dilin bölge ve coğrafyalara göre farklı özelliklere sahip olması gibi kelime üretimleri de dillerin neşet ettikleri coğrafyanın özelliklerine göre şekilleniyor olması mümkün görünmektedir. Bu sebeple dil-coğrafya ilişkisi diyalektolojik ve leksikolojik anlamlardan çok daha fazlası olarak dilin söz varlığına etki eden bir unsur olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda dilin coğrafya ile olan ilişkisinden söz edildiğinde ortaya atılan en yaygın örnek olan Eskimoların dillerinde kar ve soğuğu niteleyen farklı kelimelerin varlığına karşın çöl ikliminin hâkim olduğu yerde yaşayan Arapların dilinde kar ve türevleri için sadece tek bir kelimenin olduğudur.<sup>283</sup> Bu örneğin son derece dikkat çekici olduğunu kabul etmekle birlikte dil-coğrafya ilişkisinin çok daha girift ve yaygın olduğu kanaatindeyiz. Nitekim çalışmanın devamında görüleceği üzere kavmin tarihsel tecrübe ve deneyimlerinin canlı bir nesnesi olarak dil, neşet ettiği mekânsal

---

<sup>280</sup> Halil Muhammed Askerî, “el-Atlâsu’l-Luğavî”, *Mecelletu Mecmau’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, 7, (1953): 380-384.

<sup>281</sup> Ahmet Buran, Ferit Yusupov, “Dilbilimsel Coğrafya, Alandilbilim ve Türk Lehçeleri”, 91-97.

<sup>282</sup> Doğan Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, (Ankara: Engin Yayınları, 1996), 7.

<sup>283</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmü’l-Luğati’l-Ictim’âi*, 199.

unsurlardan akrabalık isimlendirmeleri, metafor kullanımları ve renk betimlemelerine kadar oldukça geniş bir etki alanına sahiptir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### ARAPÇA SÖZ VARLIĞINDAKİ TEMEL UNSURLAR

#### 2.1. Arap Muhayyilesi ve Dili

Arapçada düşlemek anlamına gelen *خَيَّلَ* fiilinin müennes ismi faili olan *مُخَيَّلَةٌ* kelimesi, zihinde var olan tasavvurlar anlamına gelmektedir.<sup>284</sup> Türkçede imgelem olarak ifade edilen<sup>285</sup> muhayyile kavramı felsefi açıdan ise düşünme, arzulama, duyum ve hayal etme gibi yetilerden oluşan nefsi bir durumdur.<sup>286</sup> Bu tanımla birlikte muhayyile ve dil kavramları bilişsel bir eylem olması ile düşünme ve tasavvur etme gibi bağlantılar sebebiyle ortak bir zemin kazanmaktadır. Nitekim daha önce ifade edildiği gibi dil ve düşünme arasında oldukça güçlü bir ilişki söz konusu olup dil, muhayyilenin dışı vurum aracı olarak tezahür etmektedir.<sup>287</sup> Zira tahayyül de tıpkı dil gibi zihinde başlayarak eşyanın tasavvuru hakkında bir biliş ve kavrama sürecini ifade etmektedir.<sup>288</sup> Burada ifade edilmesi gereken durum muhayyilenin bireysellik (*ferdi*) ve toplumsallık (*içtimai*) yönleridir. Esasında kültür ile de doğrudan ilişkili olan muhayyile, bir çeşit sosyolojik düşünme biçimi olarak tanımlanabilir.<sup>289</sup> Böylece sosyolojik düşünme biçimi şeklinde de ifade edebileceğimiz muhayyilenin dil ve kültür oluşumunda da merkezi bir konuma sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira dil ve kültür bireysel bir alana sahip olduğu gibi esasında

<sup>284</sup> Ömer Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğatu'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, (Beyrut: Alemu'l-Kütub, 2008) 1/715

<sup>285</sup> BeDİA Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDK yayınları, 1975) 97.

<sup>286</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları 1980) 2.

<sup>287</sup> Hudson, *İlmu'l-Luğati'l-İctim'âi*, 23.

<sup>288</sup> Jean Paul Sartre, *et-Tahayyul*, çev. Lutfi Hayrullah, 17.

<sup>289</sup> Mills, C. W, *Toplumbilimsel Düşün*, Çev: Ünsal Oskay (İstanbul: Der Yayınları, 2007) 14-15.

kollektif bir zeminde meydana gelmektedir. Bu açıdan baktığımızda Arapçanın söz varlığı hakkında yargıda bulunabilmek için etnik açıdan Araplığı, toplumsal ve kültürel açıdan muhayyileyi ve her ikisinin ortak sebep ve sonucunu ifade eden bir kavram olarak dili - *Arapça*- etraflıca incelemek gerekmektedir. Bu sebeple öncelikle etnik bir ulusu ifade eden Arap kelimesi ile başlamak doğru olacaktır.

Tarihte Arap kelimesi hakkında bilinen en eski kaynak M.Ö 8. yy'da Asur kralı 3. Şalmanu Aşared zamanında yazılan metinlerdir.<sup>290</sup> Bununla beraber bazı araştırmalar kelimenin en eski tarihinin ünlü Akad kralı Büyük Sargon (M.Ö. 2375-2315) zamanındaki Babil kitabelerine kadar da dayandırmaktadır.<sup>291</sup> Ancak söz konusu olan bu iki rivayet arasında tarihçiler arasında üzerinde ittifak edilen 8. yy.'daki Asurî metinlerdir. Bu tarihten sonra Arap kelimesine sıklıkla rastlanmaktadır.<sup>292</sup>

Arap kelimesinin etimolojik geçmişi hakkında ise çeşitli teoriler söz konusudur. Kelimenin etimolojik değerlendirmesi, ifade ettiği ulusun tarihsel vizyonu hakkında önemli bilgiler verebilmektedir. Nitekim Arap kelimesi hakkında bazı bilginlere göre “batı” anlamına gelen Sami bir kökten türeyerek Mezopotamya'daki halklar tarafından Fırat'ın batısını ifade etmek için kullanıldığını öne sürmektedir.<sup>293</sup> Ancak burada başka bir milletin, kendini merkez kabul ederek yaptığı bir niteleme olduğundan dolayı kelimenin anlamı için esas oluşturma vasfından uzak olmakla tenkit edilmiştir. Batılı araştırmalarda ise Arap kelimesinin kökeni hakkında en çok öne sürülen teori, kelimenin İbranice göçebe/bedevi anlamına gelen “Erebh” kökünden türediği tezidir.<sup>294</sup> Ayrıca bununla Alakalı Kitab-ı Mukaddes'te yer alan “*Bütün Arap krallar ile İsrail valileri de Süleyman'a altın, gümüş getiriyorlardı*” ifadesindeki Arap krallar etnik bir topluluktan ziyade Arabistan yarımadasındaki bedeviler için kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>295</sup> Konu ile alakalı Arap

---

<sup>290</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, (Darus'sâkî, 2001) 1/16.

<sup>291</sup> Israel Walfenson, *Târihu'l-Lugati's-Sâmiyye*, (Beyrut: Daru'l-Kalem, ty) 29.

<sup>292</sup> Ömer Acar, “Arab Teriminin Kökeni”, *Nüşa* 31/2, (2010): 76.

<sup>293</sup> Hakkı Dursun Yılmaz, *DİA*, “Arap” (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 3:321.

<sup>294</sup> Ömer Acar, “Arab Teriminin Kökeni”, 79.

<sup>295</sup> Bkz. Kitab-ı Mukaddes, 2. Tarihler 13-14; T.K. Cheyne, J. Sutherland Black, *EncyclopeDİA Biblica*, (New York, The Macmillan Company, 1899), 1:272.

kaynaklarında da benzer görüşler söz konusudur. Arap dilinde yazılmış temel sözlüklerde ise Arap kelimesi hakkında farklı anlamlar söz konusudur. Bu konuda en eski sistematik Arapça sözlüğün müellifi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) Arap kelimesini açıklık, fesahat ve anlaşılır olmak şeklinde tanımlarken<sup>296</sup> ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) ise acemin zıttı olarak tanımlamaktadır.<sup>297</sup> Acemliği ise dilinin anlaşılır olmaması şeklinde tanımlamaktadır.<sup>298</sup> Halil b. Ahmed kelimenin tanımında devamla çöl adamı ve bedevi anlamına gelen (أعراب) kelimesi ile (عرب) kelimesi arasında doğrudan bir tekillik-çoğulluk ilişkisi olmadığından söz eder. Ona göre çölde yaşayanlar için أعراب denilirken dilinin fasih olup olmadığına bakılmaksızın nesep olarak Arap olanlara عربي denilir. Buna göre soy ve nesep anlamına gelen عرب kelimesi ile bedevilik anlamına gelen أعراب kelimesi arasında anlamsal açıdan da herhangi bir ilişki olmadığını belirtmektedir. İbn Dureyd (ö. 321/933) de benzer şekilde Arap kelimesinin anlamını acemin zıttı olarak tanımlayarak bu ismin ilk olarak Arapların iki atasından biri olan Kahtan'ın Ya'rub adındaki oğluna Arapçayı Süryaniceden farklı olarak ilk konuşan kişi olması hasebiyle verilmiştir.<sup>299</sup> Görüldüğü gibi İbn Dureyd de Arap kelimesine etnik yapıdan ziyade dilsel bir anlam yüklemektedir. Bununla beraber Arap kelimesine belirli bir mekânın adı anlamını verenler de vardır. Buna göre Arap kelimesi başlangıçta Arabistan yarımadasında Hz. İsmail de başta olmak üzere Arapçayı ilk konuşanların yaşadığı bir bölgenin adı iken daha sonra oraya nispetle Arapçayı konuşan herkese bu isim verilmiştir.<sup>300</sup> Esasında bu görüş bir takım arkeolojik verilerle örtüşmektedir. Şöyle ki Arabistan yarımadasının güneyinde kurulan Ma'in, Sebe, Himyer ve Hadramut gibi kadim devletlerin kalıntılarından bini aşkın eser etraflıca incelenmesine rağmen bölge halkının kendisini Arap şeklinde tanımladığına dair hiçbir bilgiye

---

<sup>296</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. (Mehdî Mahzûmî, İbrahim Samirâî, (Beyrut: Daru'l-Mektebetu'l-Hilâl, t) 2:128-129.

<sup>297</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Daru'l-Hidâye, t) 3:332-334.

<sup>298</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 334.

<sup>299</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki, (Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melâîîn, 1987) 1:319.

<sup>300</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib, (Beyrut: Daru İhya Tûrâsî'l-'Arabî, 2001) 2:222.

rastlanmamıştır.<sup>301</sup> Arap kelimesi söz konusu devletlerin sınırlarında yaşayan bedevi kabileler için kullanılmaktaydı.<sup>302</sup> Nitekim yukarıda da geçtiği üzere Kitab-ı Mukaddes'te de Arap kelimesi etnik yapıdan ziyade belirli bir bölgede yaşayan bedevi kabilelerini ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>303</sup> Her iki öncülden yola çıkarak Arap kelimesinin esasında bir bölgeyi ifade ediyor olması da güçlü bir ihtimal olarak durmaktadır. Ancak yine de konu ile alakalı kelimenin kökenine dair farklı sözlüklerden verilere ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bununla alakalı klasik Arap kaynaklarından Arapların kendilerini nasıl tanımladıklarını tespit etmek için kelimelerin semantiğini inceleyen eserler oldukça önemlidir. Bu eserlerden etimolojik bir sözlük olarak kabul edilebilen *Mekayîsi 'l-Luğa*'nın sahibi İbn Fâris (ö. 395/1004) Arap kelimesini aynı şekilde açıklık, seçiklik ve anlaşılır olma gibi anlamlara gelen “fesahat” kelimesi ile açıklamaktadır.<sup>304</sup> İbn Fâris gibi birçok Arap dil alimi de Arap kelimesini fesahat kelimesi ile açıklamaktadır. Ancak buradaki fesahat kelimesinin etimolojik anlamı dikkat çekicidir. Sözlükte genişlik, görünür olma, açık seçik ve aydınlık olma gibi anlamlara gelen fesahat kelimesi<sup>305</sup> özel olarak da sütü köpüğünden arındırma anlamına da gelmektedir.<sup>306</sup> Metaforik anlamda Arap ve Fesahat kelimeleri arasında bir ilişki olduğundan söz etmek mümkündür. Şöyle ki kelimeyi dikkatlice inceleyecek olursak ister “acem” kelimesinin zıt anlamı olsun ister “fesahat” kelimesinin eş anlamı olsun her halükârda kalabalık, engebeli ve bulanık anlamlardan uzak, direkt görünür ve anlaşılır olan gibi bir anlamı ifade etmektedir. Bu anlamın ortaya çıkmasında dolaylı olarak kavim muhayyilesinin devreye girdiği söylenebilir. Şöyle ki Arap muhayyilesi kendi dilini, neşet edip yaşadığı coğrafyasına benzeterek her bir kelimenin anlamsal açıdan belirginliğini tıpkı sahradaki farklı nesnelerin doğrudan algılanabildiği gibi bir yapı olarak düşünmekte olduğu imkân dahilindedir. Arap kelimesinin esasında bir kavim ismi olmayıp Arabistan

---

<sup>301</sup> Ömer Acar, “Arab Teriminin Kökeni”, 81.

<sup>302</sup> Israel Ephal, ““Ishmael” and “Arab(s)”: A Transformation of Ethnological Terms” içinde *Journal of Near Eastern Studies*, 35/4, (Oct. 1976): 233-234.

<sup>303</sup> T. K. Cheyne, J. Sutherland Black, “Arabia” içinde *Encyclopaedia Biblica* (New York, The Macmillan Company, 1899) 272-274.

<sup>304</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed, *Mekayîsi 'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 665-666.

<sup>305</sup> el-Ezdî, *Cemheretu 'l-Luğa*, 1/541.

<sup>306</sup> el-Ferâhidî, *Kitâbu 'l-'Ayn*, 3:121.

yarımadasında bir yer adı olduğu tezi ile bu semantik anlamı bağdaştırmak mümkün görünmektedir. Şöyle ki söz konusu olan bu coğrafya bölgenin genel iklim şartlarına göre şekillenmiş olacağından saf, duru, kısmen de çorak bir arazi olsa gerektir. Buna göre Arap ve Araplık açıklık, görünür, bilinir, anlaşılır olma anlamlarına gelirken bunun zıttı, karmaşa, kalabalık, anlaşılammama-ayırt edememe- gibi anlamlara gelme ihtimali mümkün görünmektedir. Ayrıca “fasih” kelimesinin sözlükteki karşılığı olan sütü köpüğünden arındırmak anlamı da aynı şekilde zihinsel arka planda sadelik, duruluk ve tekdüze bir çağrışım ortaya çıkarmaktadır. Çöl veya daha genel bir ifade ile badiye yaşantısının karakteristik özelliği ile “Arap” kelimesinin tahlilinde ortaya çıkardığımız olası ilişkiler, birbirleri ile güçlü bir uyum sergilemektedir. Burada daha önce söz etmiş olduğumuz dil-düşünce ve dil-coğrafya ilişkisi önemli bir etki olarak ortaya çıkmaktadır.

Her dilin kendine has bir düşünme şekli vardır ve bu düşünme şekli kavmin dünyayı algılama biçiminin şifrelerini barındırır.<sup>307</sup> Nitekim her dil bir çeşit insan, tabiat ve evren insicamının sonucu olarak var olanı kendince biçimlendirir. Deveye ilişkin binlerce durumu belirten Arapçanın evreni yoğuruşu ile buna hiç yer vermeyen Almancanın yoğuruşu aynı değildir.<sup>308</sup> Bu açıdan baktığımızda Arap dili de kendisine has düşünme yapısı ile dünyayı algılama biçimi üzerinden kendini tanımlamış olduğunu söylemek mümkündür. Zira etnik varlığını veya başka bir deyişle mevcudiyetini dil üzerinden yapan Arapça, dil merkezli bir dünya tasavvur ederek anlam verebildiğine Arap derken ötekine Acem demektedir. Yukarıda geçtiği üzere kadim tarihi bulgularda bölge halkının kendini Arap şeklinde tanımlamamış olsa da dillerinin Arapça عربي olduğu hakkında bir ihtilaf yoktur. Böylelikle Araplar için öncelikle kendi dilleri veya dünyayı anlamlandırma şekilleri üzerinden bir kimlik inşa ettikleri söylenebilir. Nitekim İslam öncesi Arap tarihinde de gördüğümüz üzere dil ve edebiyat Arapların en çok önem verdikleri şeylerin başında gelmektedir. Ayrıca İslam dini de diğer semavi dinlerdeki doğa üstü olayların aksine kendi mucizesini söz/dil ile ortaya koymuştur. Son ilahi kitabın dil ve üslup mucizesi ile gelmesi Arapçadaki dil ve

---

<sup>307</sup> A. F. Gorobets, çev. Y. Gürsoy, *Kültürdilbilim*, içinde “Dil ve Kültür Dünya Görüşü sorununa Güncel Yaklaşım” 81-87.

<sup>308</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, (İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2021) 65-66.

dilsel unsurların gelişmiş olduğunun bir alameti niteliğindedir. Bu sebeple Arap muhayyilesinin teşekkülünde yer alan dilsel bağlantıların tespit edilmesi, dilin benzersiz kullanımını ortaya çıkarmada yardımcı olmaktadır.

## 2.2. Arapçanın Dilsel Bağlantıları

Yukarıda görüldüğü gibi dil ve muhayyile her biri uhdesinde birçok unsuru barındıran kompleks yapılardır. Bu sebeple dil ve muhayyilenin söz konusu olan bu kompleks yapısını çözümleyebilmek için dilin etken ve edilgen olduğu başat unsurları incelemek gerekmektedir. Kültür ve düşünce bu unsurların başında gelerek kavmin dil ve muhayyilesinde merkezi bir öneme sahiptir. Sonrasında ise kültür ve düşünceye etki eden unsurlardan biri olarak coğrafya, başka bir deyişle mekân da en az düşünce ve kültür kadar önemli bir yere sahiptir. Zira spesifik bir toplum kültüründen söz edebilmek haddi zatında mekân birliğine ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada kadim dünyada dil, kültür ve medeniyet birer mekânsal unsur olarak varlık göstermişlerdir. Günümüzde toplumsal hafıza ve kollektif bellek olarak ifade edilebilen muhayyile ve dil, medeniyeti oluşturan temel etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil ve muhayyile arasında ise muhayyilenin de çoğu zaman dil ile şekillenmesi sebebiyle dilsel bağlantıların açıklanması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim dil, kavimlerin dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimi olarak hayatın kurucu ögesidir.<sup>309</sup> Dilin sosyal bir fenomen olarak birey ve toplum arasındaki diyalektik ilişkisini vurgulayan uzak doğulu ünlü filozof Konfüçyüs, halkın yönetimi ile alakalı kendisine yöneltilen bir soruya *yapılması gereken ilk işin dilin gözden geçirilmesi* olduğunu belirteler gözler önüne sermiştir.<sup>310</sup> Buna gerekçe olarak dildeki kusurlu kelimelerin kusurlu bir düşünmeye sebep olacağına, düşünme kusurlu olunca da yapılması gerekenlerin doğru yapılamayacağına ve nihayetinde ödevlerin gereği gibi yapılamayarak töre ve kültürün bozulacağını ifade etmiştir.<sup>311</sup> Böylece dil, kişinin kendisinden başlayarak yaşadığı toplumun tüm unsurlarına temas eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilin sahip

---

<sup>309</sup> Mehmet Akkaya, *Filozofça Dil Felsefesi*, 22-23.

<sup>310</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, 23.

<sup>311</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, 23.

olduğu bu olgusal değer ona aynı zamanda, zaman ötesi bir karakter kazandırmaktadır. *Dilsel dünya* olarak adlandırılabilir belirlenen bir zaman ve mekân ötesindeki karmaşık ilişkiler her toplumun kendi kimliğini oluşturmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi toplumsal anlamda kimliğin oluşması zihin, kültür, sanat, edebiyat ve din gibi unsurların aynı anda ve bir arada birlikte var olması ile gerçekleşebilir. Bu açıdan Arap dilinin karakteristik değeri konuşucularının tarihsel bağlamda düşünce, kültür ve mekân gibi unsurları tespit ederek elde edilebilir.

### 2.2.1. Arap Dil-Kültür Bağlantısı

Dil, birçok alanda kültürel kimlik ile eş anlamlı kabul edilebilecek bir niteliktedir.<sup>312</sup> Ayrıca dil, kültürün toplumsal açıdan sahip olduğu geniş anlam ile ulusların yaşam biçimi, inançları, çeşitli nitelikleri ile gelenekleri hakkında tarihsel anlamda hiçbir bilgiye sahip olunmasa dahi sadece dilbilim incelemeleri ile ulus hakkında oldukça önemli bilgilere ulaştırabilecek bir özelliğe sahiptir.<sup>313</sup> Dil ve kültür arasında birbirlerini inşa eden ve ayrı düşünölmeleri imkansız olan bu denli bir ilişki, Arap toplumunda çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Kavimler özelinde dil, toplumsal bilinç altını ifade ederek<sup>314</sup> toplumun tarihsel seyri içinde yaşadığı, değer verdiği, kaçındığı ve özlem duyduğu şeylerin tamamını ihtiva etmektedir. Bu anlam ile Arap literatüründe yer alan “*şiiir Arap’ın divanıdır*”<sup>315</sup> ifadesi toplumsal hafızaya vurgu yapmaktadır.<sup>316</sup> Esasında şiiir, her kültürde *dil içinde bir dil* gibi tüm anlatım olanaklarından yararlanılarak nesiller boyu aktarılan bir yapıttır.<sup>317</sup> Ancak Arap kültür ve tarihinde şiiirin diğer halklara göre daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Bunun en bariz örneği olarak İslam öncesi Arap kültür ve yaşantısının kahir ekseriyetinin şiiirler yoluyla günümüze intikal etmiş olması gösterilebilir. Ancak bir dilin kültür bağlantısı hakkında genel yargılarda bulunabilmek için herhangi bir

---

<sup>312</sup> Soner Gündüzöz, Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu, *Nüsha- Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*,16, (2005): 22.

<sup>313</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 65

<sup>314</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, Çev: Adnan Kahiloğulları, (Ankara: İmge Kitabevi 2012), 299.

<sup>315</sup> Ma‘ruf Nâyif, *el-Edebu’l- İslâmî*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2008), 171.

<sup>316</sup> İbn Abdürabbih, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *el- İkdü’l-ferîd*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983) 6/118.

<sup>317</sup> Doğan Aksan, *Dil, Şu Büyüklü Düzen*, 116-117.

zaman aralığı da belirtmek gerekmektedir. Bu noktada Arapçanın kültür bağlantısı için baz alınacak referans tarih aralıkları hakkında net bir tarih vermek mümkün değildir. Zira dil dinamik bir yapı olarak hemen her çağda siyaset ekonomi ve doğal şartlar sebebiyle derin değişimler yaşayabilmekte ve hatta zamanla başkalaşabilmektedir. Günümüz Avrupa'sında konuşulan dillerin esasında Latincenin bir lehçesi iken daha sonra farklı bir dile dönüşmeleri bu duruma örnek gösterilebilir. Aynı durum modern Arap dilbilimi alanında Arap ülkelerinin her birinde konuşulan kendi halk Arapçaları ('Âmmiyye, Dârice) hakkında da tartışılmaktadır. Ülkelerin sahip olduğu kendine has ve esasında hepsi fasih Arapçanın bir fer'i olan halk Arapçası olarak ifade edebileceğiniz bu lehçeler, günümüzde Arap dil-kültür ilişkisi bağlamında önemli bir yer tutmaktadır.<sup>318</sup> Bu açıdan dil, başı sonu olmayan ve sonsuz derinliğe sahip, kendisinde yaşadığı tüm zamanların izleri bulunan bir olgudur.<sup>319</sup> Böylece bir dilin kültürel bağlantısı için genel geçer bir yargıda bulunmak oldukça güçtür. Ancak dillerin kültürel bilinç altının korunmasında bazı kelimeler önemli ipuçları verebilmektedir. Kültürün sabit kelimeleri olarak ifade edilen bu kelimeler, dilin kültürel dünyası hakkında önemli bilgiler barındırabilmektedir.<sup>320</sup> Nitekim her toplumun hakkında çokça ayrıntıya yer verdiği olay ve olguların, kültüründe daha bariz görünür olması kuvvetle muhtemeldir. Arapçada da kültürünün çekirdek kelime kadrosu olarak ifade edilen ve sıkça tekrar edilen veya çokça ayrıntı ifade eden kelimelerin tespiti dilin kültürel karakteristiği hakkında önemli bilgilere ulaşılması mümkündür. Bu minvalde ileride müstakil başlıklar altında değerlendirilecek Arapların dinsel, ekonomik ve sosyal-siyasal yapılarında sıkça tekrar edilen veya ayrıntı ifade eden kelimelerin mahiyeti dilin kültürel yapısı hakkında bir çerçevenin oluşmasına yarar sağlayabilmektedir. Örneğin Arapların genel olarak değişken coğrafi koşulların aksine sabit olan soya aidiyeti kabilecilik ideolojisini güçlendirmiştir. Ayrıca Arapların yaşadığı coğrafyanın etrafının çöllerle kaplı olması ve verimli arazilerin azlığı genel anlamda harici istilaları engellemiştir. Böylece güçlü siyasi birlikler yerine kabilelerin otoritesi yeterli olmuş, gerekli durumlarda federatif

---

<sup>318</sup> Kemâl Muhammed Beşîr, *el-'ilmu'l-Luğat'i-l-İctimâ'î*, (Mısır: Dâru'l-Ğarîb, ty) 243-247.

<sup>319</sup> BeDÎA Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 20.

<sup>320</sup> Soner Gündüzöz, "Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu", 24.

kabile birlikleri kurulmakla yetinilmiştir. Bu gibi etkenler Arapçada çeşitli referans noktalarıyla akraba birlikteliği ifade eden kelimelerin çok olmasına sebep olmuştur.<sup>321</sup> Ekonomik anlamda ise Arapçada coğrafi etkenlerden dolayı ticaret toplumu karakteristiğini görmek mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de ilahi irade ilk muhataplarına ekonomik ıstılahlarla örnekler verilirken<sup>322</sup> tarımın yaygın olduğu bir toplumda indirilen İncil'deki benzetmeler ise tarımsal terimlerle yapılmıştır.<sup>323</sup> Arapçanın kültürel dini yapısını ise tek bir pencereden değerlendirmek son derece eksik bir yaklaşım olacaktır. Zira Arapça İslam'ın kutsal kitabının dili olması hasebiyle İslam öncesi ve sonrası hakkında genelleyici ifadeler kullanmak oldukça eksik olacaktır. Bu minvalde İslam öncesi dönemdeki Arapların genel politeist yapısı ve buna bağlı olarak put isimleri kültürlerinin korunmasında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>324</sup> Ayrıca put isimleri çoğu zaman mitolojik veya kozmogonik anlatılarla bağlantılı olduğundan kültürün dil vasıtasıyla taşınmasına ve bir takım mitsel terminolojinin oluşmasına sebep olabilmektedir. İslam sonrasındaki Arapça ise çok hızlı bir gelişme göstererek kültürel mirasını yoğun bir şekilde tedvin etme imkânı bulmuştur. Zira İslam sonrası Arapçası sadece Arapların konuştuğu bir dil değil dini İslam olan tüm milletlerin akın akın öğrenmeye çalıştıkları bir dil haline gelmiştir. Böylece Arapça Kur'an merkezli bir dile dönüşerek Kur'an'ın ilga ettiği bazı durumlara ait kavramları ortadan kaldırdığı gibi bazı kavramlar da yeni anlamlar kazanmıştır.<sup>325</sup>

Son olarak Arapçanın dil-kültür bağlantısında dilin paremiyolojik katmanı da kültürün taşınmasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hatta öyle ki paremiyolojik katman, sadece kültürün taşıyıcılığını yapmaz kültürün genel karakteristiği hakkında da oldukça önemli bilgiler verir. Zira meseller atalardan miras alınan ve onların yüzyıllar boyunca deneyim ve gözlemlerini barındıran ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, anonim mahiyetteki

---

<sup>321</sup> Bknz. Akrabalık ilişkileri ve Arapça, 102.

<sup>322</sup> (Kur'an-ı Kerim, Tevbe 9:129; Saff 61:14.)

<sup>323</sup> (Kur'an-ı Kerim, Fetih 48:29.)

<sup>324</sup> Soner Gündüzöz, "Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu", 22.

<sup>325</sup> Soner Gündüzöz, "Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu", 25-26.

özdeyişlerdir.<sup>326</sup> Buna göre Arapçadaki darbı meseller dil ve kültür arasındaki ilişkiyi açığa çıkartır niteliktedir. Ayrıca meseller, sadece kültürün değil İslam'ın temel kaynaklarının anlaşılmasında da önemli bir yer tutar. Nitekim İmam Şafî meseller hakkında bilgi sahibi olmayanın müçtehit olamayacağını belirttiği gibi rivayet edilen bir hadiste de Hz. Peygamber Kur'an'ın biri meseller olan beş farklı vecihle indirildiğini belirtmektedir.<sup>327</sup> Bu sebeptendir ki İslam literatüründe meseller ile ilgili müstakil çok sayıda kitap yazılmış ve geniş çaplı anlamlar tespit edilmiştir.<sup>328</sup> Mesellerin halkın tarihsel hafızası olarak hayat tecrübeleri ürünü olması hemen her konuda çok sayıda meselin var olmasını sağlamaktadır. Ancak genel anlamda literatürde bazı konuların diğerlerine nazaran daha fazla işlenmiş olması veya kitaplarda daha fazla yer verilmesi gibi sebepler dilin kültürel karakterini yansıtmaktadır. Bu açıdan Arapçada hamaset, fahr, şecaat, hikmet ve hica gibi konularda çok sayıda mesellerin olduğu söylenebilir. Zira bu temalar yukarıda söz edilen kabilecilik ile de yakından ilişkili kavramlar olarak dilin kültürel kimliğini göstermektedir.

### 2.2.2. Arap Dil-Düşünce Bağlantısı

Bir eylem türü olarak düşünmek sözlükteki anlamı ile zihni bir faaliyet olarak tasavvur etmek, tasarlamak veya canlandırmak anlamlarına gelirken düşünce zihninin herhangi bir şey hakkında düşündükten sonra elde ettiği fikir veya kavram anlamına gelmektedir.<sup>329</sup> Bu noktada düşüncenin ortaya çıkmasına aracılık eden dil ile yakından ilişkili olup, tarih boyunca bu ilişkinin mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Platon'a göre düşünce insanın kendisi ile yaptığı bir iç konuşma<sup>330</sup> olarak tanımlanmış ve böylece düşünce, dile tabi bir olgu olarak ortaya çıktığı varsayılmıştır.<sup>331</sup>

---

<sup>326</sup> İsmail Durmuş "Derbimesel", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/299.

<sup>327</sup> Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1985) 182, 1/64.

<sup>328</sup> Mufaddal ed-Dabbî, Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ, *Emsâlu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2003); Ebû Feyd Müerric b. Amr es-Sedûsî, *Kitabu'l-Emsâl*, (Beyrut 1983); Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Cemheretü'l-emssâl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts).

<sup>329</sup> TDK Türkçe sözlük "Düşünmek" maddesi.

<sup>330</sup> Platon, *Sofist*, Çev. Zeynep Ünal, (İstanbul, Kapra Yayıncılık, 2021), 101.

<sup>331</sup> L. Vygotsky, *Düşünce ve Dil*, Çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002), 18.

Buna karşı görüşlerde ortaya atılmış olsa da<sup>332</sup> genel olarak dil ve düşünce birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir ilişkiye sahiptir. Zira dil akıl yapısının ürünü iken akıl yapısı da dilin ürünüdür.<sup>333</sup> Ayrıca dil dünyayı kendi deneyimlerimiz ile anlamlandırarak hafızamızın egemenliği altına sokan temel bir araç ve anlatım yöntemidir. Bu yönüyle hayatın hem öznesi hem de nesnesidir.<sup>334</sup> Böylece dilin deneyim, tasavvur, dünya algısı ve hafıza gibi anlamları gerek bireysel gerekse de toplumsal açıdan karakteristik bir anlam kazanmaktadır. Buna göre bir insanın dildeki kelimeleri kullanım biçim, kullanma sıklığı veya tercihleri kişi hakkında genel ve öznel bir kanaatin oluşmasına sebep olabilmektedir. Ancak dil ve düşünce arasındaki bu ilişkinin bir kavim özelinde değerlendirilmesi farklı sonuçlar ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Herhangi bir kavmin kendi dilinde kullandığı bazı kelimelerden yola çıkarak düşünce yapıları hakkında genel bir kanaate varmaya çalışmak oldukça iddialı bir tutumdur.<sup>335</sup> Ancak metodolojik olarak bir takım fiil ve isimlendirmelerden yola çıkarak herhangi bir dilin sözcük üretiminde kullandığı referansların tespiti yapılabilir. Zira diller dünyayı ya da gerçeği olduğu gibi yansıtmazlar. Bilakis dış dünyadaki şeylerin değil zihin süzgecinden geçmiş halini yansıtmaktadırlar. Bu da kavmin düşünme yapısı ile kelime üretimi arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece her dilin ötekinden temayüz ettiği bir anlatım biçim veya yolu olduğu söylenebilir.<sup>336</sup> Nitekim dil-kültür ilişkisi bahsinde de belirtildiği gibi Alman düşünür Wilhelm von Humboldt her dilin milli bir varlık olduğunu ve ses, sözcük ve anlamlandırma gibi özellikleriyle diğerlerinden temayüz ettiğini dile getirmektedir.<sup>337</sup> Bu duruma basit bir örnek verecek olursak dış dünyada gerçekliği bulunan yumurtayı duyu organı olan gözleriyle hepsi aynı görmektedir. Ancak yumurtanın isimlendirilmesinde Arapçada rengi, Türkçede ve İngilizcede ise şekli (yumru, egg) üzerinden bir isimlendirme

---

<sup>332</sup> Fikri Gül, Birol Soysal, Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine, *SBArd*, Mart 2009, Sayı 13, 72-74.

<sup>333</sup> Soner Gündüzöz, *Araplar nasıl düşünür*, 599.

<sup>334</sup> Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, (İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2001) 13.

<sup>335</sup> Soner Gündüzöz, *Araplar nasıl düşünür*, 599.

<sup>336</sup> Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, 72.

<sup>337</sup> Topkaya, R. (2016). Dilin Aynasında Kültür: Humboldt Felsefesinde Dil – Kültür İlişkisi. *ViraVerita E-Dergi*, -(4), 59-71.

yapılmaktadır. Bir başka örnek de Türkçedeki yıldız kelimesi eski Türkçede ışık veya kandil anlamına gelen Yula kelimesinden türemişken, Arapçada yıldız anlamına gelen necm kelimesi ot veya çimenlik kök anlamından türetilmiştir.<sup>338</sup> Nitekim necm kelimesini çimen anlamından yıldızlara verilmesi Arap muhayyilesinin gökyüzünü çobanı, köpeği, avcısı ve mecrası (samanyolu) gibi unsurları olan büyük bir bahçeye benzetmektedir.<sup>339</sup> Veya yine aynı minvalde Türkçe ve Arapça arasındaki bir başka örnek için ay ve güneş hareketlerinin dildeki ifadeleri örnek gösterilebilir. Türkçede güneş canlı bir varlık gibi her gün doğar ancak ölmez. Şöyle ki güneşin tan yerinden görünüp yükselmeye başlaması doğum ile ilişkilendirilirken bu durumun zıttı ölüm ile değil batım ile ifade edilir. Buna göre doğan güneş ölmez ufukta suda veya çamurda battığı gibi batmaktadır. Ayrıca Türkçede güneşin bu hareketlerine verilen isimlendirmeler aynı şekilde ay için de kullanılmaktadır. Arapçada ise güneş her gün doğmak yerine ışıldamaktadır شرفت الشمس. Buna karşılık da ışıltısı batmamakta kaybolmaktadır (غياب). Böylece Türkçede doğan güneş Arapçada ışıldamakta, batan güneş ile kaybolmaktadır. Ay hareketleri ise Arapçada farklı olarak hemen her gününe özel isim verilmekte olduğu görülmektedir. Sadece güneş hareketleri açısından değerlendirecek olursa Arapçada güneş doğmazken ay, kelimenin tam anlamıyla çocuk gibi doğmaktadır (تولد الهلال). Bu örnekte hilalin çıkması, çocuğun doğumu için kullanılan aynı fiil ile isimlendirilmişti (ولادة). Hilalin görüldüğü ilk günden sonra her gün büyüyen ay, tekrar doğamaz sadece görülür (روية) veya ortaya çıkar (ظهور). Kavmin evren tasavvuru, mitolojik düşünce ve tarihsel etkileşimlerin de etkisinden söz edilebilecek bu örneği coğrafya özelinde de incelemek mümkündür. İndirgemeci bir yaklaşımdan imtina ederek Arap aklının kendisinden genellikle kaçtığı güneşten,<sup>340</sup> çok rahatlıkla gözlemlediği ayı daha çok önemsemişti düşünülebilir. Zira Arap halkı öteden beri güneş merkezli takvimi değil ay esaslı takvim kullanmıştır. Ayrıca günümüzde de birçok dilde kullanılan yıldız ve

---

<sup>338</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 6/154.

<sup>339</sup> Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *el-Ezmine ve'l-emkine* (Beyrut: Daru'l-kütubi'l-İlmiyye 1997) 1/549.

<sup>340</sup> Öğle vaktinde kaylule yapmak, yaz günlerinde gündüz hayatın durma noktasına gelmesi gibi durumlar örnek gösterilebilir.

gezegen isimlerinin Arapça kökenli olması ve Arap mitolojisi ile ilgili olması Arap aklının gece gökyüzü ile olan ilgisinin açık bir tezahürüdür.

Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi birtakım kelimelerden ziyade Arapçanın dilbilimsel açıdan karakteristiğini sıralamak da mümkündür. Konuyla ilgili olarak Türkçe olarak yayınlanmış olan Soner Gündüzöz'e ait olan "*Araplar Nasıl Düşünür Arap Dil Mantiğının Temel Dinamiklerini İlişkin Bazı Mülahazalar*" adlı makalesi bu konuda önemli bir kaynaklığı teşkil etmektedir. Burada ilgili makaledeki birtakım tespitleri sıralamak konu bütünlüğü açısından yeterli olacaktır.

1. Arapçada hâkim olan somut düşünme tarzı. Arapçada var olan soyut kavramlarını tamamına yakını esasında somut kavramlardan türetilmektedir. Örneğin devenin midesini yemle doldurması anlamına gelen mecd kelimesi şan şöhet anlamına gelirken sütünün az olmasına anlamına elen efn kelimesinden de akıl kıtlığı örnek gösterilmiştir.

2. İnsan ve hayvan bedeni ile tabiat arasında güçlü bir ilişki vardır. Arapçada su pınarları için göz denirken birçok hayvan ismi ile uzvu yıldız ismi olarak kullanılmaktadır. Ayrıca özellikle kendi coğrafyasında yaşayan deve, doğan ve kurt gibi hayvanlar hakkında çok sayıda mesel ve mitolojik hikayelerin varlığı da bu konuda karakteristik bir anlam kazandırmaktadır.

3. Arapça sözcük türetim cennetidir. Bu konuda bir kelimedenden 40 farklı kelime türetme şekli olduğu bilinmektedir.<sup>341</sup> Genel olarak dilin büklümlü yapısı ile de ilgili olan bu özellik eşyalar arasında daha kolay bağlantı yakalama gibi bir düşünme melekesini de etkilemektedir.

4. Ebb ve Ümm gibi betimlemeler ile sahiplik bildirme durumu. Arapçada baba ve anne anlamlarına gelen ebb ve ümm kelimeleri ile canlı cansız birçok eşya isimlendirilebilmektedir. Örneğin Ebu Hureyre kediciğin babası olarak tercüme edilebilirken Arapçada kastedilen anlam kedi sahibi – kedili Adam'dır.

5. Eşyanın cinsiyete sahip olması. Arapça da diğer bazı dillerde olduğu gibi eşyanın cinsiyeti vardır. Bu özelliğin olmadığı dillere yapılan

---

<sup>341</sup> Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 10.

tercümelerde kaynak dilde zihinde canlandırılan birçok anlamın hedef dilde kaybolmasına sebep olmaktadır.

6. Belirlilik takısı ve asıl olanın belirsizlik hali oluşu. Arapçada kelimelerde asıl olan onların nekra (belirsiz) olmasıdır. Belirli olanlar için elif lam takısı getirilmesi gerekmektedir. Ayrıca Arapçada ataerkil bir toplum yapısının da tezahürü görülebilecek asıl olanın müzekkerlik oluşu da dil-düşünce ilişkisine örnek gösterilebilir.

7. Arapçadaki isim cümlelerinde yer alan özne ve yüklem arasında cinsiyet ve nicelik uyumu vardır. Ayrıca her koşulda sıfat mevsufuna, hal zilhaline uymaktadır.

8. Arapça da mecaz ve teşbih unsurları üzerine kurulmuştur. Edebiyat ile günlük dilde Arapçada çok sayıda teşbih ve mecaza dayalı kelimelerin varlığı görülür.

Yukarıda sayılan bu özellikler Arapçanın kavim dili ve düşüncesi ile olan birtakım özellikleri göstermektedir. Eşyanın cinsiyeti, somut anlam referanslı soyut kavramalar, asıl olanın müzekkerlik olması ve çokça mecaz ile teşbihe yer verilmiş olması dilin düşünsel anlamdaki karakteristik yapısının göstergesidir. Ayrıca aşağıda Arapçanın coğrafya ile olan ilişkisi bağlamında mekânsal unsurların kavmin düşünce yapısını nasıl etkilediği ve buna bağlı olarak nasıl kelime ürettiği de müstakil başlıklar altında değerlendirilecektir.

### 2.2.3. Arap Dil-Coğrafya Bağlantısı

Dil-coğrafya ilişkisi esasında insan-mekân ilişkisinin bir tezahürüdür. Mekân ise bir toplam varoluşsal koşul durumu olarak insana yansıyor, tüm kişilik ve karakterini her açıdan biçimlendiren bir niteliğe sahiptir.<sup>342</sup> Bu açıdan toplum ve bireyler yaşadıkları coğrafyanın belirleyici karakteristik özelliklerini üstlerinde taşırlar.<sup>343</sup> Böylece mekânın veya başka bir deyişle coğrafyanın insanın sosyal, kültürel, ekonomik ve düşünsel hayatı üzerinde oldukça etkili bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kadim felsefe geleneğinde filozofların öncelikle doğa ve yaşamın ana maddesi olan “Arkhe”yi aramaya

---

<sup>342</sup> İsmail İşcen, “Mekân”, İnsan, Edebiyat, *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 1, (2018): 71.

<sup>343</sup> Emine Ülkü Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 30.

çalışmaları insan-mekân ilişkisinin en çarpıcı örneğidir. Zira mekânda ortaya çıkan insan, ancak mekânda var olabilir, mekânda kültürünü, medeniyetini, gelişimini ortaya koyabilir ve yine mekânda varlığı ortadan kalkar.<sup>344</sup> İnsan coğrafya ilişkisi bu bağlamda antik Yunan felsefesinde Herodot ve Aristoteles gibi düşünürlerden İslam medeniyetinde İbn-i Haldun'a kadar sayısız düşünürün ilgisini çekmiştir. Bununla alakalı Herodot kültürlerin tanımını yaparken toplumların içinde yaşadıkları doğa şartları üzerinden değerlendirme yapmaktadır.<sup>345</sup> Aristoteles ise insan-mekân ilişkisini iklimler üzerinden değerlendirerek ikliminin kişilik ve karakter oluşumu üzerindeki etkisinden söz etmektedir.<sup>346</sup> İslam medeniyetinde de insan-mekân ilişkisini en çarpıcı şekilde inceleyen kişi şüphesiz İbn-i Haldun'dur (ö. 808/1406). Umran dediği medeniyet tasavvurunda insanları, yaşadıkları coğrafyanın özelliklerine göre tasnif etmektedir. İbn-i Haldun meşhur eseri olan *el-İber*'in mukaddimesinde insan-mekân ilişkisini deniz, kara, çöl ve ormanlıklar gibi fiziki unsurlar ile iklim gibi hava şartlarıyla değerlendirmektedir.<sup>347</sup> En nihayetinde insanın yaşadığı mekânın/coğrafyanın şartlarından doğrudan etkilenmekte ve hayatını ona göre tasarlamaktadır denilebilir.

Yukarıda geçtiği üzere insanın yaşadığı coğrafyanın şartlarından doğrudan etkilenmesi hiç şüphesiz dil ve söz varlığında da kendini göstermektedir. Söz konusu olan bu dil-coğrafya ilişkisini Arap dili özelinde inceleyecek olursak genel olarak Arap toplumunun yaşadığı sıcak iklim özelliğinin sözvarlığı, deyim ve metaforların oluşumunu derinden etkilediği görülecektir. Bununla alakalı Arap coğrafyasına nazaran daha serin ve soğuk bir coğrafyada yaşayan Türk halkı ve Türkçe ile bir mukayese yapacak olursak deyim ve atasözlerinin coğrafi şartlara göre ne denli farklılaştığını görmek mümkün olabilmektedir. Örneğin iyi bir haber veren birisine Türkçe olarak “-Bu haber ile içimi ısıttın” ifadesini kullanabiliriz. Ancak aynı durum için bu ifade “أثلجت قلبي *kalbimi serinlettin*” şeklinde ifade edilir. Zira Türklerin yaşadığı coğrafyada ısı, çoğunlukla ihtiyaç

---

<sup>344</sup> Elife Kılıç, Eskiçağ Yunan Felsefesi ve İbn Haldun'da Coğrafya ve İnsan İlişkisinin İncelenmesi, *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, 6/3, (2023): 338.

<sup>345</sup> Kojin Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 65.

<sup>346</sup> Aristoteles; *Politika*, Çev. Mete Tuncay. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 207.

<sup>347</sup> İbn-i Haldun, *Târihu İbni Haldûn el-İber*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981) 1/149-192.

duyulan bir durum iken Arap coğrafyasında durum farklı olarak daha çok serinliğe ihtiyaç duyulmaktadır. Yine başka bir örnek de Türkçedeki “denize düşen yılan (yosuna) sarılır” deyimidir. Bu deyim Arapçada “الغريق يتعلق بحبال الهواء” şeklinde ifade edilir ki harfi tercümesi *batan kişi hava halatlarına (dahi) tutunur*. Görüldüğü gibi Türkçe ifadede yer alan denize düşmek yalnızca suda batmak anlamına hasredilirken Arapça ifadede herhangi bir tahsis yapılmadan sadece batma eylemi ifade edilmiştir. Buna sebep Arap coğrafyasında kişi genellikle kum bataklıkları, su kuyuları veya derin çukur arazilerde batabilme potansiyelinin olmasıdır. Bu duruma kurtarıcı olarak kullanılan unsur Türkçede tehlikesine rağmen yılan ya da kayganlığına rağmen yosun olarak düşünülmüşken, Arapçada tek unsur halat olarak tasarlanmıştır. Nihayetinde deyim Arapça ifadesinde anlatılmak istenen anlam batan kişiyi can havlinden dolayı havadan hayali halatlara dahi tutunmaya çalışır olmasıdır. Böylece görüldüğü gibi aynı anlam iki farklı coğrafya ve kavimde, farklı şekillerde tasavvur edilmiştir.

Arapçanın söz varlığında dil-coğrafya ilişkisi bağlamında örnek verilebilecek çok sayıda kelime vardır. Söz konusu olan bu kelimeler genellikle badiye yaşantısında hayati önem taşıyan gölge, hurma, deve, yol gibi kavramlar hakkındadır. Ancak bu kelimeleri aşağıda “Arapçanın söz varlığında badiyenin izleri” başlığı altında zikredileceğinden burada sadece bir takım kelime iştikaklarından söz etmekle yetineceğiz.

Arapça, yaşadığı tabiat ile bütünleşmiş bir dildir. Buna en güzel örnek de bilinen en eski Arapça sözlüklerdir. Arap sözlük çalışmaları tarihine baktığımız zaman öncelikle Kur’an’ı doğru anlama çabasının bir neticesi olarak *Garibu’l-Kurân*<sup>348</sup> gibi Kur’an merkezli çalışmalar olduğu görülür. Bunun akabindeki çalışmalar da *Kitâbü’l-Hayl*<sup>349</sup>,

---

<sup>348</sup> Kur’an-ı Kerîm’deki garîb lafızların tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

<sup>349</sup> Atların nesep ve asaletlerini konu alan eserler erken tedvin dönemine rastlamaktadır. Bu konu hakkında birçok alim aynı adı taşıyan eserler kaleme almışlardır. Bkz. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Kitâbü’l-Hayl*, thk. Hilâl Nâci, (Bağdad: el-Mevrid, 1983); Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *Ensâbü’l-hayl fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm ve ahbârühâ*, thk. Hâtim Salih Dâmin, (Dimaşk: Dâru’l-Beşâir, 2003); Câhiz, *Kitabu’l-Hayevân*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003).

*Kitâbü’ş-Şecer ve’n-nebât*,<sup>350</sup> *Kitâbü’l-İbil*<sup>351</sup> gibi insan-doğa ilişkisini ortaya koyan risaleler olmuştur. Görüldüğü gibi dil ve anlamı muhafaza etme gerekçesi ile ortaya çıkan ilk eserlerde insan-doğa ilişkisinin en bariz örneği olarak yakın çevresel etkenler etkili olmuştur. Nitekim Araplar yaşadıkları çevre ile güçlü bir ilişki içerisinde olup etraflarındaki doğal koşullara göre hayatlarını düzenleyerek tam bir uyum sağlamışlardır. Zira genel olarak ılıman iklimde yaşayan insanlar üzerinde daha az bir etkiye sahip iken<sup>352</sup> aşırı sıcak veya soğuk iklimlerde yaşayan insanlar doğanın bir parçası gibi ona boyun eğerek edilgen bir şekilde yaşamlarını sürdürürler. Başka bir deyişle sıcak ve soğuk iklimlerde yaşayan insanlar iklimden daha fazla etkilenerek doğa karşısında ılıman iklimde yaşayan insanların aksine pasif bir halde bulunurlar.<sup>353</sup> Buna göre Araplar çöl ve sert karasal iklimlerin hâkim olduğu yerde yaşamlarını sürdürdüklerinden yaşadıkları coğrafyayı değiştirmeye çalışmadan onunla uyum içerisinde yaşamaya çalışmışlardır. Bunun neticesinde de Arap söz varlığında özellikle deve, doğan, aslan gibi hayvanların çok sayıda isimlendirmelerinin olduğunu görmekteyiz. Ancak bunlar arasında Arap kültür ve tarihinde en önemli unsur kuşkusuz deve olmuştur. Öyle ki kadim Arap tarihinde devenin kutsala varan bir değere sahip olduğunu görürüz.<sup>354</sup> Arapçada deve isim ve sıfatları ile alakalı müstakil risaleler yazılmış ve deve hakkındaki bu isimler bir kitabı dolduracak kadar çoktur.<sup>355</sup> Arapçadaki devenin yer ve önemini belirten bir diğer nokta da meseller ve şiirlerdir. İçinde devenin geçtiği çok sayıda mesel olmakla birlikte neredeyse hakkından bahsedilmeyen kasidenin olmadığını söyleyebiliriz. Bu konuda Tarafe b. Abd’ın 110 beyitlik muallakasını çok az kısmı hariç çoğu devesi hakkındadır.<sup>356</sup> Devenin Arap dili ve edebiyatında bu denli bir yer

---

<sup>350</sup> Basra dil mektebine mensup Arap edebiyatı, dil ve lügat âlimi Ahmed b. Hâtim el-Bâhili’ye nisbet edilen bu müstakil eser farklı alimler tarafından da kitaplarında müstakil bablar şeklinde işlenmiştir. Bkz. Mehmet Talu, “Bâhili, Ahmed b. Hâtim”, *DİA*, (İstanbul: TDV yayınları, 1991) 4/484.

<sup>351</sup> el-Asmaî, *Kitabu’l-İbil*, thk. Hâtim Salih Dâmin, (Dimaşk: Dâru’l-Beşâir, 2003).

<sup>352</sup> Montesquieu, *Kanunların ruhu üzerine*. Çev. F. Baldaş. (Ankara: MEB Yayınları, 1963), 420.

<sup>353</sup> Montesquieu, *Kanunların ruhu üzerine*, 415.

<sup>354</sup> Mahmud Şihâb el-Kanû, “Mekânetu’l-İbili ‘inde’l-‘Arab Kable’l-İslâm”, *Mecelletu’t-Terbiye ve’l-‘İlm*, 20, 3, 2013: 117-120.

<sup>355</sup> Bkz. Ahmed es-Sarkâvî, *Mu‘cemü’l-me‘âcim*, Beyrut: Darul’l-gariybu’l-İslâmî, 1987: 104-106; Asmaî’nin *Kitâbü’l-İbil*’i (67-157)

<sup>356</sup> Tarafe b. Abd, *Divân Tarafe b. Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsuriddîn, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, 2002) 4-81.

işgal etmesi hiç de abartılı değildir. Kıtalar arası uzun ticaret yollarında kullanılıyor olması, sıcak iklimlere dayanıklı olması, et ve süt, deri ve tüyleri çeşitli alanlara kaynaklık teşkil etmesi Arapların dünyaya açılan kapılarında anahtar rolü kazandırmıştır.<sup>357</sup> Devenin sahip olduğu bu değeri nitelemek için ona çöl gemisi lakabı takılmıştır. Bu teşbih ile deve denizdeki gemi gibi binicileri nazarında kendisi olmadan hayatın mümkün olmadığı bir anlam kazanmaktadır. Ayrıca devenin yeryüzünde gemiye benzetilmesine karşın gökyüzündeki su yüklü bulutlara da deve anlamına gelen “الإبل” kelimesini kullanmışlardır.<sup>358</sup> Bu teşbihler ile deve Arap aklında uçsuz bucaksız mavi denizlerdeki gemi ile yine erişilmesinin muhal düşündükleri mavi gökyüzünde süzülen bulutlara benzetilerek yerde ve gökte hayat ile özdeş bir anlam kazanmaktadır.

Arap muhayyilesinde devenin hayatla eşdeğer konumu Arapçanın söz varlığında da kendini göstermektedir. Arapçada yer alan birçok isim ve fiillerde deve davranışlarının referans olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Arapçada devenin yürüme şekline, yürüme hızına, doğum yaptığı yavruların cinsiyetlerine, sıralamalarına, yaşına, rengine, gücüne, sağlığına, hastalığına, sütüne ve daha nice farklı vasıflarına göre farklı isimlendirmeler mevcuttur.<sup>359</sup> Deveyi tarif eden isimlerin bu denli fazlalığı kuşkusuz ki Arap’ın dünyasında sahip olduğu eşsiz önemden kaynaklanmaktadır.<sup>360</sup> Arap kültür, sanat ve edebiyatında sık tekrar edilen sözcükler ile en çok işlenen konular üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa devenin söz varlığındaki etkisini kolaylıkla görmek mümkündür. Örneğin şiir ve edebiyatın temel konularından olan sevgi anlamındaki حُب kelimesinin semantik analizinde esasında deve için kullanılan bir ifade olduğu görülür.

---

<sup>357</sup> Muhammed Emin Âsım, Benî ‘Âmir, “Eseru’l-İbil fî Tevcîhi’l-Hıtabi’n-Nakdi’l-‘Arabî”, *Mecelletu’l-Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-İctimâ’iyye*, 3/2, (2016): 443.

<sup>358</sup> Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî garîbi’l-Kur’ân*, Thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru’l-kalem, 1992) 60; el-Fîrûzâbâdî *el-Kâmûsu’l-muhît*, Thk Muhammed Na‘îm (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2005), 959.

<sup>359</sup> Bkz. Asma‘î, *Kitabu’l-İbil*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, (Dabî: Daru’l-Beşâir, ts) 43-163.

<sup>360</sup> John, C – Condon, *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası, Anlambilim ve İletişim*, Çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 57.

Arapçada “احب البعير” şeklindeki ifade ile devenin hastalanıp iyileşinceye veya ölünceye kadar çöküp kalkmaması kastedilirdi.<sup>361</sup> Bununla alakalı şu beyit delil gösterilmektedir;

حلت عليه بالقفيل ضربا      ضرب بعير السوء اذ احب<sup>362</sup>  
*Yerinden kalkamayan kötü durumdaki bir deveye vurduğum gibi, ona kuru bir dal -  
ile vurdum*

Yukarıdaki beyitte de görüldüğü gibi devenin yerinden kalkamaması veya başka bir deyişle yere bağlı/bağımlı olması حب fiilinden türetilen احب sözcüğüyle belirtilmiştir. Arapçada sevgi olarak tercüme edilebilecek حب fiilinden حبيب (sevgili), استحباب (dostluk kurmak) Hibb küpe, محب /Muhibb (Çökmüş yorgun deve, seven kişi) anlamlarına gelen kelimeler türetilmiştir.<sup>363</sup> Kelimenin semantik açıdan değerlendirmesinde yukarıda zikredilen kelime anlamları arasındaki ortak noktanın bir yerde sabit kalmak/bağılı-bağımlı olmak olduğu görülmektedir. Nitekim sevgiyi de insanın kalbine ondan ayrılana kadar ya da ölene kadar geçip çıkmayan bir şey olarak tanımlamak mümkündür. Bir başka çarpıcı örnek de günümüzde külçe altın veya gümüş için kullanılan<sup>364</sup> klasik kaynaklarda ise işlenmemiş maden anlamına gelen التنبر kelimesidir.<sup>365</sup> Kelime tekil formunda daha çok işlenmemiş madenler anlamında kullanırken çoğul formu olan تبراء şeklinde telaffuz edilince rengi güzel olan deve anlamına gelmektedir.<sup>366</sup> Böylece maddi değeri yüksek olan güzel renkli develer yine maddi değeri yüksek olan külçe gümüş ve altına benzetilmiştir. Devenin maddi değerine işaret eden bu örnekte Arap dilsel düşüncesinde develerin külçe altın ve gümüş değerinde karşılık bulduğu açıkça görülmektedir. Hatta öyle ki deve Arap coğrafya ve yaşantısındaki merkezi konumuyla altın ve gümüşten daha önemli bir değere sahiptir. Böylece Arap dil muhayyilesinde yer alan sevgi kelimesinin kökenlerinde olduğu

<sup>361</sup> İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, (Beyrut: Daru'l-'ilmi li'l-Melâyîn, 1987) 1/64; İbnü'l-Kattâ', Ebü'l-Kâsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkillî, *Kitabu'l-Ef'al*, (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 1983), 1/243

<sup>362</sup> Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 117.

<sup>363</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/289-293.

<sup>364</sup> Ahmet Muhtar Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, 1/281.

<sup>365</sup> el-Muttarrizî, Ebu'l-Feth Nâsiruddîn, *el-Mugarrab fi Tertîbi'l-Mu'arrab*, Thk. Mahmûd Fâhûrî, (Haleb: Mektebetu Usâme b. Zeyd, 1979), 58.

<sup>366</sup> İbn Mâlik el-Endelusî, *el-İ'lâm bi teslîsi'l-kelem*, (Dimaşk: Mektebetu Zâhiriyye, ts), 1/81.

gibi estetik ve ekonomik bir değer taşıyan renk ve güzellik gibi anlamlarda da devenin varlığını görebilmekteyiz. Devenin duygu ve estetik ifade eden kelimelere semantik anlamda kaynaklık etmesinin yanında mekân ifade eden çok sayıda kelimelere de kaynaklık etmektedir. Örneğin Türkçede şehir ve kasabaların belirli sayıda nüfusu olan bölümleri<sup>367</sup> anlamına gelen mahalle kelimesinin semantik analizinde yine devenin olduğunu görürüz. Kelime, Arapçada ipleri çözmek anlamına gelen “حلّ” fiilinin ismi mekân formu olarak “محلّة” şeklinde telaffuz edilmektedir. Arapça sözlüklerde ise kayalık yer, bir arada olan evler,<sup>368</sup> bir mekâna yerleşmek/ikamet etmek<sup>369</sup> gibi anlamalara delalet etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de de yukarıda ilk olarak ifade ettiğimiz ip/düğüm çözmek anlamında “اخْلَعْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي” “Dilindeki düğümü çöz.”<sup>370</sup> şeklinde zikredilmektedir. Kelimenin esas manasını oluşturan çözmek fiili, kadim Arap yaşantısında bir yere yerleşileceğine karar verildiği zaman ilk iş olarak develerin yüklerinin çözülmesi işleminden hal-mahal ilişkisiyle yerleşim yeri anlamına evrilmiştir.<sup>371</sup>

Görüldüğü gibi devenin dil-coğrafya ilişkisi bağlamında Arapça söz varlığında oldukça büyük bir etkisi vardır. Ancak elbette ki deve bu minvaldeki tek örnek değildir. Nitekim dil-coğrafya ilişkisinin çok daha fazla tezahürleri vardır. Zira insan yaşamında çevre veya başka bir deyişle mekân birçok etkenin şekillenmesinde kurucu bir öneme sahiptir. Özellikle yaşanılan coğrafyadaki fiziki unsurlar, dil gelişimi ile kelime üretimine doğrudan etki etmektedir. Zira insan, gördüğü, dokunduğu, deneyimlediği veya başka bir şekilde doğada maruz kaldığı her durumu tanımlamak, isimlendirmek ister. Bu açıdan Arapça için de kavim olarak kendi coğrafyalarında doğada bizzat maruz kaldıkları kendilerine has durumlar ile bu minvalde deneyimledikleri her tecrübe Arapçanın söz varlığı ile iştikakına doğrudan etki etmektedir. Böylece Arapçanın doğal coğrafi sınırları içerisinde hâkim olan çöl iklimine bağlı olarak biyolojik çeşitliliğin dört mevsimin belirgin

---

<sup>367</sup> TDK Türkçe Sözlük “Mahalle” maddesi.

<sup>368</sup> Ahmed b. Şu‘ayb en-Nesâî, *es-Sunenu l-Kubrâ*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2001), 5/101.

<sup>369</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu l-‘arûs*, c.27, 318.

<sup>370</sup> (Kur’an-ı Kerim, Tâhâ, 20/37.)

<sup>371</sup> el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî, *el-Misbâhu l-munîr*, Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, (Kahire: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1997) 2/27.

yaşandığı orta kuşak, ekvatorial veya ılıman okyanusal iklimlerdeki bölgelere nazaran daha az olduğunu görürüz. Özellikle de iklimin daha sert yaşandığı bölgelerde sınırlı veya yetersiz doğal kaynaklar sınırsız insan ihtiyacına yetememesine sebep olmaktadır. Böylece insan, doğal olarak maddi ve manevi anlamda yaşamını idame ettirecek kaynak arayışına gitmektedir. Bu durum yeme, içme ve barınma gibi fiziksel insan ihtiyaçları için olduğu kadar düş, sanat ve edebiyat gibi ruhsal ihtiyaçlar için de geçerlidir. Söz konusu olan bu durum dilsel açıdan da aynı süreçten geçmektedir. Arapçada bunun en güzel örnekliğini görmemiz mümkündür. Zira Arap muhayyilesi, coğrafyasındaki çetin hayat şartları ile sınırlı olanaklar karşısında üstün bir hayal gücü sergileyerek eşya ve olgular arasında bağlantı yakalayarak dünyasını tanımlamaya çalışmıştır.<sup>372</sup> Ayrıca burada özellikle ifade edilmesi gereken bir durum var ki o da Arap muhayyilesinin realist tutumundan ödün vermemesidir. Arap muhayyilesinin diğer toplumlardan temayüz ettiği en önemli nokta burasıdır. İslam ve Arap tarihi çalışmalarında önemli bir isim olan Ahmet Emin de (1886-1954) *Fecru'l-İslâm* adlı eserinde İbni Haldun'un Araplar hakkındaki görüşü ile İngiliz oryantalist De Lacy O'Leary'in (1872-1957) görüşlerini değerlendirerek Arapların, mahza maddi düşünen bir millet olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>373</sup> Arapların maddi hayata bağlılıkları ile yurtlarının coğrafi ve iklimsel koşulları Arapçada soyut kavramların somut bağlantılardan üretilmesine sebep olmuştur. Esasında bu durum benzer coğrafyada yaşayan tüm Sami ırkların dillerinde de mevcuttur.<sup>374</sup> Örneğin soyut bir kavram olarak akıl, Arapçada bağlama, tutma anlamalarına gelen<sup>375</sup> عَقْل a-k-l fiilinden türetilmiştir. Esasında deveyi veya başka bir hayvanı alıkoymak veya engellemek amacıyla bağlamak anlamında kullanılan bu kelime daha sonra olgular arasında bağ yakalamak, doğruya yönelmek anlamında semantik bir değişim yaşamıştır.<sup>376</sup> Akıl konusunda dikkat çekici bir diğer örnek de sözlükte doymak anlamına gelen الشَّبْع kelimesidir.<sup>377</sup> Ayrıca sık dokunmuş kumaş ile

---

<sup>372</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 73.

<sup>373</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, 67-72.

<sup>374</sup> Soner Gündüzöz, *Araplar nasıl Düşünür*, 600.

<sup>375</sup> İbn Fâris, *Makâyisi 'l-Luğa*, 4/72.

<sup>376</sup> İbn Fâris, *Makâyisi 'l-Luğa*, 4/ 69-75.

<sup>377</sup> İbn Fâris, *Makâyisi 'l-Luğa*, 3/241.

olgunlaşmış akıl için de aynı mastardan üretilen شَبِيع kelimesi kullanılır.<sup>378</sup> Burada karnın yemekle doyması ile kumaşın sıkı ip dokuması ile doymun olması arasındaki ilişki açıktır. Akıl konusundaki benzerlik de Arap aklının eşyaya isim vermesindeki diğer referans noktaları ile benzerlik göstermektedir. Burada temel insan ihtiyaçlarından olan insanın karnının doyması akli doymunluğa benzetilmektedir. Söz konusu kelimenin Türkçede karşılığı olan olgun kelimesinin etimolojik kökenine baktığımız zaman ol fiilinden türetilerek yetişkinlik, olmuşluk anlamından hareket edildiğini görmekteyiz.<sup>379</sup> Bu öncüllere göre Türkçenin akliyesi, durumu olgusal düzeyde isimlendirmesine karşın Arap akliyesi maddi bir süreç olarak isimlendirmiş olduğu görülmektedir. Nitekim her iki kavmin insan-tabiat ve çevre ile olan tarihsel süreçteki ilişkileri aynı değildir. Ayrıca şan ve şeref anlamına gelen مجد mecd kelimesi de esasında hayvanın midesini yemekle doldurması anlamından insanın şan ve keremle dolu olması anlamına evrilmiştir.<sup>380</sup> Görüldüğü gibi burada da soyut bir kavram, kendisine benzetilen somut ve sıradan bir eylem ile isimlendirilmiştir. Böylece Arapçanın karakteristik özelliği olan doğallık, açıklık ve gerçekçilik gibi olguların konuşucularının yaşadığı coğrafi şartlarına göre şekillendiği daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Arapçadaki coğrafya/mekân bağlantısının söz varlığına olan etkisini gösterecek başka bir örnek de hayal “خيال” kelimesidir. Sözlükte at,<sup>381</sup> çalım ve caka satmak, gösteriş yapmak,<sup>382</sup> korkuluk ve havanın yağmur yağacakmış gibi bulutlanıp kararması anlamlarına gelmektedir.<sup>383</sup> Atın “الخيال” şeklinde isimlendirilmesi, görünüşündeki ihtişam ve gösterişli yürüyüşü sebebiyledir.<sup>384</sup> Kelimenin ifade ettiği anlamların ortak bağlantısı için görüntü ile gerçeklik arasındaki farklılık olduğu söylenebilir. Nitekim Arapçada yağmur yüklü bulutlar ile yağmur yağdırmayan bulutlar farklı kelimelerle ifade edilirler ki yağmur yağdırmayan yoğun bulutlar الخيل ile ifade

---

<sup>378</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 21/ 248-249.

<sup>379</sup> Sevan Nişenyan, *Nişenyan Sözlük- Çağdaş Türkçenin Etimolojisi-*, ol maddesi. (Ankara: Liberus, 2022)

<sup>380</sup> Ali Abdulvahid Vâfi, *İlmi'l-Luğa*, (Kahire: Nahdatu Mısır li't-tebaa' ve'n-Neşri, 1.b, ty.): 317.

<sup>381</sup> Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 4/306

<sup>382</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/621.

<sup>383</sup> İbn-i Fâris, *Makâyisi'l-Luğa*, 2/235

<sup>384</sup> İbn-i Fâris, *Mucmelu'luğa li'ibni Fâris*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986), 309.

edilmektedir.<sup>385</sup> Görüldüğü gibi Arapçanın tabiat tasavvuru ayrıntılar ile dolu olup hayal gibi insan hayatında önemli bir yeri olan kavramı doğadan veya başka bir deyişle gerçek yaşantıdan ayırmamaktadır. Arap aklındaki hayal tıpkı ve toplanıp yağmur yağdırmayan bulutlar gibi olumsuz bir anlam ifade eder. Böylece hayal, Arap düşüncesinde ideal olanın ya da olması gerekenin tasarlandığı bir etkinlikten çok, olumsuz manada aldatıcı bir anlam çağrıştırmaktadır. Nitekim badiye yaşantısında gerçeklikten uzaklaşmak hayati bir tehlikedir. Bu nedenle Arap düşüncesinde kurgusal bir dünya görüşü ölümle sonuçlanabileceğinden kısa, kolay ve pragmatik bir görüş daha fazla tercih edilmektedir. Buna karşın antik Yunan dünyasında hayal ilahi boyutu olan bir etkinlik olarak kabul edilmekteydi.<sup>386</sup> Onlara göre var olanlar ile hayal edilebilenler arasında var oluşsal bir fark yoktur.<sup>387</sup> Be sebeple antik Yunan mitolojisinin çok sayıda doğaüstü kahraman ve anlatısı mevcuttur. Yunanlıların coğrafi olarak Temel ihtiyaçları karşılama imkânı ile mutedil bir iklimde yaşıyor olmaları doğa karşısında aktif bir rol almalarına ve doğayı dönüştürebilecek bir zihin yapısına sahip olmalarını sağlamıştır. Ancak Arap dünyasında badiye yaşantısındaki bir Arap için doğa mutlak olarak hâkim bir güç olup insan karşısında edilgen bir tutum sergilemek zorundadır. Böylece insan-mekân ilişkisi bağlamında kavmin yaşadığı coğrafi özellikler düşünme yapısına etki etmekte ve bu etki kelime üretimi gibi şekillerde dil gelişimine etki etmektedir diyebiliriz.

Özetle ifade etmek gerekirse dilin coğrafya ile olan ilişkiyi veya başka bir deyişle dilin mekân bağlamı, insanın kendisini kuşatan evreni algılama biçimini yansıtır.<sup>388</sup> Bu minvalde evrene, tabiata ve çevreye ait her bir tanım, kavmin düşünce hayatının şifrelerini taşır. Bu bağlamda yukarıda görüldüğü gibi Arapçanın neşet ettiği coğrafyadaki fiziki ve iklimsel özellikler düşünceyi şekillendirerek ona realist bir karakter kazandırmıştır.

---

<sup>385</sup> Ferâhîdî, *Kitabu'l-'ayn*, 1/110

<sup>386</sup> Francis E. Petters, *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 262-264.

<sup>387</sup> Francis E. Petters, *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 83, 157, 287-288, 322-323.

<sup>388</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 86.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ARAP DİLİ VE BÂDİYE

#### 3.1. Bâdiye'nin Arap Yaşantısındaki Yeri

Sözlükte açığa çıkmak, görünür olmak anlamlarına gelen بَدُو<sup>389</sup> kelimesinin ismi mekân formu olarak بَادِيَة kelimesi, sabit bir yerleşimin olmadığı, çorak arazi anlamında gelmektedir.<sup>390</sup> Arap coğrafyasının fiziki şartları bağlamında değerlendirdiğimiz zaman çöl hayatını ifade eden bâdiye kelimesinin bu şekilde isimlendirilmesi orada yaşayanların uluorta görünür olmaları, kendilerini gizleyecek etkenlerin olmaması sebebiyledir.<sup>391</sup> Ayrıca sözlükte köy, şehir veya bir ülkede kalıcı bulunmak, bir şeye yakın olmak anlamına gelen الْحَضَارَة kelimesinin zıttı olarak da tanımlanmaktadır.<sup>392</sup> Söz konusu olan bu tanım esasında su ve çayıra olan yakınlık anlamından türetilmiştir.<sup>393</sup> Buna göre birbirinin zıttı olarak her iki mana, uluorta bir yerde su ve çayıra uzaklık ile sabit bir yerde belirli su ve çayırlara devamlı bir yakınlığı ifade etmektedir. Bâdiyedeki Arapların sürekli yer değiştirmesi ve yeni kaynaklar peşinde yol gitmelerinden dolayı badiyeye nispetle söylenen بَدَوِي (bedevî) kelimesi göçebe anlamında kullanılabilmektedir. Buna karşın yerleşik hayata geçenlere de esasında şehir anlamından türemiş medeniyet kelimesi Arapçada الْحَضَارَة (hadârâ) şeklinde ifade edilmektedir. Esasında her iki anlamının hareket noktası su kaynaklarına yakınlık ve uzaklık olduğu açıktır.<sup>394</sup> Böylece Arapçanın dil dünya görüşünde

<sup>389</sup> Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 8/83; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arus*, 32/145; İbn-i Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 1/27.

<sup>390</sup> Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 8/83.

<sup>391</sup> İbn-i Fâris, *Makâyisi'l-Luğa*, 1/212.

<sup>392</sup> Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-luğa*, 2/439.

<sup>393</sup> el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, 4/117-118.

<sup>394</sup> el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, 4/118.

su, medeniyetin kaynağı ve yerleşik hayatın en önemli unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak tarihsel ve sosyolojik açıdan bedevilik ve hadariliğin kavramsal sınırlarını belirlemek her iki durumun daha doğru anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim her ne kadar temel kaynaklarda bedevi ve hadari şeklinde bir taksim yapılsa da birbirlerinden bağımsız iki farklı toplum yapısı olarak addedilmemektedir. Zira şehirli bedeviden deve, yün, süt ve yem gibi malzemelere ihtiyaç duyduğu gibi bedevi de terzi, çadır ve savaş malzemeleri gibi ihtiyaçlarını şehirlerden temin etmektedir.<sup>395</sup> Böylece karşılıklı ihtiyaç ilişkine göre sürekli bir etkileşim söz konusu olduğundan birbirinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürmeleri olanaksızdır<sup>396</sup>. Bu sebeple özellikle badiyedekiler ne tamamıyla çöl hayatı ne kır hayatı ne de köy hayatına benzer bir yapı sergilerler. Bedevi için badiye, bedevinin geçtiği, konakladığı, ticaret yaptığı her bölgeyi ifade etmektedir.<sup>397</sup> Bu sebeple badiye ve bedevi kavramları salt çöl ile sınırlı değildir. Ayrıca badiye ve Araplık kavramları da tarihsel bağlamda iç içe geçmiş olduğu söylenebilir. Zira Arap kelimesinin kökeni hakkında çöl, çölde yaşayan kimse anlamlarından türetildiği ile İbranicedeki göçebe/bedevi anlamına gelen erebh kelimesinden türetildiğini görüşleri kayda değerdir.<sup>398</sup> Tüm bu öncüller neticesinde badiyenin Arap tarihinde dar ve sınırlı bir alandan çok daha fazlasını ifade ettiği aşıkardır. Nitekim modern sosyolojinin toplumsal tipoloji kuramlarında Tönnies'in (1855-1936) cemaat-cemiyet, Durkhiem'in (1858-1917) mekanik-organik dayanışma, Herbert Spencer'in (1820- 1903) militan-endüstriyel şeklinde yapılan ikili tasniflerinin İbn-i Haldun'da bedevi-hadari şeklinde yapıldığını görmekteyiz.<sup>399</sup> İbn Haldun bu taksimin tüm toplumlar nezdinde geçerli olduğunu söyleyerek her toplum tarihinde ilkel şeklinde nitelendirilecek bedevi bir döneminin yaşandığını iddia etmektedir.<sup>400</sup> İbn Haldun'un bu görüşü modern sosyoloji

---

<sup>395</sup> İbn-i Haldun, *Târihu İbni Haldûn el- 'İber*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981) 1/46.

<sup>396</sup> Mustafa el-Fevvâl, *'İlmü 'l-İctimâ' el-Bedu*, (Kâhire: Daru'l-Garib, 2002): 34.

<sup>397</sup> Günay Ünver. "İslâm dünyasında bir din sosyolojisi öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1986): 78.

<sup>398</sup> Hakkı Dursun Yıldız "Arap" *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1991) 3/321.

<sup>399</sup> Yavuz, Sefer, "Tipolojik Yaklaşım ve İbn Haldun ile Farabi'nin Toplum Görüşleri Üzerine". *Dini Araştırmalar*, 17 / 44 (16-06-2014) (Haziran 2014): 95-120

<sup>400</sup> İbn Haldun, *el- 'İber*, 1/46-54.

yaklaşımları ile değerlendirildiğinde toplum inşasında coğrafya veya başka bir deyişle mekân faktörünün oldukça önemli bir yer edindiği görülmektedir. Nitekim daha sonra Durkheim'in "sosyal morfoloji" olarak adlandıracağı bu yaklaşımı asırlar önce önemli oranda kendisi belirlemiştir.<sup>401</sup> İbn Haldun toplum analizini yedi iklim bölgesi üzerinden devam ettirerek en kuzey ve en güneyde yer alan kuşakların birbirlerinin zıttı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre ortada yer alan dördüncü kuşağın insan yaşamına en uygun yer olduğundan söz ederek orada insanların fitratlarına uygun yaşayabileceklerini belirtir.<sup>402</sup> Buna göre İbn-i Haldun'un bedevi ve hadari ayırımından daha şamil olarak toplumları coğrafyalarına göre değerlendirdiği görülmektedir. Böylece İbn Haldun terminolojisinde badiye salt bir mekândan ziyade esasında iklimsel ve sosyolojik temelleri olan bir anlam taşımaktadır. Zira Araplık söz konusu olduğunda badiye ve hadari toplumları arasında üretim ve iletişim biçimleri dışında fark görülmemektedir. Ayrıca badiye kavramı coğrafi şartlar açısından hadarilerin yaşam yerlerinden farklı bir yer değildir. Bedevi ve hadari arasındaki bu fark üretim biçimleri ile yerleşik düzenden ibarettir. Böylece badiye kavramına çöl ve çöl hayatını ifade eden iklimsel bir kavram olarak nitelik kazandırmak mümkün görünmektedir. Nihayetinde Arap tarihi, badiye olarak isimlendirilen coğrafi koşullarda ekonomik, sosyal, politik ve dini yaşamını şekillendirmektedir. Arapçanın neşet ettiği coğrafi mekânın dilin köken ve gelişimine etkisini ortaya çıkarılabilmesi için öncelikle badiyenin temel toplumsal kurumlar üzerindeki etkisinin tespit edilmesi gerekmektedir.

### **3.1.1. Badiye Ekonomisi**

Üretim biçimleri toplumsal yaşamın en önemli unsurlarından biridir. İnsanlık tarihinde tarım ile başlayan üretim coğrafya, iklim ve toprak çeşitlerine göre farklılık göstermektedir. Arap coğrafyasında tarım, yarımadanın düzensiz yağış, kurak araziler ve sıcak iklim gibi şartlarından dolayı kısıtlı olmakla birlikte hayvancılığa nazaran az miktarda

---

<sup>401</sup> Selim Eren, Bedri Özdemir, (2020). Alan çalışmaları ve eğitimlerinde etkileşimli yaklaşım: Sosyoloji ve coğrafya ilişkisi. *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6/1, (2020): 102.

<sup>402</sup> İbn-i Haldun, *el-İber*, 1/103-104.

ihtiyaç fazlası üretilmektedir.<sup>403</sup> Arap badiyesinin verim ve değer açısından en önemli tarım ürünleri hurma ile yemende yetişen koku ve buhur ağaçlarıdır.<sup>404</sup> Arap coğrafyasının ekonomik anlamda en önemli unsuru ise şüphesiz ki hayvancılıktır. Hayvancılık alanında koyun ve at gibi hayvanlar önemli bir ekonomik değer olarak görülse de bu skalanın en başında hatta neredeyse tamamına yakını deve oluşturur. Coğrafi olarak zorlu çöl ikliminde yaşayan deve, Arap tarih ve yaşantısında merkezi bir öneme sahiptir. Deve günlük Arap yaşantısında en önemli taşıma ve ulaşım aracı olmasının yanında et, süt, yün, deri ve kemik gibi tüm unsurlarından faydalanan bir özelliktedir. Deve ayrıca dayanıklı yapısı sebebiyle eski dünyada kıtalar arası ticaret ve göçlerin tamamında da önemli bir yer tutmaktaydı.<sup>405</sup> Uzun süre susuzluğa dayanabilmesi ile kumların üzerinde rahatlıkla yürüebilmesi sebebiyle de kendisi hem önemli ticari bir değer hem de ticari bir araç olarak işlev görmektedir.<sup>406</sup> Araplarda yoğun bir ticaret ağının gelişmesini de hiç şüphesiz devenin varlığı kolaylaştırmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de buna vurgu yapılarak yaz ve kış aylarında kesintisiz ticaret yapılır ve ihtiyaç duyulan ürünler tüm Arap yarımadasına ulaştırılırdı.<sup>407</sup> Gelişmiş ticaret yolları Arap ekonomik hayatını canlı tutarak, yılın her mevsiminde ürün alışverişini mümkün kılardı. Arap yarımadasında ticaretin canlı olması birçok kültürel etkinliğin sebebi olarak görülebilir. Hatta İslam'dan önce de Arabistan yarımadasında kabul edilen haram aylar ticaretin en yoğun olduğu zamanlardır. Buna göre Arap ekonomisinde kültürel ve dini olmak üzere birçok faktörün varlığından rahatlıkla söz edebilmekteyiz.

Badiye yaşantısındaki ekonomik unsurların dile olan etkisi mahza geçim kaynak ve şekilleri ile ilgili olmadığı da önemli bir unsurdur. Nitekim modern zamanda coğrafyanın bir alt dalı olarak Nüfus coğrafyası iktisadi coğrafya ile yakından ilgilidir.<sup>408</sup> Buna göre

---

<sup>403</sup> Lüfi 'Abdolvahhab, *el-'Arabü fi'l-'Usûri'l-Kadîm*, (Kahire: Dâru'l-Ma'rife'l-Câmi'iyye, ty.) 290-291.

<sup>404</sup> Lüfi 'Abdolvahhab, *el-'Arabü fi'l-'Usûri'l-Kadîm*, 291.

<sup>405</sup> Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, "Deve" *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9/222.

<sup>406</sup> Lüfi 'Abdolvahhab, *el-'Arabü fi'l-'Usûri'l-Kadîm*, 291.

<sup>407</sup> Taberî, Ebu Câ'fer, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vîlu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000 24/ 622.

<sup>408</sup> George, P. *Nüfus Coğrafyası* (Çev. Tanju Gökçöl). (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

Üretim biçim ve ŗekilleri nüfus yoğunluklarını belirleyen önemli bir unsurdur. Nüfus yoğunlukları da dil gelişimini doğrudan etkileyen unsurlar arasında yer almaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in çocukluk döneminde ŗehirde doğan bebeklerin kırsaldaki ailelere emzirmek ve bytmek için verilmeleri önemli bir örnektir. Bu uygulama ile özellikle Mekke gibi hava ŗartlarının zorlu olduğu ŗehirlerden daha yumuŗak yerleşim yerlerine gönderilmek istenmesinin yanısıra Arapçayı daha doğru bir ŗekilde öğrenmeleri de etkili olmaktadır. Buna göre ekonomik iliŗkiler nüfus yoğunluklarını belirlerken dilsel gelişimi de etkilemekte olduğu sonucuna varmak mümkündür. Günümüz coğrafya anlayışına benzer olarak İbn-i Haldun da bu duruma vurgu yaparak ekonomik iliŗkiler ile toplum ve coğrafya unsurlarını birlikte değerlendirmektedir.<sup>409</sup> Böylece badiye ve coğrafya iliŗkisi ekonomik yapıyı ŗekillendirdięi gibi toplumsal yapıya da ciddi oranda etki etmektedir. Nihayetinde ise ekonomik iliŗkilerin toplumsal yapı üzerindeki etkisi bu alandaki dilsel kullanımları da doğrudan etkilediği düşünülebilir. Örneğin İslam tarihinde görülen eŗitli alışveriş akit isimlendirmeleri, ekonomik değerine göre deve, hurma, at, üzüm ve buğday ölçü birimleri ile nisap miktarları ekonomik iliŗkilerin dildeki yansımaları olarak sunulabilir. Ayrıca Arap yarımadasındaki genellikle yerel ve lokal tarımsal üretimlerden ziyade ticarete dayalı olan ekonomik iliŗkiler, tarım toplumundan daha farklı metafor, deyim ve mesellerin oluşmasına da sebebiyet vermektedir. Öyle ki Kur'an-ı Kerim'de de ilahi irade mutlak kurtuluŗ için ilk muhataplarına *Ey iman edenler! Sizi, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?*<sup>410</sup> demektedir. İlk muhataplarının ticaret toplumu olması hasebiyle Kur'an-ı Kerim kâr-zarar terimleri üzerinden mesajını anlatırken tarım toplumunda zuhur eden Hz. İsa'ya kendi döneminde inanlar ise yine Kur'an'ın ifade ettiği gibi bitki metaforu ile tanımlanmaktadır.<sup>411</sup> Metaforik anlatımlar hakkında ekonomik değer niteliği taşıyan unsurlarla örnekler verilmesi hasebiyle dil-coğrafya ve ekonomi hakkında bir iliŗkinin varlığından söz etmek mümkündür. Örneğin Türkçede herhangi bir ŗey durum ile iliŗięin

---

<sup>409</sup> Belge, R. (2018). "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde İktisadi Coğrafya", *neri Dergisi*, 13/50, (2018): 266-287.

<sup>410</sup> (Kur'an-ı Kerim, Saff 61:10.)

<sup>411</sup> (Kur'an-ı Kerim, Fetih 48:29.)

olmaması durumu “o tarakta bezim yok” deyimini ile ifade edilirken Arapçada لَا نَافَةَ لِي فِي هَذَا “Bunda ne dişi ne de erkek devem vardır”<sup>412</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca Arap coğrafyasında yüksek bir ekonomik değer sahip olan hurmanın da gerek metaforik anlatımlarda gerek deyimlerde oldukça sık kullanılmaktadır. Örneğin güzel sözlü kadın hurma kesiti anlamına gelen الْجَزَلَةُ kelimesiyle, iyi koşan at da hurma gövdesi anlamındaki جَدْعُ kelimesiyle vasıflandırılmaktadır.<sup>413</sup> Bu örnekleri çoğaltmak elbette ki mümkündür. Ancak coğrafi bir unsur olarak badiye ile buna bağlı olarak şekillenen ekonomik üretim ve tüketim biçimlerinin dil ve düşünceye etki edecek kadar geniş bir kapsama sahip olduğunu belirtmek yeterli olacaktır.

### 3.1.2. Sosyal ve Siyasal Düzen

Toplumsal bir varlık olarak insanın yaşamını sürdürebilmesi için başka insanlara ihtiyacı vardır. Nitekim insani temel ihtiyaçların başında gelen beslenme, barınma ve giyinme gibi zorunlulukları tek başına karşılaması mümkün değildir. Bu sebeple insanlık tarihi boyunca belirli bir birliktelik organizasyonundan hâli bir yaşam biçiminin varlığına rastlamak mümkün değildir. İnsanoğlunun söz konusu olan bu birlikte olma zorunluluğu farklı zaman ve mekanlarda çeşitli biçimlerde tezahür etmiştir. Kimi toplumlar küçük aile grupları hâlinde bir düzen oluştururken bazı toplumlar da ortak mekâna dayalı site devletleri şeklinde bir düzen oluşturmuştur. Arap tarihine bakıldığında ise kabile, sosyal hayatın en önemli unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortak bir atadan gelenlerin oluşturduğu topluluk şeklindeki tanımı ile kabile,<sup>414</sup> Arap tarihinde siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda derinlemesine bir etkiye sahiptir.<sup>415</sup> Kabile veya başka bir deyişle asabiyet, Arap tarihinde günümüze kadar hayatın birçok alanında varlığını sürdürmüş bir olgudur.<sup>416</sup> Özellikle kadim Arap tarihinde bedevi ya da hadari fark etmeksizin her birey

<sup>412</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheratu'l-Emsâl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts) 2/391.

<sup>413</sup> Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *Emsâlu'l-Hadîs*, thk. Ahmet Abdulfettah Temâm, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütubi's-Sekâfe, 1988) 80.

<sup>414</sup> Kürâunneml, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn, *el-Münecced fi'l-luğa*, thk. Ahmed Muhtâr, Dâhi Abdülbâki, (Kâhire: 'Alemlu'l-Kutub, 1988) 303.

<sup>415</sup> Adnan Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009) 28.

<sup>416</sup> Casim Avcı, Recep Şentürk, “Kabile”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24/30.

kabileleri için yaşar, sevdiğini sever ve savaştığıyla savaşırdı. Kabile yaşantısını ayakta tutan ve bir arada kalmasını sağlayan en önemli duygu, asabiyet duygusudur.<sup>417</sup> Asabiyet, sadece soy bağına dayalı ortak bir zihin yapısı olarak kuşatıcı ve sorgulamasız düzeni ifade etmektedir. İslam öncesi dönemde Arapların bu konudaki “*Zalim de olsa mazlum da kardeşine yardım et*”<sup>418</sup> şeklindeki meşhur atasözleri konuyu açıklar niteliktedir. Kabile, badiyede yaşayan bir Arap için kendisine itaat edilmesi zorunlu olan bir hükümet niteliğindeydi.<sup>419</sup> Ancak coğrafi şartların birleşik bir ulus fikrini mümkün kılmaması ile sınırlı ekonomik kaynaklar kabileler arası mücadelenin sürekli diri kalmasını sağlamıştır. Ayrıca sınırlı su ve besin kaynakları da kabilelerin birbirleri ile sürekli savaş halinde olmasına sebep olmaktadır.<sup>420</sup> Buna karşın kabilenin içinde yukarıda da ifade edildiği gibi güçlü bir birliktelik ve sorumluluk bilinci hakimdi. Şöyle ki kabileden herhangi birinin suç veya takdir edilecek davranışı tüm kabileye mal edilirdi.<sup>421</sup> Kahramanı olan kabilenin her ferdi kahraman, meşhur şairi olan kabilenin her ferdi şair, güçlü bir lideri olan kabilenin de her ferdi lider gibi davranır ve diğer kabilelere üstünlük vesilesi olarak kullanırdı. Ayrıca kabileler arasında sürekli süren rekabet, tarımın sınırlı olması, beden gücüne dayalı üretim biçimleri gibi etkenler sebebiyle kadın sosyal hayatta daha az ön planda olmuştur. İthalata dayalı ticaret de kadınların daha az katılımını sebep olarak kabilenin geri hizmet ihtiyaçlarında çalışmasını sağlamıştır. Böylece kadınlar daha mahrem ve özel bir konuma sahip olarak kıskançlık ve namus gibi kavramları daha da güçlendirmiştir. Hatta öyle ki kabileler savaş esnasında daha şiddetli ve sebatkar davranmalarını sağlaması için geride eş ve kızlarını getirdikleri rivayet edilmektedir.<sup>422</sup> Zira savaşı kaybetmesi halinde cephede bulunan eş ve kızlarının cariye olacağını düşünen savaşçı daha yüksek motivasyon ile savaşırmaktaydı. Bununla beraber Arap tarihinde kabile çekişmeleri kadar kabile ittifakları

---

<sup>417</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, (Darus'sâkî, 2001) 7/396

<sup>418</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emssâl*, thk. Abdulmecid Katamış, (Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, 1980) 142.

<sup>419</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, 7/315.

<sup>420</sup> Adnan Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, 30.

<sup>421</sup> Âdem Apak, “Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”. *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1, (2017): 80.

<sup>422</sup> Ali Bardakoğlu, “Sosyal Hayatta Kadın, Cahiliye Döneminde Kadın”, *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 19.

da önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim hiçbir kabileni tek başına güven içerisinde kalması mümkün değildir.<sup>423</sup> Tıpkı kabile içinde olduğu gibi ittifak olduğu sürece müttefik kabileler de aynı kabileden sayılır ve savaş ve diyetlerine ortak olunurdu.<sup>424</sup>

Kabile olgusu Arap muhayyilesinde hayatta kalma ile eş anlamlı olacak kadar güçlü bir etkiye sahip olduğundan dil ve kültürün taşınmasında oldukça büyük bir etkiye sahiptir. Kültürün taşınmasında en önemli araçlardan biri olan edebi ürünlere baktığımızda Arap divanının kahir ekseriyetinin kabileler arası mücadele, hica, fahr ve hamaset gibi temaların hâkim olduğunu görmek kolaylıkla mümkündür. Buna en güzel örnek olarak Arap edebiyatının en önemli ürünlerinden kabul edilen muaallaktı seb' gösterilebilir. Örneğin Hâris b. Hillize'nin (ö. 570 [?]) kasidesi Bekr ve Tağlib kabileleri arasındaki çatışmaya yönelik söylenmiştir.<sup>425</sup> Züheyr b. Ebû Sül mâ'nın (ö. 609 [?]) muallakasında ise Abs ile Zübyân adında iki kabilenin at yarışlarında hile yapılmasıyla çıkan ve kırk yıl boyunca devam eden uzun savaşın ardından kan bedeli olarak üç bin deve ödenmesi ile sonuçlanmasından söz etmektedir.<sup>426</sup> Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 661) kasidesine baktığımızda ise öncelikle aşk ve çeşitli av betimlemelerinden söz ettikten sonra aynı şekilde kabilesinin sahip olduğu meziyetler ile övünerek kasidesini tamamlamıştır.<sup>427</sup> Kabileler arası çatışmanın en üst seviyede işlendiği en önemli muallaka kasidesi de Amr b. Külsüm'e aittir. Arapların en savaşçı kabilelerinden biri olan Tağlib kabilesine mensup olan şair,<sup>428</sup> kasidesinde Hîre hükümdarını öldürmesini işleyerek kabilesinin üstünlüğünden söz etmektedir.<sup>429</sup> Arapların kendi aralarındaki bu rekabet kendileri hakkındaki ilk kaynaklardan beri var olagelmiş bir durumdur. Nitekim Tevrat'ta Hz. İsmail'in çocukları (Araplar) *“o herkese, herkes de ona karşı çıkacak, tüm kardeşleriyle de çekişme içinde*

---

<sup>423</sup> Âdem Apak, “Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”, 81.

<sup>424</sup> Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1994) 9/473

<sup>425</sup> ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakati's-seb'*, (Beyrut: Daru İhya Turasi'l-'Arabi, 2002.) 154-169.

<sup>426</sup> Süleyman Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sül mâ”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/541

<sup>427</sup> Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik el-Âmirî, *Divânu Lebîd b. Rabi'a el-Âmirî*, thk. Hamdo Tammâs, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004) 106-116.

<sup>428</sup> Tebrizî Ebû Zekerîyya Yahya el-Hatîb, *Şerhu Kasâidi'l-'Aşri*, thk. Fahreddin Kabâve, (Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 317.

<sup>429</sup> Amr b. Külsüm, Divan, thk. İmel Bedî' Yakup, (Beyrut: Darul-Kütubi'l-'Arabi, 1996), 10-15

*yaşayacak*” şeklinde tanımlanmışlardır.<sup>430</sup> Ayrıca çeşitli kaynaklarda Filistin bölgesi ve çevresindeki Araplar hakkında başkaları ile savaştıkları gibi kendileriyle de savaşan zıt karakterli bir millet olduklarından söz edilmiştir.<sup>431</sup>

Görüldüğü gibi tarihi boyunca Arap sosyal ve siyasi yaşantısının merkezinde kabile yer almaktadır. Kabilenin bu denli güçlü bir yapı sergilemesinde çetin coğrafi koşullar ile sınırlı ekonomik kaynaklar olduğu söylenebilir. Sınırlı kaynaklar kalabalık nüfuslara yetemediğinden dolayı ayrıca kaynakların da coğrafi dağılımı yetersiz olması kendileri için savaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca bu sosyal ve siyasi yapı, toplumun kadın, aile, hukuk gibi unsurlarını etkilediği gibi edebi yaşantısında da oldukça etkilemektedir.

### 3.1.3. Din ve Mitsel Dünya

Arapların yakın cahiliye dönemi dışında dini yaşantıları hakkında oldukça sınırlı kaynaklar söz konusudur. Kadim Arap halklarının dini yaşantıları hakkındaki bilgiler Sebe, Maîn, Hadramut ve Kataban gibi Güney Arabistan toplumları ile Lihyân, Safâl, Semûd, Tedmür ve Nabatî gibi Kuzey Arabistan toplumlarına ait kitabe ve diğer arkeolojik belgelere dayanmaktadır.<sup>432</sup> Bu kaynaklardaki belgelerde bir takım put isimler geçmekle birlikte dini yaşantı ve ritüeller hakkında az sayıda ayrıntı mevcuttur.<sup>433</sup> Bu sebeple özellikle bazı oryantalistler Arapların minimal badiye yaşantısında herhangi bir dine, düzene veya hesap sorucuya ihtiyacı olmayacağını ve dış dünyadan izole yaşadığından fikir, yaşam tarzı ya da mitos üretemeyeceğini savunmaktadır.<sup>434</sup> Ancak bu görüş tarih boyunca dinsiz bir toplumun varlığına şahit olunmadığından aşırı olduğu açıktır. Kadim Arap tarihinde dini yaşantı hakkında ayrıntılı bilgiler olmasa da gerek Kur’an-ı Kerim gerekse yakın dönem cahiliye şiirlerinde Arapların inanışları hakkında bilgilere rastlamak mümkündür. Buna göre Arap toplumunda Yahudilik, Hristiyanlık ya da Haniflik denilen münzevi hayat tarzı gibi semavi kaynaklı dinlerin varlığı söz konusudur. Ancak Arapların

---

<sup>430</sup> (Eski Ahit, Tekvin, 16:12.)

<sup>431</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, 1/262.

<sup>432</sup> Mustafa Çağırıcı, “Arap”, *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1991) 3/316.

<sup>433</sup> Mustafa Çağırıcı, “Arap”, 3/316.

<sup>434</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, 11/11.

dini düşünce ya da mitsel anlatılarının kökeni hakkında az sayıda kaynak olduğu da aşıkardır. Bununla alakalı bir çıkarım yapan Iraklı tarihçi Cevat Ali (1907-1987) söz konusu inanışların izini Arapların Sâmi olmaları hasebiyle dilde üretilmiş tanrı ya da put isimleri gibi ortak kelimelerden bir kanıya yaklaşılabileceğini önermektedir.<sup>435</sup> Ayrıca genel olarak Sâmi ırklarda politeist pagan kültür yaygın olsa da tanrılar panteonu açısından diğer dinlere göre daha az sayıda tanrı söz konusudur.<sup>436</sup> Örneğin Hindu inancına sayılamayacak derecede çok tanrı olduğu bilinmektedir. Burada semavi dinler bağlamında değerlendirdiğimiz zaman Hinduların milyonlarca tanrısının olması garip karşılanmaktadır. Ancak burada temel fark tanrı kavramının ne olduğudur. Zira semavi dinler açısından tanrı, elinde büyük güçleri olan aşkın ve ontolojik bir varlık olarak görülmektedir. Ancak Hindu inancındaki tanrı kavramı monoteist politeist ve henoteist karakter sergilemektedir.<sup>437</sup> Arap toplumunda ise nicel anlamda Hindu inancındaki kadar çok sayıda tanrı kabulü olmasa da Kabe'nin oluşu Yahudi ve Hristiyan nüfus ile bir arada yaşamaları gibi sebeplerden olsa gerek tanrılar panteonunda daha az sayıda tanrı söz konusudur. Ancak politeist bir yapıda olmalarına rağmen Arapların tam bir monoteist yapıda olmasa da aşkın bir tanrı anlayışına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği üzere Allah'ın yoktan var etme ve aşkın bir varlık olma hususu putperest Araplar tarafından tasdik edilmektedir.<sup>438</sup> Ayrıca Arap coğrafyasında yerleşik hayata geçmeyip badiyede yaşamayı tercih eden kabilelerin şehir yaşantısında olduğu gibi görev ve sorumluluklarının azlığı dini görevlere karşı da bir duyarsızlık kazandırmıştır. Şöyle ki kompleks şehir yaşantısında ahlak, görgü kuralları ve ötekine karşı sorumluluklar gibi toplumsal ihtiyaçlara daha fazla gereksinim duyulur. Ancak badiyede yaşayanlar için bu durum çok karmaşık bir ilişki ve görev ağını gerektirmez. Bu sebeple badiyede kısmen izole yaşayan bedeviler,

---

<sup>435</sup> Cevat Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, 11/17,18,19

<sup>436</sup> Özkan, Murat Sultan, "Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan'da Mitostan Logosa Arkhe Problemi". *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji* / 40 (Haziran 2023): 5

<sup>437</sup> Mustafa Kısakol, "Bhagavad Gita Perspektifinden Hinduizm'de Tanrı İnancı". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2020), 55.

<sup>438</sup> (Kur'an-ı Kerim: Ankebut, 29/61.)

İslam'dan önce de dini hassasiyetleri zayıf olduğu gibi İslam'dan sonra da çok azı müstesna öyle kalmıştır.<sup>439</sup>

Mitolojik anlamda ise hemen her toplumda olduğu gibi Arap toplum ve tarihinde de çeşitli mitolojik hikayeler vardır. Arapçada genellikle الأساطير *Esâtir* şeklinde tercüme edilen mitsel anlatı, sözlükte أسطورة şeklinde müfret olarak geçmiş milletlerin masal ve hurafesi şeklinde açıklanmaktadır.<sup>440</sup> Kur'an-ı Kerim'de de bu anlamı ile çok sayıda yerde geçerek eski milletlerin doğru yanlış söylenti ve hikayeleri anlamında zikredilmiştir.<sup>441</sup> Bu sebeple Kur'an'ın mesajını inkâr edenlerin Kur'an'a “mitolojik bir hikâye” diyerek inkâr etmeleri mitolojik anlatılara karşı tutumlarını da bir nebze yansıtmaktadır. Bununla beraber toplumda mitolojik anlatıların da var olduğuna ve tedavülde olduğunu da yansıtmaktadır.

Mitolojik hikayeler genel olarak betimsel/tasviri ve kurgusal/hayali olmak üzere iki çeşit anlatım tarzına sahiptir. Arap mitolojisinde kurgusal anlatılar olmakla birlikte genel anlamda betimsel özellikleri olan hikayeler daha fazladır.<sup>442</sup> Buna sebep olarak Arap dil-düşünce ilişkisinden belirtildiği üzere realist bir zihin yapısına sahip olmaları gösterilebilir. Zira Arap aklı, görebildiği ve hissedebildiği şeylerden bilgi edinerek kıyas yoluyla üzerine yeni olmayan şeyleri giydirebilir.<sup>443</sup> Bu da Arapların mitsel dünyasına kendi dünyalarından kopuk olmayan realist bir karakter kazandırmaktadır. Ayrıca Arap mitolojisinde Yunan mitolojisinden farklı olarak günlük hayatta karşılaştıkları hayvanlar farklı mitolojik anlamları ifade etmektedir. Örneğin Arap aklında kartal uzun ömrü, köpek emanet ve vefayı, eşek sabır ve korkuyu, aslan kuvvet ve cesareti, deve ise hayatın tamamını temsil etmektedir.<sup>444</sup> Böylece söylem olarak mitolojik anlatılar ile gerçek yaşam arasında daha sıkı bir bağ kurulduğu görülmektedir.

---

<sup>439</sup> (Kur'an-ı Kerim, Tevbe 9/97.)

<sup>440</sup> Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-luḡa*, thk. Muhammed Hasan Al-i Yâsin, Beyrut: Alemlü'l-Kütub, 1994) 8/266: İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luḡa*, 2/713.

<sup>441</sup> ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer,(1995), *el-Keşşâf 'an hakaiki't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, ts) , 2/13 ve 577.

<sup>442</sup> İbrahim Usta, “Arap Edebiyatında Mitoloji Kültürü”, *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 2016, Elâzığ, 2862.

<sup>443</sup> İbrahim Usta, “Arap Edebiyatında Mitoloji Kültürü”, 2862.

<sup>444</sup> İbrahim Usta, “Arap Edebiyatında Mitoloji Kültürü”, 2863.

Arap mitolojisinde önemli bir yeri olan bir diğer mitolojik unsur ise hiç şüphesiz ki cinlerdir. Cinler Arap anlatılarında geçen doğa üstü bir unsur olmalarından öte günlük hayatı da etkileyen geniş bir etki alanına sahiptirler. Nitekim Araplarda cinlerle evlenme, dersler alma ya da kedi köpek gibi kılıklara girerek insan hayatına müdahale edebilme gibi inançlar söz konusudur.<sup>445</sup> Sözlükte örtülü olmak, gizli olmak anlamına gelen cin kelimesi, insana görünür olmamasından ötürü ontolojik bir varlık olarak cinler dışında gece karanlığına, gizli olmasından ötürü karındaki bebeğe (cenin) ve göğsün içinde örtülü olmasından ötürü kalbe (cinân) de aynı anlamdan hareketle kullanılmıştır.<sup>446</sup> Özellikle cahiliye döneminde Araplar cinlere bir takım tasarruflar nispet ederek onlardan korkarlardı. Cinlerin insanlara temas ederek zarar verdiklerine hatta öldürdüklerine inanarak bazı insanları kapıp çöllere götürdüklerini iddia etmekteydiler.<sup>447</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de “*Şeytanların şaşırtıp sersem bir halde çöle düşürmek istedikleri adam gibi*”<sup>448</sup> şeklinde zikredilen durumda cinlerin insanları kaçırıp sesler çıkartarak akıllarını etkilemesine işaret etmektedir.<sup>449</sup> Araplarda cin denilen varlıkların yaşantıları hakkında çok sayıda hikayeler söz konusu olmakla birlikte ‘Abkar denilen bir vadinin cinlerin çok yoğun olarak yaşadığına inanırlardı.<sup>450</sup>

Yukarıdaki bilgiler bağlamında Arapların genel olarak din ve mitsel dünyalarına bakıldığında realist ve insan yaşantısı ile paralellik gösterdiğini söylemek mümkündür. Özellikle cinler hakkında tıpkı kendileri gibi kabileler şeklinde yaşamaları ile birbirleri ile savaştıklarına dair inançları<sup>451</sup> da bu konuda önemli bir örnek olarak gösterilebilir. Bunun dışında bazı put isimlerinin yıldız isimleri ile aynı olması Arapların din ve mit üretiminde temaşa ettikleri tabiat ve evrenin bir yansıması olduğunu kanıtlar niteliktedir.

---

<sup>445</sup> İbrahim Usta, “Arap Edebiyatında Mitoloji Kültürü”, 2865-66.

<sup>446</sup> Ferâhîdî, *Kitabu'l-‘Ayn*, 6/20

<sup>447</sup> Demircigil, Bayram. “Kur'an'da El-Cin Kavramının Medlülü Hakkındaki İhtilaflar”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 437.

<sup>448</sup> (Kur'an-ı Kerim, En'âm 6:165.)

<sup>449</sup> İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984) 7/404-406.

<sup>450</sup> Ferâhîdî, *Kitabu'l-‘Ayn*, 2/298.

<sup>451</sup> Câhîz, *Kitâbu'l-Hayevân* nşr. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire, Daru'-Kütubu'l-‘ilmiyye, 1938.) 1/301-304.

### 3.2. Arap Söz Varlığında Bâdiyenin İzleri

İnsan yaşamı ile alakalı hiçbir olgu boşlukta ortaya çıkmamıştır. Devlet, hukuk, aile, kabile, din ve dil gibi olguların her biri toplumsal ve bireysel ihtiyaçların neticesinde ortaya çıkarlar.<sup>452</sup> Her insan biricik olduğu gibi her toplum da kendine has karakteristik özellik, duygu ve anlam dünyasına sahiptir. İnsanlar, içinde yaşadıkları evren ve doğayı tanımlamaya çalışır, eşyaya isim verir ve deneyimlerini aktararak devamlılığı için çabalarlar. Dil de salt bir iletişimden çok daha fazlası olarak konuşucularının deneyim, algılama biçimi, değer, korku, kutsal ve dünya görüşünü içinde barındırır.<sup>453</sup> Bu açıdan bakıldığında her dil, tarihsel bir hafızadır. Bu hafıza içinde neyin sevimli, neyin çirkin, hangi rengin iyiliği hangi rengin kötülüğü, nerelerin güvenli ve nerelerin tehlikeli olduğu nesiller boyunca kodlanmıştır. Her toplum fiziksel anlamda eşyayı aynı görürken eşya karşısında kendisiyle girdiği etkileşim ve ona yüklediği anlam farklı olabilmektedir. Örneğin Arap'ın zihninde sahra duruluğun ve dinginliğin simgesi iken Türk'ün gözünde tehlikenin simgesi olarak addedilmesi olağan bir durumdur.

Her dilin bir evren tasavvuru vardır. İnsanlar evrende olan biten her şey algıladıkları ve deneyimledikleri şekliyle kodlarlar.<sup>454</sup> Kültürel ya da sosyo-tarihsel kodlar olarak isimlendirebileceğimiz bu kodlar, dili kullananların tecrübelerini içerir. Bu nedenle dili meydana getiren, geliştiren veya ölümünü hızlandıran birçok sebep olabilir. Dolayısıyla dil hakkında genel geçer yargılarda bulunmak neredeyse olanaksızdır. Zira her dil binlerce yıllık deneyimler ile aktif bir sürecin içinde yaşamını sürdürür. Dil, yaşanan dünya karşısında pasif duruma geçince de artık ölümü başlar. Bu haliyle dil, Martin Heidegger'in ifade ettiği gibi sürekli devam eden bir etkinlik olarak varlığın evidir. Varlık var olduğu sürece ona ev sahipliği yapacaktır. Böylece dilin her kavim nezdinde bir varlık tasavvuru barındırdığını söylemek mümkündür.<sup>455</sup> Burada Arap kavminin varlık veya başka bir deyişle evren tasavvurundaki coğrafi izleri hakkında bir dizi örnekler gösterilecektir. Ancak

---

<sup>452</sup> Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmu 'l-Luğati 'l-İctim 'âi*, 199.

<sup>453</sup> Abdurrahman Muhammed Ta'me, *fi Antropolojiya el-Lisâniyyât -ez-Zihnu ve 'l-Hitâbu ve 's-Sekâfe*, 80.

<sup>454</sup> Abdurrahman Muhammed Ta'me, *fi Antropolojiya el-Lisâniyyât*, 20-21.

<sup>455</sup> Ali Nâsır Kinâne, *el-Luğa ve 'Alâikiyatihâ*, 81.

özellikle ifade edilmesi gerekir ki dilin gelişiminde veya söz konusu olan evren tasavvurunda birçok etken etkili olabilmektedir. Burada dil, söz konusu etkenlerden sadece bir tanesi olduğunu düşündüğümüz coğrafya ve iklimsel faktörler özelinde irdelenmiştir.

### 3.2.1. Akrabalık İlişkileri ve Arapça

Türkçeye Arapçadan geçmiş olan akraba kelimesi ailevi bir kavram olarak aralarında kan ve soy birliği olan kişiler için kullanılmaktadır. Arapçada ise yakınlık anlamına gelen **قرب** *k-r-b* fiilinin çoğul formu olarak **أقارب** *akârîb* veya **أقرباء** *akribâ* şeklinde telaffuz edilmektedir.<sup>456</sup> Yakınlık anlamına gelen **قرب** fiili esasında özel bir duruma ait yakınlığı ifade etmektedir. Sözlükte hayvanlarını otlatmak isteyen bir kavmin su ya da meraya doğru yol alırken kendileri ile su arasında bir akşamlık veya bir gecelik mesafe kalması durumu için kullanılmaktadır.<sup>457</sup> Aynı zamanda gece su isteyen kişiye **قارب** gece su istenmesine de **القرب** denir.<sup>458</sup> Daha sonra bu anlam kişinin suya yakın olma durumundan kendisine kan yoluyla yakın olanları ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>459</sup> Buna göre akrabalık kelimesinin kökeninde insan-insan ilişkisinden önce insan-tabiat ilişkisinin ön planda olduğu görülmektedir. Ayrıca akrabalık veya başka bir deyişle Araplar için hayati bir önem taşıyan kabile yaşantısı, yine aynı şekilde hayati öneme sahip su ile bağdaştırılmış olduğu da görülmektedir. Nitekim **قرب** fiilinin zıttı anlamında kullanılan **بعد** *b-u-d* fiili de bu anlamı çarpıcı şekilde vermektedir. Şöyle ki sözlükte uzaklık anlamında gelen **بُعد** esasında helak olmak ve perişan olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>460</sup> Böylece akrabalık ve suya yakınlık hayatta kalmaya benzetilirken **أقارب** dışında olanlar **أبعد** *uzaktakiler* dilsel dünya içerisinde helak olanlar olarak kurgulanmıştır.<sup>461</sup> Burada ortaya çıkan iki zıt kelimenin köken ve kullanım açısından Arap sosyolojik yapısıyla tamamıyla uyuştuğunu söylemek mümkündür. Arap tarih ve edebiyatında akrabalık, yakınlık veya başka bir

---

<sup>456</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/324.

<sup>457</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 5/152.

<sup>458</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 5/153.

<sup>459</sup> İbn-i Fâris, *Makâyisi'l-Luğa*, 5/80.

<sup>460</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 2/54.

<sup>461</sup> İbn-i Fâris, *Makâyisi'l-Luğa*, 1/268.

deyişle asabiyetin hayatta kalma ile eş değer olduğuna dair birçok örnek sıralamak mümkündür. Örneğin;

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعْرِكَ بِجَنْبِكَ بَعْضَ مَا يُرِيبُ مِنَ الْأَدْنَى رَمَاكَ الْأَبَاعِدُ  
Yakınlarına başına gelenleri defetmezsen uzağındakiler dahi seni yalnız bırakır.  
فَإِذَا صَنَعْتَ صَنِيعَةً فَأَعْمَدَ بِهَا لِلَّهِ أَوْ لِذَوِي الْقَرَابِ أَوْ دَعَا<sup>462</sup>  
Her ne iyilik yaparsan onunla Allah'a veya yakınlarına dayan, ya da terk et (yapma)

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi önce akrabalar ile birlikte olmayan kişiye düşmanın bile itibar etmeyeceği ve kimsenin sahip çıkmayacağı vurgulanmaktadır. Sonraki beyitte ise akrabalık bağının kişinin yaratıcı ile olan bağı kadar güçlü bir bağ olduğu vurgulanmıştır. Buna göre herhangi bir iyilik ya Allah'a ya da akrabalara dayanmalıdır. Bunun dışındaki herhangi bir dayanağın terk edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Böylece bu örnekler bize Arap kültüründen akrabalık bağlarının ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Ancak hiç şüphesiz bu özellik sadece Araplara özgü değildir. Hemen her toplumda aile ve akrabalık ilişkileri önemli bir yer tutar. Burada farklı olarak ifade etmek istediğimiz anlam Arap muhayyilesinin evren veya tabiat tasavvuru içinde akrabalık kavramını nasıl isimlendirdiğidir. Şöyle ki su, Arap muhayyilesinde birçok millete nazaran daha fazla önemi vurgulanan bir şeydir. Suya doğru yolculuk yaparken kendisine bir gecelik mesafe kalması durumunun dahi adlandırıldığı bir dilde, kendileri ile soy bağı olan kişilerin aynı terimle adlandırması oldukça manidardır. Buradaki akrabalık ilişkisinin salt duygusal sebeplerden ötürü olmadığını, ziyade olarak çetin yaşam koşulları ile sürekli kabileler arasında çatışmaların söz konusu olduğu koşullar sebebiyle olduğunu söylemek mümkündür.

Akrabalığın dildeki izdüşümü mahza kelime, ifade ve tabirlerden ibaret değildir. Her biri sosyokültürel açıdan toplumun tasavvur, eylem, davranış ve bireysel düşünce biçimindeki referans değerlerini açıklayıcı şifreler ihtiva ederler. Bununla alakalı olarak eski toplumlardaki iletişim biçimleriyle ilgili olarak Amerikalı Antropolog Edward

---

<sup>462</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Ravdatü'l-'uḳalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'ilmiye, ts) 254.

Winslow Gifford (1887-1959) şöyle demektedir; “Akrabalık sistemi toplumsal olgulardan önce toplumun dilsel görüngelerini yansıtır”.<sup>463</sup> Dilsel görüngüler ise birey ve toplumun dil dünya bağının bir neticesi olarak her türlü kavram ve terimde görülebilir.<sup>464</sup> Akrabalık da bu açıdan salt biyolojik yakınlıktan çok daha fazlası olarak toplumsal bir organizasyon biçimi olarak bireyin düşünme ve değer biçme ameliyesinin ürünüdür. Akrabalık ilişkilerinin hemen her toplumda ekonomi, politik ve dini olmak üzere fenomenal etkileşimi vardır. Zira her insan bu üç olgu çerçevesinde hayatını idame ettirmektedir. Ekonomik olguların akrabalık ilişkilerindeki etkisi, miras, akrabalar arasındaki mal ve iş gücü paylaşımı, üretim biçimlerindeki tercihler, evlilikten önce ve sonra yapılan ödemeler ile evin kurulması gibi unsurlardır. Politik açıdan ise kabile, aşiret ve kraliyet gibi ailelerin reayası üzerindeki etkiler, ortak düşmana karşı iş birliği (hulf, raht vb) grupları, ya da daha büyük düşmana karşı üst soylarda birleşme gibi durumlara göre akrabalık ilişkileri farklılık gösterebilmektedir. Son olarak da evlilik engelleri, evliliğin devam ettirilmesi veya sonlandırılması, yakınlaşmanın yasak olduğu durumlar gibi dini gerekçeler de akrabalık ilişkilerini doğrudan etkilemektedir.<sup>465</sup> Ayrıca akrabalık isimlendirmelerini de ilişki çeşidine göre sınıflandırmak da mümkündür. Buna göre, evlilik yoluyla edinilen, soy ve kan bağıyla edinilen akrabalıklar, üvey akrabalıklar ve akraba grupları arasında gelişen akrabalıklar şeklinde dört farklı başlık altında değerlendirilebilir.

### 3.2.1.1. Kan ve Soy Birliğine Dayanan Akrabalık

Toplumsal bir varlık olarak insanın yaşamını sürdürebilmesi için belli bir grup ile mekâna ihtiyacı vardır.<sup>466</sup> İnsanın toplumsallaşacağı grup ile yaşadıkları mekân arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Nitekim mekân, insanın hayatını sürdürdüğü tüm ilişkiler alanını ifade etmektedir. Bu alan insanın gerek fiziksel gerekse mekânsal ilişkilerinin tümünde olduğu gibi toplumsal ve üretim ilişkilerini de kuşatır niteliktedir.

---

<sup>463</sup> Edward Gifford Winslow, “A problem in Kinship Terminology” *American Anthropologist New Series*, 41/4, (1939): 190-194.

<sup>464</sup> Salime Gülay Doğru & Mehmet Ali Dombaycı. “Dünya ve Dil: Dilsel Görelilik Düşüncesinin Felsefi Değerlendirmesi”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 35 (Mayıs 2023): 87-112.

<sup>465</sup> Kerim Zeki Hüsemaddin, *el-Karâbe* (Kahire, Mektebetu'l-Luğaviyye, 1990) 8-9.

<sup>466</sup> Will Durant, *Kıssatu'l-Hadâra*, çev. Zeki Necip Mahmud vd. (Beyrut: Daru'l-Cil, 1988) 1/3.

Buna göre fiziksel mekân; doğal ve yapay ortamlar, toplumsal mekân ise, neden-sonuç ilişkileriyle birbirine bağlı altyapı ve üst yapıdan oluşmaktadır.<sup>467</sup> Toplumsal anlamdaki alt yapı üretim ilişkilerini, üstyapı ise kültür, ahlak, politika ve örgütler gibi sosyal etkenleri meydana getirmektedir.<sup>468</sup> Bu bağlamda insan dışındaki tüm evren coğrafi mekânın konusu olarak kabul edilmektedir.<sup>469</sup> Böylece insan, mekânsal bir unsur olarak farkında olmadan da bulunduğu çevresel şartlardan etkilenen bir varlık olması ile mekânsal deneyimlerin dil ile ifade edilmesi arasında ilişki ortaya çıkmaktadır. Bireyin mekân içerisinde farkında olduğu eylemler algısal çevremizi oluştururken, algısal çevremizin eylem ve tepkilerimize sebep olduğu alan ise davranışsal çevremizi oluşturmaktadır.<sup>470</sup> Böylece insanın mekân dahilinde teşekkül eden zihni yapısı(muhayyilesi) gerek algısal gerekse davranışsal çevresi hakkında bir kavrama süreci neticesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.<sup>471</sup> Nihayetinde ise bu ilişkiler bağlamında oluşan tüm maddi ve manevi unsurlar, genel anlamı ile kültürü meydana getirmektedir. Dil ise tüm bu ilişkiler desenini algılama biçimi ile ihtiva ederek kültürün ve ona taalluk eden tüm kavramların bir çeşit dışa vurumu olarak kelime üretmektedir. Bu kelimelerin semantik anlamı, kavmin düşünce yapısı hakkında bilgiler verebilirken nicel değerleri de kültürel izleri taşır. Aşağıda Arapçadaki kan bağı ile oluşan akrabalık isimlendirmeleri karşılaştırmalı olarak Türkçe ve İngilizce dillerinde verilmiştir. Akrabalıkların Türkçe karşılığında günümüz Anadolu Türkçesi dışında diğer Türk dillerindeki akrabalık adlarından da istifade edilmiştir. Buna gerekçemiz ise başka dillerden alınmış kelimeler yerine kavmin kendi öz kelimeleri ile iptidai düşünme ve kelime üretme şekline haiz olmaktır. Arapçadaki isimlerde ise tüm Arap ülkelerinde kullanılan merkezi bir Arapçanın varlığından ötürü bu gibi isimlendirmelerde farklılıklar asgari düzeydedir. Son olarak bazı akrabalık ifadelerinin İngilizcesinde söz konusu kelimenin Latincedeki kökenlerine ulaşılabilenler eklenmiştir.

---

<sup>467</sup> Yener Özen, “Kişisel, Sosyal, Ulusal ve Küresel Sorumluluk Bağlamında Toplumun Yeniden İnşası: Mekân”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, (2011): 139.

<sup>468</sup> Kadir Canatan, “Sosyolojik Kuramda İnsan ve İnsan-Toplum İlişkileri”. *Eskiye* 20 (Şubat 2011): 12-13.

<sup>469</sup> Yener Özen, “Toplumun Yeniden İnşası: Mekân”, 139.

<sup>470</sup> Yener Özen, Toplumun Yeniden İnşası: Mekân”, 140.

<sup>471</sup> Burhaneddin Tatar, Mekân ve İnsan. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7/2, (2022):136.

**Tablo 3.1:**Çeşitli Yakın Akrabalık Terimleri

| Akrabalık                                             | Türkçe         | Arapça   | İngilizce          |
|-------------------------------------------------------|----------------|----------|--------------------|
| Anne                                                  | Ana/Aba/Eçe    | الأم     | Mother             |
| Baba                                                  | Ata/Aka/Aça    | الأب     | Father             |
| Kız çocuğu                                            | Kız            | البنات   | Girl               |
| Erkek Çocuğu                                          | Bala/Oğul      | الابن    | Son                |
| Kız Kardeş                                            | Abla/Bacı      | الاخت    | Sister             |
| Erkek Kardeş                                          | Ağabey         | الأخ     | Brother            |
| Anne ya da babanın babası                             | Dede/Abuşka    | الجد     | <u>Grandfather</u> |
| Anne ya da babanın annesi                             | Nine/Ane-ene   | الجدة    | <u>Grandmother</u> |
| Babanın erkek kardeşi                                 | Abaga/Amca     | العم     | <u>Uncle</u>       |
| Babanı kız kardeşi                                    | Hala/Bibi      | العمة    | <u>Aunt</u>        |
| Annenin kız kardeşi                                   | Teyze/Eze      | الخالة   | <u>Aunt</u>        |
| Annenin erkek kardeşi                                 | Dayı/tayga     | الخال    | <u>Uncle</u>       |
| Ebeveynin kendilerine göre kardeş çocukları           | Yeğen          | ابن الأخ | Nephew             |
| Çocukların anne ve babanın yeğenlerine göre konumları | Kuzen<br>Kuzin | ابن عم   | Cousin             |

Yukarıdaki tabloda verilen üç farklı dil ailesine ait dört farklı dilin akrabalık adlarına baktığımızda bazı ortak noktaların varlığı gibi farklılıkları da söz konusu olduğu görülmektedir. Öncelikle ifade edilmesi gereken nokta şu ki yukarıdaki her dilde çekirdek aile yakınlığını ifade eden farklı adlandırmalar vardır. Anne, baba, çocuk, kardeş, dede,

nene ve torun kavramları birçok dilde olduğu gibi yukarıdaki dört dilde de farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Ancak alt ve üst soy dışında yan soy bağlarında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu isimlendirmelerin kültür-coğrafya bağlamında değerlendirmesini yapmadan önce tablodaki verilerin çözümlemesinin yapılması gerekmektedir.

Görüldüğü gibi amca ve dayı İngilizcede her ikisi aynı şekilde (Uncle) isimlendirilmiştir. Esasında bu durum İngilizceye has bir durum değildir. Günümüz Avrupa dillerinin tamamında aynı durum söz konusudur. Ayrıca günümüzde kullandığımız Anadolu Türkçesi dışında eski Türkçe yazıtlarda da Türkçe'nin amca ve dayı akrabalığına aynı ismin verildiği görülür.<sup>472</sup> Anadolu Türkçesinde kullandığımız amca ve emmi kelimesi Arapçadaki el-‘amm “العم” kelimesinden alınarak türetilmiştir. Ayrıca eski Türkçede amca için kullanılan kelimelerin aynısının baba için de kullanıldığını görmekteyiz.<sup>473</sup> Aynı durum Baba tarafından yan soy olan amcada olduğu gibi anne tarafındaki yan soyda da mevcuttur. Şöyle ki Anadolu Türkçesinde kullanılan *dayı* kelimesi esasında anne tarafından akrabalığı ifade eden “*ta*” kökünden türemiştir ki teyze kelimesinde de aynı durum söz konusudur.<sup>474</sup> Günümüzde Anadolu Türkçesi ile diğer Türk lehçelerinde de bu ayrımın artık netlik kazandığını ve kültürel olarak amca ve dayı kavramların farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak tabloda da görüldüğü gibi İngilizcede ve tabloda gösterilmeyen diğer Avrupa dillerinde, amca ve dayı kavramları aynı kelime ile ifade edilmektedir. Bununla beraber yine bu dillerde *hala* ve *teyze* kavramları da aynı kelime ile (Aunt) ifade edilmektedir. Buna göre Avrupa dillerinde anne ve babanın yan soyları sadece cinsiyete göre tasnif edildiği görülmektedir. Türkçedeki *hala* ve *teyze* kelimeleri için de *halanın* Arapçadan<sup>475</sup> *bibinin* de Farsçadan geçtiği düşünülmektedir.<sup>476</sup> Böylece kadim Türk

---

<sup>472</sup> Yong-song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, yay. Mehmet Ölmez (İstanbul: Simurg Yayıncılık, 1999) 124-136.

<sup>473</sup> Yong-song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, 130.

<sup>474</sup> Yong-song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, 132.

<sup>475</sup> TDK Türkçe Sözlük, “Hala” maddesi.

<sup>476</sup> TDK Türkçe Sözlük, “Bibi” maddesi.

dillerinde de hala ve teyze kavramlarının ifadesinde bir netlik olmadığı görülür.<sup>477</sup> Ancak günümüz Anadolu Türkçesi ile diğer Türk dillerinde bu iki kavram artık netlik kazanmış olup her bir iki kelime farklı dillerden alınmış olsa da artık Türkçeleşmiştir. Nitekim Türkçedeki bu değişim Türk kültürü ile tamamıyla mutabık olduğundan söz konusu lafızlar erken dönemde edinilmiştir. Arapçada ise alt ve üst soy ile yan soylardaki birinci derecedeki akrabalık bağlarının her birine farklı isimlendirmeler yapıldığı açıkça görülür. Söz konusu bu kelimeler de tamamıyla Arapça olup diğer Sami dillerle benzerlik göstermektedir. Arapçanın yukarıda mukayesesini yaptığımız diğer dillere nazaran akrabalık isimlendirmelerinde ayrıntı bildiren kelime üretmesini insan-mekân ilişkisi bağlamında şöyle değerlendirebiliriz;

Coğrafyanın insanlar üzerinde belli kimlikler oluşturması ile bireylerin varoluşsal koşullarını içinde yaşadığı çevrenin kültürel kodlarına göre ürettiği bilinen bir gerçektir.<sup>478</sup> Coğrafyanın insan karakterindeki etkisini de akrabalık bağları üzerinden açıklayan İbn Haldun, insanın nesep ve akrabalık ile kendini ilişkilendirmesini doğası gereği olduğunu iddia etmektedir.<sup>479</sup> İnsanın doğasında var olan bu güdü, kapalı toplum yapıları sebebiyle olumsuz etkenlerden uzak kalmaya başarabilerek tabiatlarına daha yakın durabilen bedevilerde şehirliyle nazaran daha iyi korunmaktadır.<sup>480</sup> Zira değişken bedevi yaşantısında varoluşsal açıdan etrafında toplanabileceği sabitelere ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple badiyede yaşayan biri kimliğini kısa süreli ikamet edeceği mekân üzerine inşa etmez. Zira badiye ehli için mekân değişkenliğin bir diğer adıdır. Böylece badiyede yaşayan biri için kimlik, değişmeyen tek şey olan nesep olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>481</sup> Badiyede yaşamını sürdüren kabilevi yaşam tarzına sahip olanlar için en güçlü kimlik inşası ancak soy ile mümkün olmaktadır. Zorlu yaşam koşulları, birlikte olma ihtiyacı, güvenlik

---

<sup>477</sup> Burak Telli, “Tarama Sözlüğü’ndeki Akrabalık Adları Üzerine Bir İnceleme”, *Kesit Akademi Dergisi*, 6/22, (Mart 2020): 143.

<sup>478</sup> Selim Eren, Bedri Özdemir, “Alan Çalışmaları ve Eğitimlerinde Etkileşimli Yaklaşım: Sosyoloji ve Coğrafya İlişkisi”, *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6/1, (2020): 102.

<sup>479</sup> İbn-i Haldun- *el-İber*, 160-161.

<sup>480</sup> Salah Mustafa el-Fevvâl, *‘İlmü’l-İctimâ’ el-Bedu*, (Kâhire: Daru’l-Garib, 2002), 28.

<sup>481</sup> Soner Gündüzöz, *Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu*, 23.

ve nice unsur için soy, adeta bir kalkan gibidir. Ancak şehirde yaşayanlar için nesep kimlik inşasında yeterli unsur olarak ortaya çıkmamaktadır. Şehirli, toprak temelli bir anlayış sergileyerek bölgesel bir varlık olan devlet veya başka bir siyasi oluşum üzerinden bir kimlik inşa etmektedir. Buna karşın kabile hayatında mekân, kimlik için yeterli değildir. Zira kabile kan bağına dayalı akrabalık oluşumudur.<sup>482</sup> Bu durumu günümüz köy ve kent yaşantılarında da kolaylıkla görmek mümkündür. Günümüzde kentlerde yaşayanlar için aile, çekirdek aileden ibaret iken köyde yaşayanlar için geniş aile ile uzak akrabaları dahi kapsamaktadır. Kadim Arap tarihinde de bu durumu açıkça görmek mümkündür. Badiyede yaşayan Araplar, kendi aralarında sıkı bir ilişki geliştirip özellikle evlilik gibi ilişkiler ile akrabalık bağlarını güçlendirmekte ve çeşitli akrabalık ilişkisine farklı isimler vererek onları diğerlerinden temayüz etmektedirler.

Yukarıda geçtiği üzere Arapların badiyede yaşadığı coğrafi koşulların tam zıttı olarak gösterilebilecek Avrupa bölgesi ve halkaları, yerleşik hayata Araplardan çok önceleri geçmiş ve büyük kozmopolit şehirler inşa etmişlerdir. İklim şartlarının da farklı olduğu Avrupa bölgesinde halkların sosyolojik yapılanmaları üretim, iklim ve coğrafi şartlara göre tabii olarak Arap coğrafyasından farklı bir gelişim göstermiştir. Buna göre kabilecilikten farklı olarak küçük polis(şehir) devletleri şeklinde oluşan toplumsal birliktelik, nesep yerine mekâna aidiyeti güçlendirmiştir. Böylece çekirdek aile dışındaki yakınlar Arap toplumundaki kadar yakın görülmeyle sadece hukuki bir kimlik kazanmış olduğu görülmektedir. Bu nedenle Arap ve günümüz Türkçesinde yer alan birçok akrabalık isimlendirmelerinin Avrupa toplumlarında olmadığı görülür. Ayrıca Avrupa tarihinde sadece seçkinler nesep açısından çok geriye gidebilmektedir. Ancak en sıradan bir Arap dahi kendini tanıtırken en az dört atasına kadar künyesini ifade etmektedir. Avrupa toplumlarının bir diğer farkı da tanrılar panteonu da dahil olmak üzere toplumsal düzeyde görülen anaerkil yapısıdır. Nitekim amca ve dayı anlamına gelen Uncle kelimesi esasında Latincedeki dayı anlamına gelen Avunculus kelimesinden türemiştir.<sup>483</sup> Daha sonra bu

---

<sup>482</sup> Ashley Montagu, *el-Bidâiye*, çev. Muhammed 'Asfur, (Kuveyt: 'Alemu-l-Ma'rife, 1982), 294.

<sup>483</sup> Corci Zeydan, *Ensâbu 'l-'arabi'l-Kudemâ*, (Kâhire, Matba'atu'l-Hilâl, 1906), 24.

kelime anlam genişlemesine uğrayarak amcayı da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Aunt kelimesinde de aynı durum söz konusu olup esasında teyze anlamına gelmekte olup daha sonra hala anlamına gelecek şekilde anlamsal gelişme göstermiştir. Yine aynı şekilde günümüzde Türkçede de kullandığımız kuzen (Cousin) kelimesi Latincedeki kız kardeşin oğlu anlamını gelen Consobrinus kelimesinden türetilmiştir.<sup>484</sup> Daha sonra anne ve babanın kardeş çocukları anlamında anlam gelişmesine uğramıştır. Bu iki toplum yapısı ile akrabalık ilişkisi arasında dikkat çeken unsur Avrupa toplumlarında amca ve halanın özel ismi yokken kuzenlerin isimlendirilmesi ve bunun tam tersi olarak Araplarda amca, hala, teyze ve dayı isimleri olmasına rağmen kuzenler isim tamlaması olarak *amca oğlu/kızı* şeklinde tanımlanmalarıdır. Ancak bunu evliliğe dayalı ilişkiler bahsinde değerlendireceğimizden burada her iki farklı toplum yapısı arasında mutedil şartlara haiz olan Türk dili ve toplum yapısını değerlendirmekle yetinilecektir.

Kadim Türk tarihine bakıldığında Türklerin yerleşik hayata Avrupa toplumlarından sonra geçmelerine karşın kabilevi düzenleri Araplar kadar münferit olmadığı, güçlü sosyal ve siyasal birlikler kurabildikleri görülmektedir. Böylece yukarıdaki akrabalık isimlendirmelerine göre Türk aile yapılanmasının Arap ve Avrupa aile yapılanmalarının ortasında bir karaktere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki Türkler de tarih sahnesine göçebe bir toplum olarak ortaya çıkıp kabile diyebileceğimiz boylar halinde hareket etmişlerdir. Bununla beraber eski Türkçede, Avrupa toplumlarına benzer bir biçimde amca/dayı ile hala/teyze aynı isimlerle ifade edilmiştir.<sup>485</sup> Avrupa’da olduğu gibi mutedil iklim ve çevre yapıları üretimde kadının yer almasını sağlamış ve günlük hayatta ticaret toplumda yaşayan kadından daha fazla önemli bir konuma sahip olmasını sağlamaktadır. Böylece Arapçanın, mukayesesini yaptığımız her iki dilden farklı bir tutum sergilediği görülmektedir. Ayrıca göçebelik noktasında Arap toplumu ile Türk toplumu arasında benzerlikler de söz konusudur. Göçebelik ve kabilevi yapı açısından Arap ve Türk toplumu arasından birtakım benzerlikler olmasına karşın akrabalık isimlendirmesindeki

---

<sup>484</sup> Corci Zeydan, *Ensâbu’l-‘arabi’l-Kudemâ*, 24.

<sup>485</sup> Cihan Çakmak, “Türkçe ve İngilizcedeki Bazı Akrabalık Adlarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme” 6. *Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, (İstanbul: Bilkent Üniversitesi, 2011) 184-185.

farkın coğrafi/mekânsal şartlarda saklı olduğu düşünülebilir. Zira Arapların göçebeliği mekâna dair oldukça düşük bir aidiyet ile gerçekleşirken Türk toplumunda mekândan bağımsız bir göçebeliğin olmadığı görülür. Şöyle ki Türklerin göçe başladıkları ve hedefledikleri coğrafya arasında belli başlı tarımsal ve ekonomik standartlar varken Arapların göçleri daha kısa süreli olmakla beraber verimliliği düşük mekanlar arasında gerçekleşmiştir. Böylece her iki coğrafya arasında var olan mekânsal faktörler sebebiyle Türklerin neseple beraber mekân aidiyeti de gelişme göstermiştir. Bu nedenle onların kabile asabiyeti Araplarınkinden farklı olarak salt nesep ile değil bir üst kimlik olan ırk seviyesine kadar da çıkabilmiştir. Böylece ulus fikri ve ulus birliği düşüncesi Türk tarihinde Arap tarihinden çok daha yoğun bir şekilde kendini göstermiştir. Ayrıca Türklerin tarihte kurdukları devletlerde söz konusu olan bu üst kimlik korunmuş ve birleşme unsuru olarak karşılık bulmuştur. Nihayetinde Türk toplumundaki soy birliği kabileler üstü bir kimlik kazanıp siyasi birlikler oluşturabilirken Arap toplumundan ancak İslam'dan sonra ortak bir siyasi birlik altında toplanabilmişlerdir. Bununla beraber eski Türkçede amca/dayı ile hala/teyze ayırımı olmamasına rağmen kültür yapısına uyduğundan erken dönemde bu kelimeleri dile kazandırarak kullanmışlardır. Hatta kuzen kelimesini de Fransızcanın etkisinde cinsiyet ifade edecek şekilde geliştirerek erkek için kuzen, kız için kuzin olacak şekilde kazandırmışlardır.<sup>486</sup> Böylece tabloda verilen her toplumun yaşadıkları coğrafya bağlamında akrabalık ilişkilerini tasarladığı kanısına varmamız mümkün görülmektedir. Zira toplumsal ilişkiler, mekân kavrayışını etkilediği gibi, bu kavrayış da toplumsal eylemlerin anlamlandırılmasını etkilemektedir. Mekân kavrayışlarımız veya tecrübemiz, toplumsal eylemlerimizi belli bir gözle görmemizi mümkün kılmaktadır. Böylelikle mekânın toplumsal, toplumun da mekânsal olarak yapılandığı kabul edilmektedir.<sup>487</sup> Böylece tüm sosyal eylem, olgu ve ilişkilerde olduğu gibi akrabalık isimlendirilmesinde de mekânın veya başka bir deyişle coğrafyanın etkili olduğu söylenebilir. Bu etkinin Arap dil

---

<sup>486</sup> Erhan Taşbaş, “Türk Dillerinde ‘Kuzen’ Terminolojisi”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* (HÜTAD)(32), (2020):16-17,

<sup>487</sup> Oğuz Işık, “Değişen Toplum/Mekân kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın mekânlaşması” *Toplum ve Bilim*, Sayı: 64–65, (1994): 28; Yener ÖZEN, “Toplumun Yeniden İnşası: Mekân”, 140.

ve tarihi açısından değerlendirdiğimizde ise badiye coğrafyası olarak tanımladığımız mekânsal unsurların etkisi, akrabalık isimlendirmelerinde bariz bir şekilde görülmektedir.

### 3.2.1.2. Evlilik İlişkilerine Dayanan Akrabalık

Toplumsal yaşamın en küçük ve temel birimi olarak aile, her toplumda çeşitli şekillerde ortaya çıkan toplumsal bir kurumdur. Tanım olarak ise aile, evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu, toplum içindeki en küçük birlik şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>488</sup> Arapçada “أسرة” şeklinde ifade edilen aile, sözlükte güçlü kalkan anlamında gelmektedir.<sup>489</sup> İngilizce *family*, Fransızca *famille* ve Almancada *familie* şeklindeki ifade edilir ki bu tanımlar Latince hizmetçi anlamına gelen *famulus* kelimesinden türetilmiştir.<sup>490</sup> Böylece evde yaşayan hizmetçileri ifade etmekte kullanılan *familia* kelimesi daha sonra aynı evde yaşayan aile bireyleri için kullanılmaya başlamıştır.<sup>491</sup> Türkçede ise ilk olarak Orhun kitabelerinde rastlanılan tohum ve çekirdek anlamına gelen *uruk* kelimesi, soy, nesil ve aile gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>492</sup> Görüldüğü gibi üç farklı toplum ve coğrafi mekân bağlamında aile kavramının isimlendirmesinde farklı referanslar söz konusudur. Arap dilsel dünyasında aile güçlü bir silah olarak tanımlanırken Latince sahasında bir çatı altında birlikte iş ve eylem yapanları çağrıştırmaktadır. Orta Asya’nın bozkırlarında ise aile, tıpkı bir tohum gibi önce toprağa sarılan ardından dallanıp budaklanan canlı bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Ancak şüphesiz ki toplumsal hafızanın bir ifade biçimi olarak kelimeler, tek başlarına bir bütünü yansıtmakta eksik kalırlar. Bu sebeple ilgili kelimeleri belirli bir sistem içerisinde bir bütün olarak dil, düşünce ve toplumun dilsel tecrübeleri bağlamında farklı ilişkiler ile değerlendirmek gerekmektedir. Böylece kavim muhayyilesi ile ifade biçimleri arasında bir ilişki yakalanabilir ve muhtemel yargılarda bulunabiliriz. Aşağıda bu minvalde

---

<sup>488</sup> TDK Türkçe Sözlük, “Aile” maddesi.

<sup>489</sup> İbn-i Manzûr, *Lisanu’l-‘Arab*, 4/19.

<sup>490</sup> Nişanyan Sözlük- Çağdaş Türkçenin Etimolojisi-, Familya maddesi.

<sup>491</sup> Nişanyan Sözlük- Çağdaş Türkçenin Etimolojisi-, Familya maddesi.

<sup>492</sup> Yong-song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, 55.

değerlendirilmek üzere yine üç farklı dilde evlilik ilişkisine dayalı akrabalık isimlendirmeleri verilmiştir;

**Tablo 3.2:** Evlilik İlişkisine Dayalı Akrabalık İsimlendirmeleri.

| Akrabalık                                             | Türkçe  | Arapça                 | İngilizce             |
|-------------------------------------------------------|---------|------------------------|-----------------------|
| Erkek eş                                              | Karı    | زوجة                   | Wife                  |
| Kadın eş                                              | Koca    | زوج                    | Husband               |
| Kadın'ın kız kardeşi                                  | Baldız  | بنت الحماة             | <u>Sister-in-law</u>  |
| Kadının eşinin erkek kardeşi                          | Kayın   | ابن الحماة / السلف     | Brother-in-law        |
| İki evli erkek kardeşin eşlerinin birbirlerine konumu | Elti    | السلفة / بنت الحماة    | Brother-in-law        |
| Kadının eşinin kız kardeşi                            | Görümce | أخت الزوج / بنت الحماة | <u>Sister in law</u>  |
| Hala, teyze ve kız kardeşin eşi                       | Enişte  | الصهر                  | <u>Brother-in-law</u> |
| Kardeş, amca ve dayının eşi                           | Yenge   | زوجة الاخ              | <u>Sister-in-law</u>  |
| İlk eşten sonra gelen eş/eşler (Kadın)                | Kuma    | الضرة                  | -                     |
| İki kız kardeşin eşlerinin birbirlerine olan konumu   | Bacanak | العدیل / السلف         | <u>Brother-in-law</u> |
| Eşlerin ebeveynlerinin birbirlerine olan konumu       | Dünür   | حمو الأولاد            | -                     |

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi önceki başlık altında değerlendirilen Arapçadaki kan bağına dayalı akrabalığı ifade eden spesifik terimler evlilik ilişkilerinde yerini Türkçeye bırakmaktadır. Türkçe, özellikle günümüz Anadolu Türkçesi evliliğe dayalı akrabalık ilişkilerinde dünür, baldız ve yenge gibi birçok dilde olmayan özel kelimelere

sahiptir. Buna karşın Arapçadaki evlilik ilişkisine dayalı akrabalık isimlendirmelerinin Türkçeye nazaran az olduğunu görmekteyiz. Aynı şekilde İngilizcede de Arapçada bulunandan daha az kelime sayısı mevcuttur. Bu durum birçok farklı açıdan değerlendirilebildiği gibi farklı sebeplerle de açıklamak mümkündür. Ancak bu durumun ortaya çıkmasına sebep olan unsurlardan bir tanesinin de yine tıpkı kan bağında olduğu gibi coğrafya olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki kan bağı, değişken coğrafya ve zor koşullar Arap muhayyilesi açısından soya dayalı bir kimlik inşasının temelini oluşturmaktadır. Buna karşın Türk muhayyilesinde göçebelik olsa da geniş, verimli ve mutedil iklim koşullarında hayat sürülmekteydi. Kadim Türklerde ciddi oranda olsa da mekâna ve ırka dayalı bir üst kimlik oluşturulabilecek şartları söz konusu olup bunu başarmışlardır. Ancak Arap kavminin şartları buna yeterince elverişli olmamıştır. Coğrafyanın evlilik ilişkileri üzerindeki etkisi de birinci aşamada evlilik türleri ile alakalıdır. Araplar kadim Arap tarihinden bugüne kadar genellikle endogamik (Grup içi) evlilik türüne sahip olduğu görülmektedir. Buna karşın Türklerde (İslam öncesi eski Türkler) genellikle boylar arası şeklinde egzogamik (Grup dışı) evlilik türünün yaygın olduğu bilinmektedir. Hatta günümüzde dahil Anadolu'nun bazı yerleri ile Kazak ve Özbek Türklerinde akraba ile evlenmek ayıp olarak karşılanmaktadır. Buna karşın Arap kültüründe amca kızı ile amca oğlu henüz nikahları kısılmamış doğal birer eş olarak görülebilmektedir. Bu endogamik ve egzogamik evlilik türleri, kavimlerin grup içindeki yakınlıklara özel bir konum kazandırma eylemini etkilemiş olması muhtemeldir. Şöyle ki Arap coğrafyası yukarıda ifade edildiği gibi zor ve kısıt imkanlar ile sarılı, yaygın yerleşime müsaade etmeyen çevresel şartlara sahip olması sebebiyle daha çok kabile içi ilişkiyi güçlendiren bir toplum yapısını inşa etmektedir. Buna göre kişi, evlenmesi muhtemel olan yakınlarına özel bir değer atfederek müstakil bir tanım ile akrabalık kategorisine dahil etmemektedir. Bu durumu Türkçedeki yenge kelimesi ile örneklendirmek mümkündür. Türkçedeki yenge kavramı Türk muhayyilesinde doğrudan evlenilmesi yasak olan kişi olarak görülmese de özel bir yakınlık ifadesi olduğu için kendisi ile evliliğin absürt bir durum olduğu kişi olarak algılandığı söylenebilir. Nitekim eşinin vefatından sonra yenge ile evlenmek çoğu zaman trajik bir durum olarak addedilmektedir. Ancak Arapçada örneğin kardeşin eşi olarak yenge “امرئة اخي” -*kardeşimin kadını*- şeklinde ifade edilir. Kardeş kelimesine izafe edilmiş şekilde

vazedilmiş olan bu kelime, akrabalığı kelimeyi telaffuz edene değil kardeşe nispet etmektedir. Buna göre doğrudan bir akrabalık ifade etmeden dolaylı/arızı bir yakınlığı çağrıştırmaktadır. Nihayetinde kardeşin varlığına bağlı olarak ifade edilen امرئة اخي ifadesinde kardeş düşürüldüğü vakit sadece امرئة kaldığı görülür. Dilsel evren tasavvur düzlemi içinde değerlendirildiği vakit bu ifade biçimi ile zorlu coğrafi şartlar ile dikey iletişim biçimi kabile dahilinde evliliği gerekli kıldığından Arapçanın evlilik bağı kurulabilecek şahıslara özel akrabalık tahsis etmediği görülmektedir. Nitekim modern ve klasik Arapçada da bacanağı ifade eden “سلف” ve “عدیل” kelimeleri varken bacanağın eşi yani Türkçede baldız olarak ifade edilen akrabalık, kaynana veya kayınbabanın kızı ( بنت الحمو ) şeklinde ifade edilmektedir. Böylece kadim Arap aklının bir şekilde evlenilmesi muhtemel olan kişiler arasında özel bir akrabalık atfetmediğini söylemek mümkündür. Zira kardeşler arasındaki daha sonra evlilik bağı ile ortaya çıkan ilişkilerde bacanak عدیل kelimesi ile erkeklerin birbirlerine olan konumları ifade edildiği gibi kadınların da سلفة elti kelimesi ile birbirlerine olan konumları tanıtılmaktadır. Ancak bacanaklar nazarında eşin kız kardeşi ile eltiler nazarında eşin erkek kardeşini ifade edecek çapraz bir isimlendirmenin klasik Arap sözlüklerinde özel bir ifade ile tanımlanmasına rastlanmamıştır. Böylece nikah akdi ile ortaya çıkan yakınlık ilişkilerinde dilsel tasavvurun bazı durumları özel olarak nitelemek yerine dolaylı olarak tanımladığını söylemek mümkündür. Günümüzde kültürel ilişkiler bağlamında da değerlendirilebilecek bu durumun esasında coğrafya karşısında edilgen olan kadim milli deyimlerin olduğunu söylemek mümkündür. Zira her dil tarihsel hafıza olarak konuşucularının binlerce yıllık tarihi tecrübesini çeşitli biçimlerde yansıtan en önemli araçtır. Daha önce yukarıda ifade edilen Türkçede kuzen kelimesinin kullanımı da coğrafyanın evlilik ilişkileri üzerindeki etkisine örnek olarak gösterilebilir. Zira tarihsel olarak egzogamik evlilik ilişkisi benimseyen Türk toplumunun kadim yaşantısında günümüzde kuzen olarak ifade edilen yakınları özel bir terim ile ifade etmek dil, kültür ve coğrafya bağlamında uygun görülmektedir. Ancak daha farklı bir tarihsel çevre ve deneyime sahip olan Arapçanın evlilik ilişkilerindeki endogamik evren tasavvuru düzleminde müstakil bir terim olarak ifade edilmesi uygun görülmemektedir.

### 3.2.1.3. Çeşitli Akrabalık Grup ve Terimleri

İnsan için coğrafya veya başka bir deyişle mekân, salt edilgen bir unsur değildir. Mekân, edilgen olmayan bu yapısıyla sadece toplumun değil, bireyin de kurucu unsurudur.<sup>493</sup> Gündelik yaşam içerisinde aktif bir unsur olarak mekân, insan üzerinde doğrudan fark edilenden çok daha fazla bir dizi etkiler bırakır. Bu etkiler ekonomik, politik ve kültürel olmak üzere birçok alanda varlığını gizli bir özne gibi sürdürür.<sup>494</sup> Mekânsal pratiklerin insan ve topluma olan bu etkisi kaçınılmaz olarak kültürün en büyük taşıyıcısı olan dili de doğrudan etkilemektedir. Böylece mekânsal pratikler, yaşanan coğrafyadaki sosyal, ekonomik ve politik ilişkileri ifade eden söz varlığını da etkileyeceği sonucuna varmak mümkündür. Nitekim iklim ve kişilik oluşumu arasındaki ilişkiye dikkat çekerek toplum karakteristiği hakkında çıkarımlarda bulunan Montesquieu de (1689- 1755) bu minvalde sonuçlara varmıştır. Ona göre her iklim kuşağı, insan tabiatı üzerinde ciddi oranda etki ederek bu minvalde terimlerin çokluğuna sebep olmaktadır.<sup>495</sup> Nitekim dil-coğrafya ilişkisinde en çok gösterilen örneklerin başında olan Eskimolardaki onlarca kar tabirine karşın Arapçada sadece tek bir kelimenin varlığı bu konudaki önemli bir örnektir. Eskimoların dili ile Arapçanın karşılaştırmasındaki coğrafi etken doğrudan bir etki olarak kabul edilebilir. Zira dış dünyada doğrudan gerçekliği bulunan varlıklar dile de doğrudan yansımaktadır. Ancak coğrafyanın dile olan etkisi çoğu zaman kültür, ekonomi veya din vasıtasıyla dolaylı olarak da gerçekleşmektedir. Örneğin Arap coğrafyasındaki değişken ve kısıtlı mekânsal özelliklerin soya aidiyeti güçlendirdiği yukarıda ifade edilmiştir. Söz konusu olan bu aidiyet duygusu sadece kan bağı olarak değil bir takım ekonomik ve politik kaygılardan ötürü soy aşırı birlikteliklere de sebep olmaktadır.<sup>496</sup> Zira Arap tarihinde kabileler kendi aralarında sürekli çeşitli ittifaklar ile varlıklarını koruyup güvence altına

---

<sup>493</sup> Yener Özen, “Kişisel, Toplumun Yeniden İnşası: Mekân”, 141.

<sup>494</sup> Henri Lefebvre, *The Production of Space*. Çev: N Donald Nicholson-Smith, (Oxford, Blackwell, 1991) 144-145.

<sup>495</sup> Mustafa Karnıbüyük, Montesquieu’nün İklim Teorisi. Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2(2), 2018, 239-262

<sup>496</sup> Gül, Muammer. “İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri”. *Tarih Okulu Dergisi* 17/1, (2014): 73-79.

alıyorlardı.<sup>497</sup> Bu sebeple kabile, sadece kan bağına dayalı bir birliktelik ifade etmeyip aynı zamanda düşmanlara karşı caydırıcı bir etkiye sahip askeri bir birliktelik de ifade edebilmektedir. Zira aşağıda da görüleceği üzere akrabalık/yakınlık ifade eden kelimelerde üstünlük anlamı da görülmektedir. Buna sebep olarak yukarıda da söz edilen kabileler arası devam eden çekişmeler gösterilebilir. Aşağıda bazı çeşitli akrabalık terimleri ile ifade ettiği birey/topluluklar tablo şeklinde verilmiştir.

**Tablo 3.3:Çeşitli Akrabalık İsimlendirmeleri.**

| Terim        | İfade ettiği birey/topluluk                                                                                                                                                                                 |
|--------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| النسب        | Ortak babadan gelen ve çocuk torun ve devam eden kan bağı, soy. <sup>498</sup>                                                                                                                              |
| المحض        | Kelime anlamı köpüksüz saf süt anlamına gelen kelime bu anlamdan saf ve temiz soy anlamında kullanılmaktadır. <sup>499</sup>                                                                                |
| البحث/الصليب | Katkısız anlamına gelen kelime soyda Arap dışında başka bir unsurun karışmamış olmasını ifade eder. <sup>500</sup>                                                                                          |
| الهجین       | Anne tarafından soyunda Arap dışı unsur bulunan kimse. <sup>501</sup>                                                                                                                                       |
| المقرف       | Baba tarafından soyunda Arap dışı unsur bulunan kimse. <sup>502</sup>                                                                                                                                       |
| القلنس       | Anne veya baba tarafından dede ve nenesi köle/acem olanlar anlamına gelir. <sup>503</sup>                                                                                                                   |
| المركس       | Soyu arka arkaya iki köle tarafından doğurulmuş kimse. <sup>504</sup>                                                                                                                                       |
| العشيرة      | Kabileyi meydana getiren her bir kolu ifade etmekte kullanılır. Söz konusu kolların ulaştıkları en son ortak ata kabileyi oluşturur. <sup>505</sup>                                                         |
| الرحی        | Başka kabilelere ihtiyaç duymadan kendi başına kalan/müstağni olan kabile <sup>506</sup>                                                                                                                    |
| الرهط        | Aynı aileden aralarında kadının bulunmadığı en fazla 10 erkeğin bir arada olmasına verilen isimdir. <sup>507</sup>                                                                                          |
| العتره       | Bu kelime erkeğin çocuk ve torunlarını ifade etmek için kullanılır. Bazen de Hz. Ebu Bekir'in aşiretini peygambere nispet ederek kullandığı şekilde daha geniş anlam için de kullanılabilir. <sup>508</sup> |
| العصبة       | Erkeğin baba tarafından erkek akrabalarını ifade eden bir terimdir. <sup>509</sup>                                                                                                                          |

<sup>497</sup> Nadir Özkuyumcu, "Hilf", içinde *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1998) 18/2930.

<sup>498</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 1/755.

<sup>499</sup> el-Ferâhîdî, el-'Ayn, 3/111; Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Cemheratu'l-Ensâb*, thk. Hasan Nâcî, (Beyrut: 'alemu'l-Kutub, 1986) 61; İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 7/227.

<sup>500</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 2/9.

<sup>501</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 13/431.

<sup>502</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 3/281.

<sup>503</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 6/166.

<sup>504</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 6/196.

<sup>505</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 4/574.

<sup>506</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 14/313.

<sup>507</sup> İbni Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 7/305.

<sup>508</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/173.

<sup>509</sup> İbn-i Haldun, *Târihu İbni Haldûn el-'İber*, 1/14.

Görüldüğü gibi Arapçada soy ile ilgili ayrıntı ifade eden çok sayıda terim mevcuttur. Akraba isimlerinin bu denli çeşitliliği özellikle antropolojik anlamda Arapça için oldukça önemli bir yer tutmaktadır.<sup>510</sup> Ayrıca Arapçada yukarıdaki özel terimlerin dışında ağaç metaforu üzerinden kök, dal, gövde ve yandal gibi kelimeler ile çok sayıda akrabalık ilişkisi isimlendirilmiştir.<sup>511</sup> Yukarıda geçen akrabalık terimlerinde genel olarak kabilenin soy ve güç açısından üstünlük maksadının hâkim olduğu görülmektedir. Bu durumu coğrafyanın mutlak kaderi olan kabileler arası çekişmeler ile açıklamak mümkün görünmektedir. Bununla beraber Arapçada yakından uzağa doğru oldukça zengin akrabalık nitelendirmeleri de vardır. Aşağıda da görüleceği üzere aile ile kabile arasında farklı akrabalık nitelendirmeleri söz konusudur.

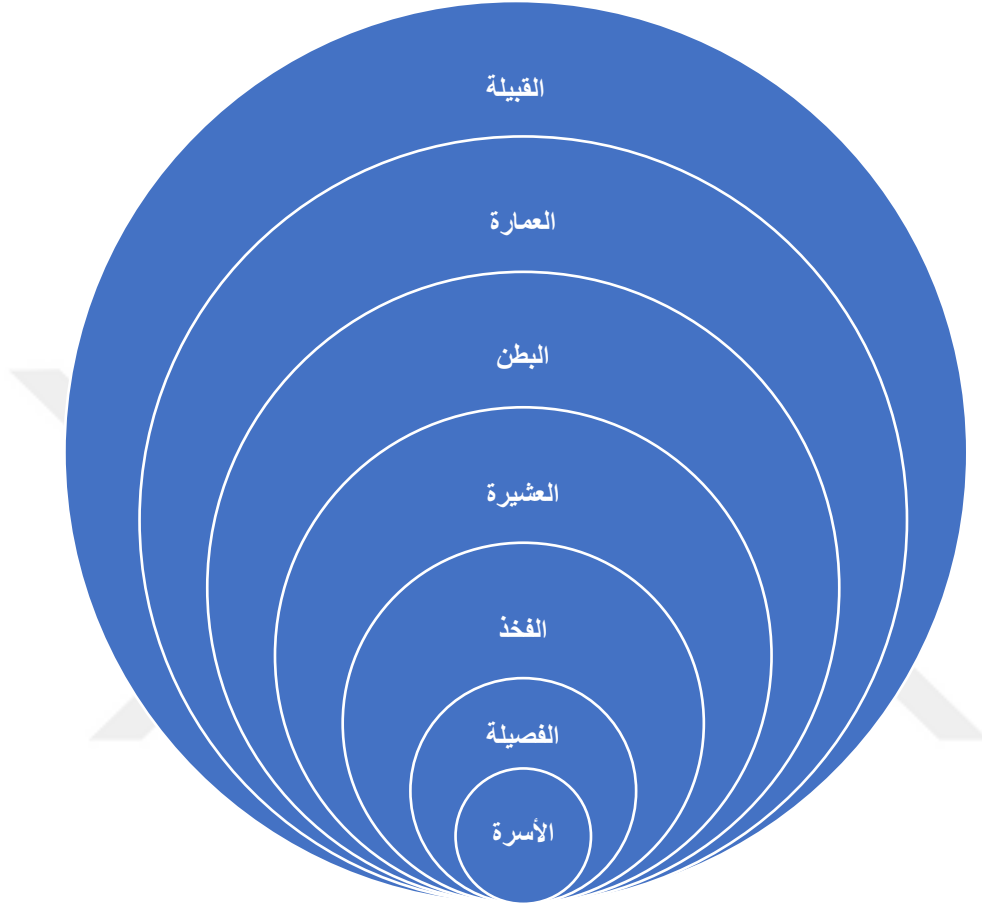
Mukayese etme açısından Türkçe ile Arapça arasında bir değerlendirme yapılacaktır. Eğer Türkçede bazı yakın akrabalıklarla müstakil isimlendirmeler yapılmasına karşın Arapçada sıfat yardımıyla ifade edildikleri görülmektedir. Ancak buna karşın çeşitli akrabalık tanımlamalarında Arapçada bulunan tanımların Türkçede bulunmadığı görülmektedir. Kültür, tarih ve farklı unsurlardan etkilenmiş olabilecek bu duruma coğrafyanın da etki etmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Böylece endogamik evlilik biçimine sebep olan coğrafi unsurlar dilsel dünya düzleminde birtakım yakınlıkları akraba statüsüne almadığını ancak buna karşın yine bir takım coğrafi unsurların çeşitli akrabalık birliklerini meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Zira aşağıdaki şekilde de görüleceği gibi çeşitli akrabalık ilişkilerini ayrıntılı biçimde ve kademeli olarak ifade eden Arapça, başka kültür ve milletlerde var olan özel statüleri isimlendirmeden sadece sıfat olarak betimlemektedir. Arapçada aileden başlamak üzere kabile oluşumuna dek meydana gelen birliktelikler ise şöyledir;

---

<sup>510</sup> Fâtîn Şerîf, *el-Uşratu ve'l-Kârâbe – Dirâsât fî'l-Antropolojiyye el-İctimâîyye-*, (İskenderiye: Daru'l-vefa Ladünya, 2006) 29.

<sup>511</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız. Kerim Zeki Hüsemaddin, *el-Karâbe*, 217-270.

Şekil 3.1:Arapçada Soy Ağacı Kolları



Yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere Arapçada aile oluşumundan kabile organizasyonuna kadar hemen her ortak atadaki birleşmeye isim verilmiştir. Yukarıdaki şekilde Arap toplumsal yaşamının en önemli yapısı olan kabilenin, toplumun en küçük yapı taşı olan aileden başlayan çeşitli unsurları gösterilmiştir. Buna göre kabileyi oluşturan en küçük grup aile anlamında “الأسرة”, daha sonra üç babaya kadar geri gidildiğinde birleşilen yer kol, ayırım gibi anlamlara gelen “الفصيلة”, hemen ardından kolların bir araya gelip bir ortak babada buluştukları yer but, adale anlamında gelen “الفخذ” kelimesi mevcuttur. Daha sonra her bir “فخذ”ın bir araya gelmesi ile karın anlamındaki “البطن” kelimesi kullanılırken

daha sonra bir üst baba “العمارة” ve nihayetinde de “القبيلة” gelmektedir.<sup>512</sup> Arapçadaki bu çeşitliliği birkaç şekilde açıklamak mümkündür. Öncelikle dil-düşünce ilişkisi bağlamında Arap muhayyilesinin sahip olduğu parçacı düşünme yapısından kaynakladığı söylenebilir.<sup>513</sup> Sonrasında dil-kültür ilişkisi bağlamında ise Arapçadaki sosyal ve ekonomik faktörlerin kabilecilik esası üzerine kurulmuş olması nedeniyle akrabalık ilişkilerinin çeşitli isimlerle ifade edilmiş olması sebep olarak gösterilebilir. Zira kabile günlük hayatın tüm pratiklerinde merkezi öneme sahip en önemli unsur olarak kabul edilmektedir. Son olarak dil-coğrafya ilişkisi bağlamında değerlendirecek olursa insanın mekânsal pratikleri varlığı algılama biçimini etkileyerek çeşitli kategorizasyonlara neden olabilmektedir. Zira insanlar deneyimledikleri veya deneyimleyebilecekleri konusunda ayrıtı ifade edebileceğinden Arap yaşantısının kabilevi deneyimi bu konuda ayrıntılı ifade biçimlerine kaynaklık etmiştir. Nihayetinde yukarıdaki birçok örnekte olduğu gibi Arap coğrafyasındaki mekânsal faktörler soya bağlılığı zorunlu kılarak birçok kelimenin ihdasına sebep olduğu görülmektedir.

### 3.2.2. Fesahat ve Belagat Açısından Badiye

Fesahat ve belagat kavramları Arapçanın temel karakteristik özellikleri olarak kabul edilir. Fesahat sözlükte köpüklü olan deve sütünün köpüğünü almak, arındırmak, saf ve duru olmak anlamına gelen<sup>514</sup> “فصح” *f-s-h* fiilinden türemiş olup aynı zamanda ayaz vaktinde çıkan temiz ve münezzeh hava gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>515</sup> Terim olarak da sözün sade, duru ve anlaşılır olması anlamına gelmektedir.<sup>516</sup> Belagat ise sözlükte “بلغ” *b-l-ğ* fiilinin mastarı olarak yeterli olmak, olgunlaşmak,<sup>517</sup> istenilen yere ulaşmak, varmak<sup>518</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise belagat, lafız ile mananın birbirleri ile uyum

---

<sup>512</sup> Kerim Zeki Hüsemaddin, *el-Karâbe*, 217-270.

<sup>513</sup> Cevad Ali, *Tarihu'l- 'Arabi kable'l-İslam*, 265.

<sup>514</sup> el-Ferâhidî, *el- 'Ayn*, 3/121; İbn-i Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/541.

<sup>515</sup> el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, 4/149.

<sup>516</sup> Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulumi'l-Belâğa*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts) 1/21.

<sup>517</sup> el-Ferâhidî, *el- 'Ayn*, 4/421.

<sup>518</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu'l-Luğa ves'sihâhu'l- 'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur 'Attâr, (Beyrut: Dâru'l- 'ilmi li'l-Melâyîn, 1987) 4/1316.

içerisinde, insan zihninde söyleyenin maksadını ihtiva edebilmesi ve estetik bir biçimde ifade etmesidir.<sup>519</sup> Her iki terim karşılaştırıldığında fesahat, daha çok kelime bazından sözün anlaşılır olmasını ifade ederken belagat kelimelerin arasındaki uyum ile söyleyenin maksadını ihtiva etmesini ifade etmektedir. Bu iki kavram Arap düşüncesinin, başka bir deyişle muhayyilesinin kurucu unsurlarındandır. Arap için dil, kimlik ve varlığıyla özdeş bir anlamı ifade eder. Zira Arap dışındakiler (zıttı) acemdir ve acem, dili fasih olmayan, ne dediği anlaşılmayan kimse olarak tanımlanmaktadır.<sup>520</sup> Böylece Araplık her şeyden önce dili ile tanımlanan, fesahat sahibi bir varlık olarak tanımlanabilmektedir.<sup>521</sup> Araplık ve fesahat denilince de akla ilk gelen yer şüphesiz ki badiyedir. Badiye, Arap dilinin en yalın ve arı hali olarak tanımlayabileceğimiz fesahatin esas mercii olarak kabul edilir.<sup>522</sup> Nitekim Hz. Ömer'de kendisinden sonra gelecek halifeye tavsiyeler ettiği vasiyetinde “*Badiye ehline iyi davran onlar Arapların aslıdırlar*” demektedir.<sup>523</sup> Badiye ehli, özellikle İslam'dan sonra dilin derlenmesi ve korunması aşamalarında merkezi bir önem kazanmıştır.<sup>524</sup> Nitekim şehirde yerleşik yaşayanlarda farklı unsurların da dahil olmasıyla dilde bozulma ve çarpıklıklar söz konusu olmaktaydı.<sup>525</sup> Bedevilerin kendileri dışındaki dünyadan izole yaşantısı, dillerinin de korunmasını sağlayarak kelime anlamlarının muhafaza edilmesine sebep olmuştur. Ancak burada dikkati çekmek istediğimiz nokta bedeviye tevarüs eden kelimelerin korunması değil, badiyenin kelimelerin inşasındaki bizzat rolüdür. Şöyle ki bedevi, salt kelime muhafızı olmanın ötesinde onu zaman ve mekânı bağlamında yeniden inşa etmektedir. Ayrıca bedeviler, gramer gibi dil kurallarını bilmedikleri halde doğal olarak kurallı konuşan bir topluluk olarak kabul edilmektedir.<sup>526</sup> Bedevinin bu özelliği yaşadığı mekânın tek hâkimi olması yanında yine kendisinden başka

---

<sup>519</sup> el-Cürcânî, Abdulkahir, *el-Esrâru'l-Belâğa*, thk. Abdusselam el-hufî, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts) 47.

<sup>520</sup> el-Ferâhîdî, *el-‘Ayn*, 1/237.

<sup>521</sup> Câbiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 85.

<sup>522</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tibyîn*, 1/17.

<sup>523</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tibyîn*, 2/32

<sup>524</sup> Ramazan Aslan, “Nahiv İlminin Vaz’ Edilmesinde Bedevilerin Rolü”. *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (Kasım 2021): 103-125.

<sup>525</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/405

<sup>526</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Nahiv İlmi, İslam medeniyetinde dil ilimleri, Tarih ve Problemler*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015) 81.

rakibi olmayışı sebebiyledir. Zira bedevinin yaşadığı coğrafya kendisine rağbet edilen bir yer olmadığından dış unsurlara kapalı, özgür bir ortamı ifade etmektedir.<sup>527</sup> Bu nedenledir ki bedevi, yerleşik hayata geçmese dahi hicri dördüncü asırdan sonra referans olma özelliğini yitirmiştir.<sup>528</sup> Zira İslam’la birlikte genel olarak Arabistan yarım adasının önemi artmış ve bedeviler dilin temel referans kaynaklarından biri olarak kendisine rağbet edilen grup olmuşlardır. Öyle ki bunun bir sektör haline gelecek kadar ilerlediği rivayet edilmektedir.<sup>529</sup> Ancak Arapçanın tedvin asrında günümüzde elimizde bulunan en kadim Arap sözlükler ile Arap kültürünün en önemli referansı olan şiirlerdeki kelime anlamları, badiye ehlinin marifeti ile derlenmiştir.<sup>530</sup> Bu nedenle kelime anlam ve kullanımlarında badiyenin günümüzde dahi merkezi bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre günümüzde Arapça sözlüğünde var olan kelimelerin dil-düşünce, dil-kültür ve semantik açıdan tahlili bizlere etnolojik anlamda badiye insanının dünya tasavvurunu verecektir. Ayrıca aşağıda Arapçadaki metafor oluşumu bahsinde değinileceği üzere bu kelimeler yalnızca tasavvur edilen dünya değil, dil ile yeniden inşa edilen /kurgulanan dünya hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Nitekim fesahat kelimesinin ihtiva ettiği köpüğünden arınmış saf süt anlamı, kaos ve çetrefilden uzak, dingin ve rahat bir yaşam sürmeyi amaçlayan Arap yaşantısının özetini vermektedir. Fesahatin sözlük anlamı ile terim anlamı arasında metaforik anlamda sadelik, kolaylık, arı duru olma ile anlaşılır olmak Arap dilinin en belirgin karakteristiğini yansıtmaktadır. Belagat ise olgunlaşmak ve yeterli olmak anlamı ile badiye insanının fesahatten sonra gerek duyduğu bir başka durumdur. Zira belagat, sıcak iklimde hareket azlığı ile malul olan insan tabiatının<sup>531</sup> az enerji ile çok verim elde etme ihtiyacının dildeki bir çeşit tezahürü gibidir. Bu açıdan en az kelime ile en fazla anlamı ifade etme şeklinde de tanımlanan belagat, çok ve süslü söz söyleyerek kendi

---

<sup>527</sup> Sa’d el-Abdullah es-Suvyân, *es-Sahrau’l-‘Arabiyye Sakâfetuhâ ve Şi’ruhâ ‘abra’l-‘usûr*, (Beyrut: Şebeketu’l-‘arabiyye li’l-Ebhâsi ve’n-Neşri, 2010), 403-404.

<sup>528</sup> Mehmet Emin Efe, “Arap Gramerinin Şiirle İstişhâdında Şairlerin Medenî-Bedevî Ayrımı ve Bölgeleri.” *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 3/2, (2022): 253.

<sup>529</sup> Muhammed Huseyn Yâsin, *Dirâsâtu’l-Luğaviyye ‘İnde’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hayat, 1980) 68.

<sup>530</sup> Câbiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 94-95.

<sup>531</sup> Montesquieu, *Kanunların ruhu üzerine*. Çev. F. Baldaş (Ankara: MEB Yayınları, 1963) 30.

hakikatini pazarlamaya çalışan sofistlik Antik Yunan retoriğinden ayrılmaktadır. Nitekim Yunan düşüncesinde retoriğın tarihi, yıkılan tiranlıktan sonra halkın kendi mallarını ispat etmede kullandıkları üslup ile başlatılmıştır.<sup>532</sup> Buna göre antik yunanda retorik ontolojik tartışmalara sebep olurken Arap düşüncesinde ayakları yere basan ve gerçekliğin özlü ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki farklı tutumu Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi bağlamında değerlendirecek olursak ılıman, tarıma oldukça elverişli ve deniz aşırı etkileşime açık bir coğrafyada yerleşik yaşayan insanın dil ve düşüncesi ile sıcak iklimde görece izole yaşayan, göçebe ve çetin hayat şartlarına sahip insanın dil ve düşüncesinin aynı olması mümkün değildir. Zira temel ihtiyaçları karşılamaya kolaylıkla muktedir olan bir coğrafyada yaşayan toplum ile buna özel olarak ciddi çaba sarfetmesi gereken bir mekânda yaşam sürdüren toplumun söz ve eylemlerinin farklı olması tabii bir durumdur. Buna göre farklı bölge ve iklim koşullarında yaşayan halkların dilsel tasavvur ve ifade biçimleri farklılaşmaktadır. Böylece dil-coğrafya ilişkisi bağlamında Arapçanın söz varlığına etki eden bir unsur olarak badiye, dilin yalın, karışıklıktan uzak ve iktisatlı (az söz ile çok şey anlatma) bir yapı kazanmasına sebep olduğu görünmektedir.

### 3.2.3. Metaforların Oluşum ve Gelişiminde Badiye

Kişisel ve toplumsal deneyimler neticesinde bir çeşit algılama biçimi olarak ortaya çıkan metaforlar,<sup>533</sup> dil ve coğrafya ilişkisinin tezahürlerini yansıtan önemli noktalardan biridirler. Zira metaforlar, genel anlamda kavmin tecrübi bilgileri ile yakından ilişkili olduklarından, kavmin maruz kaldığı çevresel faktörleri de doğrudan yansıtır niteliktedirler. Daha önce de belirtildiği üzere metafor kelimesi Antik Yunancada öte anlamına gelen meta sözcüğü ile getirme götürme, yük taşıma, nakletme ve meydana getirme gibi anlamlara gelen phérō kelimelerinden meydana gelmiş bileşik bir kelimededir.<sup>534</sup> Bu terkip ile terim olarak ifadelerin akla gelen ilk çağrışımdan farklı olarak çeşitli ifade biçimleri ile anlamı başka yerlere, öte bir anlama taşımak gibi manalara gelmektedir. Türkçede ise mecaz,

---

<sup>532</sup> Kâmil Kömürcü, "Antik Yunan'da Retorik Algısı." *Felsefe Dünyası*, 59 (2014):113.

<sup>533</sup> Filiz Mete, Bilge Bağcı Ayrancı, "Dil ve Edebiyata İlişkin Algıların Metaforlar Yoluyla İncelenmesi", *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5, (Aralık 2016): 11, 54.

<sup>534</sup> Francis E. Petters, *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 291-292.

istiare ve teşbih gibi benzetme şeklinde ifade edilerek tanımlanmaktadır.<sup>535</sup> Ancak Türkçede mecaz, istiare ve teşbih gibi ifadeler metafor kelimesi ile birtakım benzerlikler gösterse de metafor ile aynı şeyler değildir.<sup>536</sup> Bu konuda istiare, benzetme ilişkisine dayanan kısaltılmış bir teşbih iken metafor, felsefi zeminde tartışılmış ve kendisine daha farklı bir anlam yüklenmiştir.<sup>537</sup> Ancak Türkçede metafor kelimesi ile istiare çoğu zaman eş anlamlı kabul edilmiş ve metafor ile metaforik anlam arasında fark gösterilmeksizin kullanılmıştır.<sup>538</sup> Böylece terimsel tanımlamada eksiklikler olsa da metafor ile metaforik anlatım hakkında oldukça yaygın bir kullanım olduğunu söylemek mümkündür.

Arapçada ise metafor kelimesi *istiare* şeklinde tercüme edilmektedir. Ayrıca oryantalist çalışmalarda istiare bahisleri metafor ifadesi ile tercüme edilmiş ve bu şekilde değerlendirilmiştir.<sup>539</sup> Nitekim modern zamanda George Lakoff ve Mark Johnson tarafından ortaya atılan kavramsal metafor teorisinin sunulduğu ve Türkçeye “*Metafor, Hayat Anlam ve Dil*” şeklinde tercüme edilen kitap da istiare kelimesi kullanılarak Arapçaya “الاستعارات التي نحيا بها” şeklinde tercüme edilmiştir. Esasında istiare, metafor ile kelimenin kökeninde yer alan phérō “*taşıma*” anlamı ile oldukça yakın bir anlam taşımaktadır. Nitekim istiare kelimesi de ödünç almak anlamına gelen “اعار” *E’âre* kelimesinden türetilmiştir ki bir şeyi kendisine benzetilen başka bir şey ile geçici olarak anlatmayı ifade etmektedir.<sup>540</sup> Ancak çoğunlukla edebi bir tür olarak addedilen metafor, kelime bazında edebi bir nitelikten ziyade felsefi ve kavramsal bir öte anlamı ifade etmektedir. Zira metafor kelimesinin taşıma anlamına *öte-meta* kelimesi terkip edilerek meydana gelmiştir ki görünenden daha ötesini ifade etmektedir.<sup>541</sup> Böylece kavram olarak metafor sabit-stabil bir

---

<sup>535</sup> TDK Türkçe sözlük, “Mecaz” maddesi.

<sup>536</sup> Nurullah Şentürk, “İstiare Metafor Değildir”, *The Journal of International Social Research*, 14/77, (Nisan 2021): 96-109.

<sup>537</sup> Musa Demir. Batı ‘Metafor’u ve Doğu ‘İstiare’sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi.” *Türkbilig* 18, (2009): 64-90.

<sup>538</sup> Celal Demir, Özge Karakaş Yıldırım, “Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21/4, (2019): 1086.

<sup>539</sup> Miklós Maróth Çev: Ömer Kara, Arap Literatüründe Metafor Değişimleri, *Marife*, (Yaz 2013): 199-210.

<sup>540</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, thk. Mahmut Muhammet Şâkir, (Kâhire: matba’atu’l-Medenî, ts) 30-87.

<sup>541</sup> Banu Uyan Dur, “Metafor ve Ekslibris”, *Uluslararası Ekslibris Dergisi*, 3/5, (2016): 122-128.

benzerlik ifadesi değil kurgulanmış veya kurgulanması devam eden bir tasavvur anlamına da gelmektedir.<sup>542</sup> Klasik Arap literatüründe önemli bir yere sahip olan Abdülkâhir el-Cürcânî'de (ö. 471/1078-79) istiareyi modern dönem metafor tanımına paralel bir şekilde benzerlik ilişkisine dayanan analogik bir mukayese olduğunu ve bu mukayesenin kulak ile işitme yoluyla değil, kalp ve zihin yoluyla idrak edilebilen bir benzetme tipi olduğunu belirtmektedir.<sup>543</sup> Cürcânî'nin tanımındaki analogiye dayalı benzerlik ilişkisi, metaforu salt edebi benzetme çabasından ziyade zihinsel bir algılama tasavvuru olarak kabul ettiği anlamında gelmektedir. Nitekim analogik değerlendirme salt benzerlikten çok daha fazlasını ifade etmektedir.<sup>544</sup> Cürcânî *Esrârü'l-belâğa* adlı eserinde metaforu etraflıca işleyerek onu bazı yerlerde dilsel bir mecaz olarak görürken kimi yerde akli bir mecaz olarak görmektedir.<sup>545</sup> Bu sebeple kendisinden sonra gelen birçok belagat alimi metaforu kimisi akli bir mecaz olarak görürken kimi de dilsel bir mecaz olarak görmektedir.<sup>546</sup> Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde bu meseleyi ele alarak metaforun dilsel bir mecaz olduğu kanaatine varmıştır.<sup>547</sup> Kazvî'nin (ö. 682/1283) *el-Îzâh* adlı eserindeki açıklamalarına baktığımızda ise metaforu mecaz-ı aklînin bir kısmı olarak değerlendirdiği görülmektedir.<sup>548</sup> Buna göre genel olarak klasik ve modern Arapça literatüründe metafor hakkında geniş çaplı tartışmaların olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber İslam tarihinde genellikle bir çeşit edebi sanat olarak değerlendirilen metafor, felsefe ve mantık gibi diğer disiplinlerde de değerlendirilmiştir. Bu konuda Gazali'nin *İhya adlı* eseri metafor ve metaforik anlatım açısından oldukça zengin bir eserdir. Keza Platon'un mağara metaforu ile başlayan metaforik anlatı ile anlam arayışı el-Kindî'nin (ö. 505/1111) felsefesinde gemi

---

<sup>542</sup> Celal Demir, Özge Karakaş Yıldırım, *Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar*, (2019): 1088.

<sup>543</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 42.

<sup>544</sup> Zeynep Çelik, *Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analoginin Değeri*, (Ankara: Gece Yayınları, 2022)

<sup>545</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 343.

<sup>546</sup> Can, Süleyman, "Klasik Arap Belâgatinde İstiâre Tartışmaları: Sekkâkî ve Kazvî'nin Örneği". *Harran İlahiyat Dergisi*, 49 (Haziran 2023): 10.

<sup>547</sup> Sekkâkî, Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. 'Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Nâ'im ez-Zûr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 371-370.

<sup>548</sup> Kazvî'nin, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-Îzâh fî 'ulûmî'l-belâğa el-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 216-237.

metaforu şeklinde görünmektedir.<sup>549</sup> Son olarak metaforik anlatımın en önemli örneklerinden biri sayılan İbn-i Sina (ö. 428/1037) ile İbn-i Tufeyl'in (ö. 581/1185) aynı adla telif ettikleri Hay b. Yakzan adındaki hikâye İslam dünyasında metafor ve metaforik anlatımın nadide eserleri arasında kabul edilir.<sup>550</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi Arapça literatürün metafor açısından oldukça zengin bir birikime sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca günümüzde metaforlar hakkında klasik dönem görüşlerinden farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Özellikle dilin kültür bağlantısına dikkat çeken Sapir-Worf kuramından sonra George Lakoff ve Mark Johnson da metaforun toplumsal veya kişisel hafızada oluşturulmuş bir kavram olduğunu ve her zaman benzetme unsuru olmadığına vurgu yapmaktadırlar.<sup>551</sup> Ayrıca bu teoriye göre metafor, edebi bir dekordan ziyade insani düşünce ve akıl yürütmesinin ayrılmaz bir unsuru olarak kelimelerin değil kavramların niteliğidir.<sup>552</sup> Böylece metaforlar, ayrıntısına kadar gündelik yaşantımıza yön veren fikir ve tasavvurlarımızın tamamına yön vermektedirler.<sup>553</sup> Buna göre metaforlar, toplumun ürettiği kültür çevresi içinde deneyimlerinden doğmaktadır. Halkın kavram olarak ürettiği bu malzeme, düşünce dünyasının bir şubesi olarak kalmayıp çoğu kez ifade aracı olarak kullanılır.<sup>554</sup> Kullandığımız bu metaforlar ve daha önemlisi onları kullanma tarzımız, çoğu durumda kültüre özgü olarak çevremizi nasıl algıladığımıza ve onunla nasıl etkileşime girdiğimize bağlıdır.<sup>555</sup> Bu açıdan baktığımızda metaforların dünyayı bir çeşit tanıma ve tanıtmaya çabasının ürünü olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece dil-kültür ve düşünce ilişkisinin bir ürünü olarak metaforlar, kavimler nezdinde bir dünya

---

<sup>549</sup> el-Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Risâle fi'l-Hile li-Def'i'l-Ahzân (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları)*, thk ve çev: Mustafa Çağrı, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları: 1998), 49-63.

<sup>550</sup> Bkz. Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp (İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yayınlanmamış doktora tezi, 2007. 99-180.

<sup>551</sup> Celal Demir, Özge Karakaş Yıldırım, *Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar*, (2019): 1088.

<sup>552</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *Metaforlar Hayat-Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul, İthaki Yayınları, 2015), 12. (Çevirmenin Notu)

<sup>553</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *el-İsti'arati'l-leti Nehyâ biha*, çev. Abdulmecîd Cahfe, (Daru Tubîkâl, t) 21.

<sup>554</sup> Celal Demir, *Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar*, 1089.

<sup>555</sup> Denise Lowery, "Helping Metaphors Take Root in the EFL Classroom", *English Teaching Forum*, 1, (2013): 12-17.

tasavvurunu barındırırlar diyebiliriz. Ayrıca Arapça metaforlar tıpkı söz varlığında olduğu gibi kavmin düşünme biçimi, mekân tasavvurunu ve dilsel dünya görüşünün şifrelerini barındırmakta olduğunu söylemek mümkündür. Ancak söz varlığındaki kelimelerin semantik tahlili ile metaforların tahlili arasında birtakım farklılıklar vardır. Kelimeler, özellikle de Arapçada soyut olanı somut bir şekilde ifade etmeye çalışırken metaforlar somut olanla soyutu anlamlandırma çabasıdır. Nitekim metaforlar kavramsal bir niteliğe sahiptir.<sup>556</sup> Kavramları anlaşılır kılan unsurların başında ise bağlam gelmektedir. Bağlam içerisinde anlamlandırılan kavramlar, dili kullanan toplum ya da bireylerde çeşitli duygulanmalara neden olmakta, bu da iletişimi önemli ölçüde etkilemektedir.<sup>557</sup> Böylece Arapçadaki metaforlar, kavramsal bir nitelik olarak kendilerine has bir kimliğe bürünmektedir. Aşağıdaki alt başlıklarda insan ve çevre ilişkisinin bir sonucu olarak Arapçada sıklıkla kullanılan metaforik kavramlar incelenmiştir. Burada Arap dil, kültür ve tarihinde merkezi öneme sahip bir unsur olarak badiye yaşantısına taalluk eden temel kavramlar referans alınmıştır. Zira Arap dil ve düşüncesinin karakteristik özelliği ile badiye arasında önemli derecede güçlü bir bağ söz konusudur. Buna göre, yol, deve, ağaç ve çöl gibi kavramların Arapçadaki metaforik tarzda kullanımı ile dilsel düzlemdeki evren tasavvuru hakkında sıkı bir bağ söz konusudur.

### **3.2.3.1. Yol Metaforu**

Dünya üzerinde hareket eden tüm canlıların ortak bir paydası olarak yollar, tarih boyunca insan ve hayvanların ortak buluşu kabul edilebilir. Zira doğada yaşayan birçok hayvan yaz ve kış mevsimlerinde sürekli yer değiştirdiği gibi insan da bunun daha ötesinde yeni yer ve kaynak arayışı içinde yol, tarih boyunca sürekli değiştirmiştir. Günümüzde de hayvanların mevsimsel olarak çeşitli işaretler ile takip ettikleri göç yollarının olduğu bilinen bir gerçektir. Bu açıdan yolun canlılığın ortak bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. İnsan ve hayvanların ortak kullandığı yollar hakkında Eriha yakınındaki bazı

---

<sup>556</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *Metaforlar Hayat-Anlam ve Dil*, 12.

<sup>557</sup> Ednan Karadüz, “Anlam ve Kavram” ilişkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3/1, (2004): 56.

kaynakların çevresinde kalıntılar bulunmuş olup M.Ö. 6000 yıllarına tarihlenmektedir. İnşa edilmiş yolların ilk belirtileri ise M.Ö. 4000 yıllarına kadar uzanır ve taş döşeli sokaklar olarak meydana getirilmiştir.<sup>558</sup> Yolların yapımıyla birlikte medeniyet inşası hızlanmış mekanlar arasında etkileşim kolaylaşmış ve dünyanın keşfi hızlanmaya başlamıştır. Ayrıca yol belli bir çizgi üzerinde gitmek anlamından daha fazlasını ifade ederek hemen her toplumda çeşitli metaforik anlamlar kazanmıştır. Buna göre yaşam ile doğrudan ilintili olan yol kavramının çeşitli dillerde terim olarak etimolojik tahlilini yapmak kavramın anlaşılmasında fayda sağlayacaktır.

Günümüz Anadolu Türkçedeki yol kelimesi eski Türkçede patika ve kırlardaki küçük yol anlamına gelen *yolak* ifadesinden türetilmiştir.<sup>559</sup> Ayrıca *yolak* kelimesinin de yürümek anlamına gelen *yo* fiilinden türetildiği düşünülmektedir.<sup>560</sup> Böylece Türkçedeki yol kavramı sözlükte yürüme, yol gitme anlamından terimsel bir anlam kazandığı görülmektedir. İngilizcede ise yol için *way* ve *road* kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Günümüz İngilizcesinde yol anlamında kullanılan *way* kelimesi orta İngilizce *wey* kelimesinden türemiştir ve bu kelime de Sanskritçe *vah* (taşıma, gitmek veya hareket) kelimesinden türetilen Latince *veho* (taşıırım) kelimesine dayanmaktadır.<sup>561</sup> İngilizcede yol anlamına gelen *road* kelimesi de esasında eski İngilizce *rād* (binmek) ve Orta İngilizce *rode* veya *rade* (atlı yolculuk) kelimelerine dayanarak günümüzde tüm taşıt araçlarının geçtiği yolar için kullanılmaktadır.<sup>562</sup> Arapçada ise yol anlamına gelen bir çok kelimenin olduğunu görmekteyiz. Örneğin Arapçada günümüzde de yaygın olarak günlük hayatta kullanılan الطريق, السراط, السبيل, الشارع, النيسب gibi çok sayıda yol anlamına gelen kelime söz konusudur. Bu kelimelerden her biri farklı özelliklere sahip yolları tarif etmekte kullanıldıkları gibi çoğu zaman birbirlerinin yerine eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Arapçadaki yol isimlerinin bu denli fazla olması beraberinde doğal olarak yol metaforunun da fazla olmasını sağlamıştır. Bu sebeple yolun Arap dil ve muhayyilesinde oldukça önemli bir yere

---

<sup>558</sup> Benson, F. J. and Lay, Maxwell Gordon. "road." *EncyclopeDIA Britannica*, August 11, 2022.

<sup>559</sup> TDK Türkçe Sözlük, "Yolak, -ğı" Maddesi.

<sup>560</sup> Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, (Ankara: TDK Yayınları 2016) 139, 316.

<sup>561</sup> *Encyclopedia Britannica*, "road." Erişim Tarihi 11.08.2022. <https://www.britannica.com/teknoloji/road>

<sup>562</sup> *Encyclopedia Britannica*, "road."

sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yol, doğal olarak içinde süreç ve hedef olmak üzere iki unsuru ifade etmektedir. Arapçada mevcut olan yol isimlendirmelerinde bu iki süreci açıkça ifade ettikleri görülür. Yolun ihtiva ettiği bu iki unsura en çarpıcı örnek olarak Kur'an-ı Kerim'de Fatiha suresinin altıncı ayeti gösterilebilir. Ayette <sup>563</sup> اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “bizi dosdoğru yola ilet” şeklinde bir dua zikredilmektedir.<sup>564</sup> Ayette geçen kelimelerin etimolojik değerlendirmesi yapıldığında kulların kendilerini dosdoğru yola erdirmesi için Allah'a yaptıkları duanın tümüyle metaforik bir anlatım tarzına sahip olduğu söylenebilir. Ayetteki الصِّرَاطُ kelimesi apaçık, görünür, belirgin olan yol anlamına gelirken cem sigası ile yapılan اِهْدِنَا fiili hidayet-doğru yolu göstermek anlamına gelmektedir. Türkçeye de aynı şekilde geçen hidayet kelimesi hakikat, gerçek ve doğru olan şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>565</sup> Ancak hidayet kelimesinin Arapça kök anlamı da yine aynı şekilde yol ile alakalı bir kavram olmakla beraber salt yol demek değildir. Şöyle ki Arapçada هَدَى fiilinin ismi faili olarak هَادِي çölde iz ve yol bulmanın çok zor olduğu, şiddetli rüzgarlara tepelerin sürekli yer değiştirdiği ve çoğu zaman insanların yollarını kaybederek ölmelerine sebep olan yerlerde dahi yol bulan deve için kullanılan bir ifadedir.<sup>566</sup> Böylece yol (sırat) ve hidayet ikisi birbirini pekiştiren bir anlam kazanarak kurtuluş anlamında metaforik bir üslup kazanmaktadır. Ayrıca söz konusu olan bu metaforik anlamın iki farklı nokta arasında salt bir ulaşımı değil, çok daha fazlası olarak yaşam ve ölüm arasında kritik bir anlamı ifade ettiği söylenebilir. Nitekim hidayet kelimesinin kök anlamında var olan yol bulma çölde tek başına kurtulunması imkânsız olan bir yerdeki yol göstericiyi ifade etmektedir. Böylece ayette istenilmesi istenen şey, statik bir yol değil, değişken ve rehbersiz kurtulunması imkânsız olan dünya hayatından gerçek yaşama başka bir deyişle cennete ulaştıran dinamik bir yoldur. Yolun kurtuluş anlamında metaforik bir anlam kazandığı diğer bir ayet de Şura

---

<sup>563</sup> (Kur'an-ı Kerim, Fatiha, 1/6).

<sup>564</sup> Kur'an-ı Kerim'de dosdoğru yol terkinin geçtiği diğer yerler için bkz. Fâtihâ, 1/6; Bakara, 2/213; Âl-i İmran, 3/51; Âl-i İmran, 3/101; Nisâ, 4/68; Nisâ, 4/175; Mâide, 5/16; En'âm, 6/39; En'âm, 6/87; En'âm, 6/126; En'âm, 6/153; En'âm, 6/161; A'râf, 7/16; Yûnus, 10/25; İbrahim, 14/41; Nahl, 16/121; Meryem 19/36; Hac, 22/54; Mü'minûn, 23/73; Nûr, 24/46; Yâsîn, 36/4; Yâsîn, 36/61; Şûrâ, 42/52; Zuhuruf, 43/43; Fetih, 48/2; Fetih, 48/20; Mülk, 67/22).

<sup>565</sup> TDK Türkçe Sözlük “Hihayet” Maddesi.

<sup>566</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, 4/78.

suuresindeki *هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ* <sup>567</sup> “geri dönüşün bir yolu var mı?” mealindeki ayettir. Ayette cehenneme girdikten sonra zalimlerin cehennemden geriye dönmenin bir yolunu sorma çabaları aktarılmaktadır. Burada *geri dönüş yolu* metaforik bir anlatımla kurtuluş anlamında kullanılmaktadır.<sup>568</sup> Esasında İslam dininde yol metaforu kurtuluş anlamı ile sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin yine kurtuluşa götüren bir yol olarak sünnet, tarikat, mezhep ve süluk gibi terimler tamamıyla birer yol metaforudurlar. Bu metaforik ifadelerden her biri Arap akıl ve muhayyilesinin tecrübi bilgisinden kaynaklanan hayatta kalmak veya kurtulmak anlamını ihtiva eden birer yol metaforudurlar. Nitekim her bir metafor, tecrübe temeli sebebiyle bir kavramı anlama aracı olarak hizmet eder.<sup>569</sup> Esasında hiçbir metafor, onu meydana getiren toplumun tecrübelerinden bağımsız düşünülemez. Zira metaforlar soyut olanı ancak ortak kod ve deneyimler vasıtasıyla somutlaştırarak gelecek nesillere aktarılabilirler.

Yol metaforu yukarıda söz ettiğimiz içinde bulunun süreç ve hedef unsurları sebebiyle sadece İslam dininde değil diğer dinlerde de sıklıkla kullanılan bir metafordur. Örneğin Tavat’ta Çölde Sayım Kitabının ikinci büyük kısmında Belam’ın Eşeği bahsindeki şu ayet İslam dininekinde benzer bir biçimde yol metaforu kullanılmıştır; *Rabbın meleği, “Neden üç kez eşeğini dövdün?” diye sordu, “Ben seni engellemeye geldim. Çünkü gittiğin yol seni yıkıma götürüyor.*<sup>570</sup> Burada eşeğine kötü davranan Belam için yol metaforu ile yaşam tarzı kastedilerek uyarılmaktadır. Matta İncil’inde de yer alan “*Oysa yaşama götüren kapı dar, yol da çetindir. Bu yolu bulanlar azdır*”<sup>571</sup> ayeti Tanrının istediği şekilde yaşamak isteyenler için bu sürecin zor ve ağır olduğu ifade edilmektedir. Böylece İncil’de geçen bu yol metaforu da yaşam tarzı anlamında kullanılmış olmaktadır. Nihayetinde Tevat ve İncil’de geçen yol metaforunun birbirleri ile aynı anlamda olduğu ve Kur’an’daki kullanıma yakın bir anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim her üç

---

<sup>567</sup> (Kur’an-ı Kerim, Şuara, 26/44.)

<sup>568</sup> Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefi, *et-Tefsîr fî’t-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş, (İstanbul: Dâru’l-Bâb li’d-Dirâsât ve tahkîki’t-Turâs, 2019) 13/94.

<sup>569</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *el-İsti’arati’l-leti Nehyâ biha*, 37.

<sup>570</sup> (Tevat, Çölde Sayım, 22/32.)

<sup>571</sup> (İncil, Matta, 7/14.)

kitabın halkları Sami ırktan olup birbirlerine yakın bir dil sistemine sahiptir. Bu sebeple farklı bir mukayese olması açısından uzak doğu dinlerinden olan Taoizm'deki yol metaforu kullanımı önemli bir örnektir. Çin'de Taoizm'in kurucusu Lao Zi, *Tao Te Ching* adlı kitabında evrende her şeye hayat veren ve düzeni sağlayan gizli bir enerji olduğunu ancak bunu isimlendiremediğini, sadece ona yol (tao) diyerek işaret ettiğini, böylece okuyucunun yol kavramıyla o isimlendirilemeyen hakikati anlamaya çalışması gerektiğini söyler.<sup>572</sup> Taoizm'deki bu kullanım felsefenin tanımında kullanılan felsefe yolda olmaktır metaforu ile aynı doğrultudadır.<sup>573</sup> Nitekim felsefenin yolda olmak şeklindeki tanımı ile Taoizm'de yol ile sembolize edilen hakikat arayışı benzer şekilde bir süreci ifade etmektedir. Buna özelde Araplık genelde ise Sami toplum yapılarına göre yol metaforunun kullanımı uzak doğu düşüncesinden farklılık arz etmekte olduğu söylenebilir. Nitekim Arapçada yol süreçten ziyade sonuca götüren hayati bir araç olarak görülürken uzak doğuda bizzat sonucun kendisi gibi addedilmekte olduğu görülmektedir. Nihayetinde yukarıdaki örnekler bağlamında biri salt süreç diğeri de mahza kurtuluş olmak üzere iki çeşit yol metaforu kullanımı söz konusudur. Burada Arapçadaki yol metaforunun özellikle hidayet anlamı ile olan birlikteliği kullanımı oldukça veciz bir anlam ifade etmektedir. Yolun Arapçada süreçten ziyade kurtuluş ve hayatta kalma anlamını çağrıştırması hidayetin zıt anlamı olan delalet ile de açıklamak mümkündür. Buna göre yol ve hidayet hayatta kalma ile ilişkilendirilebilirken kaybolmak ve delalet ölüm ile ilişkilendirilebilir. Yol metaforunun bu anlamına Arap dilinin temel kaynağı olan Cahiliye şiirinde de aşağıdaki örneklerde görüldüğü üzere rastlamak mümkündür.

وَكَيْفَ تَضِلُّ الْقَصْدَ وَالْحَقُّ وَاضِحٌ      وَلِلْحَقِّ، بَيْنَ الصَّالِحِينَ، سَبِيلٌ<sup>574</sup>  
*Hakikat apaçık iken niyetten nasıl saparsın, Salihlerin arasında hak için kurtuluş(yol) vardır.*

<sup>572</sup> Murat Aslan, Nesîmî'de Yol Metaforu, *International Journal of Filologia*, 8, (2022): 54.

<sup>573</sup> Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, Bir Felsefi Metafor "Yolda Olmak", <http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D03296/2006>

<sup>574</sup> Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân, *Divânu Tarafe* b. 'Abd, thk. Mehdi Muhammed Nâsuriddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002) 67.

وَمَا كَانَ سَبِيلَ النَّاسِ، مَنْ كَانَ قَبْلَهُ      وَذَلِكَ الَّذِي أَفْنَى إِيَادًا وَتُبَّعًا<sup>575</sup>

*Ve (bu) İnsanların yoludur, kendisinden önce olduğu gibi Tubba' ve İyade'yi imha etti.*

Yukarıdaki örneklerde Tarafe b. Abd'a ait olan birinci beyitte şair doğruluktan sapmayı kayboluş olarak nitelemektedir. Bu kaybolma durumuna binaen salihler ile birlikte olmayı bir yol olarak ifade etmektedir. Böylece hakikatten sapma, kayboluş ve buna bağlı olarak helak olmayı ifade ederken yol ise kurtuluşu başka bir deyişle istenilen sonuca ulaşmayı kastetmektedir. Nihayetinde buradaki yolun metaforik anlamı Arapların yaşadıkları coğrafi şartlara bağlı olarak edindikleri tecrübi bilgi ile yakından ilgili olduğu kolaylıkla görülmektedir. Lebid b. Rabi'a'ya ait ikinci beyitte de şair *insanların yolu* olarak ifade ettiği terkipte yol insanların doğrudan kurtuluşu anlamına gelmektedir. Burada da yol süreç anlamından ziyade sonuç anlamı ağır basmakta olduğu görülmektedir. Cahiliye şiirinden örneklerin yanında gündelik hayattaki Arapçada da yol metaforu çoğunlukla herhangi bir durumun hedeflendiği biçimde bitmesine, bir şeyin elde edilmesine veya varlığı ya da sübutu istenen şeyin devamlılığına çağrışımında bulunur. Örneğin;

لا سبيل الى العمارة الا بالعدل

*Adaletten başka yapılanmaya giden yol yoktur.*

Yukarıdaki harfî tercümesi yapılan Arapça ifadeyi anlamı muhafaza ederek başka şekilde tercüme etmek mümkündür. Şöyle ki cümle ile ifade edilen anlam “*Adaletten başka yapılanma yoktur*” şeklindedir. Bu şekildeki bir tercüme ile yol kelimesinin kullanıldığı tercümede esasında çok da bir fark olmadığı görülmektedir. Buna sebep olan durum ise yol kavramının Arapçada kendisinden geçilip geride bırakılması hasebiyle sadece sonuca götüren bir araç olarak düşünülmesidir. Bununla beraber yolun metaforik anlamda süreci hiçbir zaman ihtiva etmediği anlaşılmamalıdır. Nihayetinde yol, kendisinde bir süre bulunulması gereken bir durumu ifade etmektedir. Ancak nihayetinde sürecin uzaması veya sürece vurgu yapılması Uzakdoğu örneği ile felsefe tanımında olduğu gibi bizzat istenen bir

<sup>575</sup> Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî, Divânu Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî, thk. Hamdo Tammâs, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004) 58.

durum değildir. Örneğin yol kelimesi aşağıdaki örnekte bir hedefi gerçekleştirmede kullanılan süreç için metaforik anlamda kullanılmıştır.

وَأَحَقُّ مَا صُبِرَ عَلَيْهِ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى تَغْيِيرِهِ

*Kendisine sabredilmeyi en çok hak eden şey değişme imkânı olmayandır.*

Yukarıdaki cümlede imkân şeklinde tercüme edilebilen سَبِيل kelimesi metaforik anlamda herhangi bir süreci değil varlığı mümkün olmayan bir durumu ifade etmektedir. Burada da yol metaforik anlamda Arap muhayyilesinin dil-coğrafya ilişkisinin bir tezahürü olarak tecrübe edilen çevrenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Böylece Arapçadaki yol metaforu için kısaca “yol kurtarıcıdır, yol bitirilmesi gereken bir süreçtir, yol sonludur” anlamları ortaya çıkmaktadır. Yolun Arap zihnindeki bu metaforik anlamı ile yaşadıkları coğrafyadaki yol tecrübeleri arasında bir ilişki olduğunu söylemek oldukça mümkündür. Nihayetinde kavramsal bir nitelik olarak metaforların tecrübi temelleri mekândan bağımsız düşünülemez. Nitekim genel olarak dil, özel olarak da metaforların mekân(coğrafya)-toplum(kültür) ile insan-zihin-dil arasında birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek mutlak ilişkisi söz konusudur.<sup>576</sup> Buna göre toplum, soyut kavramları ifade ederken yakın çevresi ile etkileşim içinde olduğunu ve mekânsal deneyimlerinden faydalandığını söylemek mümkündür.

### 3.2.3.2. Deve Metaforu

Doğada hiçbir tür kendi başına hayatta kalabilecek bir kapasitede değildir. Her canlının dolaylı veya doğrudan diğer canlılara zorunlu bir ihtiyacı söz konusudur. Bu ihtiyaç hayvanların kendi aralarında içgüdüsel ve doğal olarak gelişmektedir. İnsanların hayvanlarla olan ilişkisi de doğal süreçte dolaylı olsa da bazı hayvanlar ile doğrudan müdahale, evcilleştirme ve yetiştirme şeklinde cereyan etmektedir. Böylece birtakım hayvanlar insanın güvenlik gibi ihtiyaçlarını karşılarken bazıları da doğrudan beslenme gibi temel ihtiyaçları karşılamaktadır. Bu minvalde Araplar için devenin olağanüstü bir konumu

---

<sup>576</sup> Yasin Şerifoğlu, “Dil- Zihin İlişkisi Çerçevesinde Metaforlar”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/2, (Güz 2012): 124-125.

vardır. Deve, tarih boyunca Araplar için savaşta, barışta, badiyede, şehirde, darlıkta ve bollukta şeref ve kıymetin göstergesi olmuştur.<sup>577</sup> Araplar için devenin ekonomik değeri ölçülemeyecek kadar çoktur. Deve; eti, sütü, yünü, kemiği, dışkısı, idrarı ve derisiyle tümünün ekonomik bir değere sahip olduğu ender bir hayvan olarak kabul edilmektedir.<sup>578</sup> Çöl ikliminde 6 ile 10 güne kadar hiç su içmeden kalabilen ve eğer yeterli miktarda yaş ot gibi besin bulabilirse aylarca su içmeden yaşayabilen deve Araplar için hayatta kalmaya eş değer bir öneme sahiptir.<sup>579</sup> Devenin bu denli ekonomik ve kültürel değeri dil ve edebiyatta kendini göstermiş, devenin vasıflarıyla ilgili binlerce kelime üretiliş olup şiirde en çok işlenen temalardan biri olmuştur. Ayrıca Arapçanın söz varlığı incelendiğinde doğrudan ya da dolaylı olarak azımsanmayacak kadar büyük bir kısmının deve ile ilişkili olduğu söylenebilir.<sup>580</sup> Telif açısından ise hicri ikinci asırdan sonra tedvin faaliyetlerinin başlamasıyla deve hakkında çok sayıda eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan bazılarına Nasr b. Yusûf'un *Kitâbu'l-İbil*'i, Ebû Ziyâd Yezîd b. Abdullah el-Kilâbî (öl. 200/815 sonrası), *el-İbil*, 'i, Nadr b. Şumeyl (öl. 203/818), *Kitâbu's-Sıfât*'ı, Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî (öl. 213/828 [?]), *Kitâbu'l-İbil*'i, Abdulmelik b. Kurayb el-Asmaî (öl. 216/831), *el-İbil*'i örnek gösterilebilir.

Arapçada devenin referans olduğu çok sayıda kelime vardır. Aşağıdaki tabloda bazı örneklerin yer aldığı deve isimlerine baktığımızda devenin Arap yaşantısındaki yeri bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Araplar deveye ait her ayrıntıyı tanımlayarak onu müstakil bir kelime ile ifade etmişlerdir. Aşağıdaki tabloda Arapçada devenin ayrıntılarına göre yapılan isimlendirmelerden bazıları verilmiştir.

---

<sup>577</sup> Câhiz, *Kitâbu'l-Hayvân*, thk. Abdusselam Hârûn, (Beyrut: Darû'l-Fikr, ts) 7/120.

<sup>578</sup> Ahmet Önkâl, Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9/226.

<sup>579</sup> Mehmet Sıddık ÖZALP, *Arap Dilinde Deve Literatürü*, (Ankara, Sonçağ Akademi, 2022) 74-77.

<sup>580</sup> Mehmet Sıddık ÖZALP, *Arap Dilinde Deve Literatürü*, 77.

**Tablo 3.4:** Davranış ve Özelliklerine Göre Çeşitli Deve İsimlendirmeleri.

|                                                                            |        |
|----------------------------------------------------------------------------|--------|
| Genel olarak tür ismi olarak tüm develeri ifade eden terim. <sup>581</sup> | الإبل  |
| Dişi deve <sup>582</sup>                                                   | الناقة |
| Erkek deve <sup>583</sup>                                                  | الجمل  |
| Yük taşımada kullanılan deve. <sup>584</sup>                               | البعير |
| Annesinden doğar doğmaz deve yavrusu ismi. <sup>585</sup>                  | سلي    |
| Bir yaşına kadar deve yavrusu. <sup>586</sup>                              | حوار   |
| Yavrusu olan devenin tekrar gebe kalmasına verilen isim. <sup>587</sup>    | مخاض   |
| Başıboş bırakılan deve. <sup>588</sup>                                     | الهامل |
| Sürüde önde giden deve. <sup>589</sup>                                     | الراعي |
| Çobanı olmayan develer. <sup>590</sup>                                     | الهمل  |
| Güçlü ve kuvvetli dişi deve. <sup>591</sup>                                | العنس  |

<sup>581</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/683.

<sup>582</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4581.

<sup>583</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/9.

<sup>584</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/3187-3188.

<sup>585</sup> Asma'î, *Kitabu'l-İbîl*, 55.

<sup>586</sup> Asma'î, *Kitabu'l-İbîl*, 56.

<sup>587</sup> Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Cîm*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, (Kahire: Hey'etu'l-'Amme li şuuni'l-metâbi', 1974), 2/151.

<sup>588</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4701.

<sup>589</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/1673

<sup>590</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4702.

<sup>591</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/150.

**Tablo 3.4:** Davranış ve Özelliklerine Göre Çeşitli Deve İsimlendirmeleri (Devamı).

|                                                                                                                                           |                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------|
| Yanaklı güçlü deve. <sup>592</sup>                                                                                                        | الْوَجْنَاء              |
| Asil olan develer. <sup>593</sup>                                                                                                         | هَجَان                   |
| Develerin su içtikleri kaynak,<br>İlk su içişleri,<br>Kaynağın etrafında çöküp tekrar otladıktan sonra ikinci su içmeleri. <sup>594</sup> | المنهل<br>النهل<br>العلل |
| Bir gün sabah bir gün de akşam su içen deve. <sup>595</sup>                                                                               | العرياء                  |
| Susamış olan develer. <sup>596</sup>                                                                                                      | الهيام                   |
| Günlük su içen deve. <sup>597</sup>                                                                                                       | الرافهة                  |
| Gün aşırı su içen deve. <sup>598</sup>                                                                                                    | الغب                     |
| Uzun adımlar atarak devenin başını sallar halde yürümesi. <sup>599</sup>                                                                  | العنق                    |
| Bir kısmı sarı iken beyaz olan develer. <sup>600</sup>                                                                                    | العيس                    |
| Arka ayaklarını içe doğru çekerek ön ayaklarını yere vurarak hızlı ve estetik yürüyüşü. <sup>601</sup>                                    | الهملجة                  |
| El-Hemlece yürüyüşünden daha hızlı yürüme şekli. <sup>602</sup>                                                                           | المرفوع                  |
| Sürekli sürünün ortasında yürüyen dişi deve. <sup>603</sup>                                                                               | الدفون                   |
| Hamileliğinin yedi ve sekizinci aylarında sütü iyice azalan deve. <sup>604</sup>                                                          | الشول                    |
| Bölgesine özlem duyarak oraya dönme eğiliminde olan deve. <sup>605</sup>                                                                  | المهياج                  |
| İnce ve narin dişi deve. <sup>606</sup>                                                                                                   | الضامرة                  |

<sup>592</sup> Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü 's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999) 334.

<sup>593</sup> İbn-i Dureyd, *Cemheretu 'l-Luğa*, 1/498.

<sup>594</sup> Cevherî, *Tâcu 'l-luga*, 5/1837.

<sup>595</sup> Asmaî, *Kitâbu 'l-İbil*, 148

<sup>596</sup> Cevherî, *Tâcu 'l-luga*, 5/2063

<sup>597</sup> Asmaî, *Kitâbu 'l-İbil*, 148.

<sup>598</sup> Asmaî, *Kitâbu 'l-İbil*, 148; İbnu'l-Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 5/3203.

<sup>599</sup> Asmaî, *Kitâbu 'l-İbil*, 138

<sup>600</sup> İbnu'l-Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 4/3189.

<sup>601</sup> Asmaî, *Kitâbu 'l-İbil*, 139.

<sup>602</sup> Asmaî, *Kitâbu 'l-İbil*, 139.

<sup>603</sup> Cevherî, *Tâcu 'l-luga*, 5/2113.

<sup>604</sup> Şeybânî, *Kitâbu 'l-cîm*, 2/151.

<sup>605</sup> Cevherî, *Tâcu 'l-luga*, 1/352.

<sup>606</sup> Cevherî, *Tâcu 'l-luga*, 2/722.

Yukarıdaki tabloda verilen deve isimlendirmelerini yüzlerce sayıda çoğaltmak kolaylıkla mümkündür. Nitekim görüldüğü gibi Arapçada devenin renk, yürüyüş, cinsiyet, beslenme, davranış, doğurganlık, hız gibi ve daha fazla türde sahip olduğu özelliklere ayrı ayrı isimler verilmiştir. Devenin sahip olduğu bu geniş literatür, doğal olarak devenin önemli bir metaforik anlatım kaynağı olmasını da sağlamıştır. Ayrıca gerek cahiliye gerekse İslam döneminde deve şiirde önemli bir yer edinmiştir. Devenin sahip olduğu bu geniş literatür bilgisi burada aktarılamayacak kadar çoktur. Ancak özellikle de cahiliye dönemindeki şiirler gibi kelime iştikaklarındaki deveye ait olan köklerden türetilen kelimeler devenin metaforik anlamını ifade etmede önemli derecede örneklik sağlayabilir. Bu minvalde cahiliye döneminin en önemli edebi ürünlerinden olan Muallaka şiirleri bizlere en iyi örneği sunmaktadır. Muallaka şairlerinden “deve şairi” lakabı ile bilinen Tarafe b. Abd ve muallakası deve hakkında önemli örnekler sunmaktadır. Tarafe b. Abd muallakasında aşağıdaki şekilde güçlü bir deve tasavvuru sunmaktadır;

وَإِنِّي لَأَمْضِي الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ      بِعُوجَاءِ مِرْقَالٍ تَرْوَحُ وَتَغْتَدِي

*Ve ben kederlenince efkâr dağıtırım gece gündüz yorulmak bilmeyen rahvan (dişi) devam ile*

أَمْوُونِ كَالْأَوَاحِ الْأَرَانِ نَصَّائِهِ      عَلَى لَاجِبِ كَأَنَّهُ ظَهْرُ بُرْجِدِ

*Kırmızı çizgili pelerini andıran yolda sürerim onu, bir tabutun tahtaları gibidir sapasağlam,*

جَمَالِيَّةٍ وَجَنَاءَ تَرْدِي كَأَنَّهَا      سَفَنَاجَةً تَبْرِي لِأَزْعَرَ أَرْبَدِ

*Kaşarken ki sıkı bedeniyle erkek gibi heybeti vardır, benzer devekuşunun tüysüz boz bacaklarına gibidir*

تُبَارِي عِتَاقاً نَاجِيَاتٍ وَاتَّبَعْتَ      وَظِفِياً وَظِفِياً فَوْقَ مَوْرٍ مُعَبَّدِ

*Yıldırım hızında koşan soylu develerle yarışır, yer değiştirir ince kemikleri arkadan öne doğru düz yolda*

تَرَبَّعْتَ الْفُقَّيْنِ فِي الشَّوْلِ تَرْتَعِي      حَدَائِقَ مَوْلَى الْأَسِيرَةِ أَغِيدِ

*Az sütlü develerle yurt edindi vadi kenarlarını, otlandı yağmura doymuş yeşil otlaklarda*

تَرِيغُ إِلَى صَوْتِ الْمُهِيبِ وَتَنْقِي      بِذِي خُصَلٍ رَوَعَاتٍ أَكْلَفَ مُلْبِدِ

*Bir ses duymayı versin hemen dikkat kesilir ve korunur, kızıl devenin saldırısından tutam tutam kuyruğuyla*

كَأَنَّ جَنَاحِي مَضْرَحِي تَكْنَفَا      حَفَافِيهِ شُكَا فِي الْعَسِيْبِ بِمَسْرَدِ  
*Beyaz kartalın iki kanadı tıgla örülmüş gibidir kuyruk kemiğinden hemen iki yanına*  
فَطَوْرًا بِهِ خَلْفَ الزَّمِيلِ وَتَارَةً      عَلَى حَشَفٍ كَالشَّنِّ ذَاوٍ مُجَدَّدِ  
*Kuyruğuyla tergisine binene kuyruğuna vurması da bundandır, bazen de solmuş kırba gibi olan kuru memeleriyle*

لَهَا فَخِذَانِ أَكْمَلِ النَّحْضِ فِيهِمَا      كَأَنَّهُمَا بَابَا مُنِيفٍ مُمَرَّدِ  
*Yüksek bir sarayın perdahlı kapılarına benzer dolgun etli uyluklarıyla*  
وَطَيِّ مُحَالٍ كَالْحَنِيِّ خُلُوفُهُ      وَأَجْرِنَّةٌ لُزَّتْ بِدَائِي مُنْضَّدِ  
*Esnek bel kemiği, yay gibi kaburgalarını bağlıdır sıkıca, boynu da dakik ustalık eseri kemiklerle perçinlidir omurgaya*

كَأَنَّ كِنَاسِي ضَالَّةً يُكْنِفَانِيهَا      وَأَطْرَقَسِي تَحْتَ صُلْبٍ مُؤَيَّدِ  
*Hünnap ağacının dibinde iki mağara koruyor onları, iki yayın bükülüğü berkitilmiş bir sırtın altında*

لَهَا مِرْفَقَانِ أَفْتَلَانِ كَأَنَّهُ      تَمُرٌّ بِسَلَمِي دَالِجٍ مُتَشَدَّدِ  
*Kaslı ve sıkı uylukları arasında mesafe o kadar dengeli ki, aynı anda kuyudan iki koca çeken güçlü kollar gibi*

كَقَنْطَرَةِ الرُّومِيِّ أَهْسَمَ رَبُّهَا      لَتَكْتَنَفَنَ حَتَّى تُشَادَ بِقَرْمَدِ  
*Rum'un kemerli köprüsüdür o, yemin etmiştir ustası; derzli tuğladan kusursuz bir eser öreceğim diye*

صُهَايْبَةُ الْعُثْنُونِ مَوْجِدَةُ الْقَرَا      بَعِيدَةُ وَخَدِ الرَّجُلِ مَوَارَةُ الْيَدِ  
*Arka ayaklarını arkaya geniş ön ayaklarını da kıvrak atar, çenesinin altındaki kılları kızıla çalar*

أَمَرَتْ يَدَاهَا قَتَلَ شَرِّ وَأَجْنَحَتْ      لَهَا عَضُدَاهَا فِي سَقِيفٍ مُسَنَّدِ  
*Ön ayakları bükülmüş halat gibi sağlam, dirseğinin kemikleri tavanı destekleyen sütunlar gibi*

جُنُوحٌ دِفَاقٌ عَنَدَلٌ ثُمَّ أَفْرَعَتْ      لَهَا كَتِفَاهَا فِي مُعَالِي مُصَاعَدِ  
*Yan yatarak fırlar kocaman kafasını, yükseldikçe yükseltir yukarıya omuzlarını*  
كَأَنَّ غُلُوبَ النَّسْعِ فِي دَائِيَّتِهَا      مَوَارِدُ مِنْ خَلْقَاءَ فِي ظَهْرِ قَرَدِ  
*Kırmızı kurtların saldırısı gibi, kurtların kuyruğu gibi*

Kaygan kayalardan fişkırıp sert topraklara vuran pınara benzer, böğründe iz bırakan sicimler

تَلَّاقِي وَأَحْيَانًا تَبِينُ كَأَنَّهُمَا بَنَائِقُ غُرٍّ فِي قَمِيصٍ مَقْدَدٍ

Elbise yırtmacındaki dikişe benzer kâh kesişip kâh ayrılan izleri

وَأَتْلَعُ نَهَاضٌ إِذَا صَعَدَتْ بِهِ كَسُكَّانٍ بَوْصِيٍّ بِدَجَآءِ مُصْعِدٍ

Upuzundur boynu hızlıca kaldırıncı, Dicle’de yüzen Busi gemisinin pusası misali

وَجُمُجْمَةٌ مِثْلُ الْعَلَاةِ كَأَنَّمَا وَعَى الْمُتَلَقَى مِنْهَا إِلَى حَرْفٍ مَبْرَدٍ

Kafatası bir örs misali, kemiklerinin kaynaştığı yerler bir törpünün yüzünü

وَحَدٌّ كَقَرَطَاسِ الشَّامِيِّ وَمِشْفَرٍ كَسَبَتِ الْيَمَانِي قَدُهُ لَمْ يَجْرَدٍ

Papirüs kâğıdı gibi pürüzsüzdür yanakları, dudakları, Yemen kesimi kusursuz tabaklanmış derisi

وَعَيْنَانِ كَالْمَاوِيَّتَيْنِ إِسْتَكْنَتَا بِكَهْفِي حِجَابِي صَخْرَةٍ قَلَّتِ مَوْرَدٍ

Gözleri kaş kemiğinin mağaralarında saklanmış aynalardır, mağara taş oyuklarında biriken berrak su misali

طَحُورَانِ غَوَارِ الْقَذَى فَتَرَاهُمَا كَمَكْحُولَتِي مَذْعُورَةٍ أَمْ فَرَقْدٍ

İçine kaçan tozları kırparak çıkarırken gözleri, avcıdan korkan anne ceylanın gözleri gibi sürmeli misali

وَصَادِقَتَا سَمِعَ التَّوَجُّسَ لِلْسُّرَى لِهَجَسِ خَفِيٍّ أَوْ لِمَصَوْتٍ مُنْدَدٍ

Her sesi birbirinden ayırt eder geceleri kulakları, yüksek bir ses ya da hafif bir hışırtyı

مَوْلَلَّتَانِ تَعْرِفُ الْعَتَقَ فِيهِمَا كَسَامِعَتِي شَاةٍ بِحَوْمَلٍ مُفْرَدٍ

Tetikte beklerken görebilirsin kulaklarında Havmel’de bir başına, yaban öküzünün kulaklarındaki asaleti

وَأَرَوُغُ نَبَاضٌ أَحَدُ مُلْمَلَمٍّ كَمِرْدَاةِ صَخْرٍ فِي صَفِيحٍ مُصَمَّدٍ

Kâh hızlanır kâh yavaşlar bazıları güçlü atan hassas kalbi, sapasağlam taş üzerinde taş kıran külünkler gibi

وَأَعْلَمُ مَخْرُوتٍ مِنَ الْأَنْفِ مَارِنٌ عَتِيقٌ مَتَى تَرْجُمُ بِهِ الْأَرْضُ تَزْدَدُ

Üst dudağı yarıktır burnunun yumuşak yeri delikli, ne zaman yere yönelse arttırır hızını

وَأِنْ شِئْتُ لَمْ تُرْقِلْ وَإِنْ شِئْتُ أَرْقَلْتُ مَخَافَةً مَلَوِيٍّ مِنَ الْقَدِّ مُحْصَدٍ

İstersem rahvan koşar istemezsem de koşmaz, korkutur sert burulmuş dersi kırbacım onu

وَأِنْ شِئْتُ سَامِيٍّ وَاسِطَ الْكُورِ رَأْسُهَا وَعَامَتُ بِضَابَعِهَا نَجَاءَ الْخَفِيِّدِ

*İstersem koşum takımının ortasında kaldırır başını, istersem de yüzer ön ayaklarıyla tıpkı erkek deve kuşu gibi*

عَلَى مِثْلِهَا أَمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأَفْتَدِي<sup>607</sup>  
*Böyle bir dişi deve üzerinde devam ediyorum maceraya, yeter diyor dostum sen de kurtul biz de*

Görüldüğü gibi yukarıda Tarafe b. ‘Abd Arap edebiyatının en nadide metinlerinden kabul edilen muallaka kasidesinde arka arkaya otuz beyitte çeşitli edebi sanatlarla devesini tasvir etmektedir. Öncelikle ifade edilmesi gereken nokta daha önce yukarıda ifade edildiği üzere hiçbir fikrin boşlukta ortaya çıkmadığı gerçeğidir. Zira burada şair sadece kendisi için sevimli olan bir hayvanından söz etmemektedir. Şair esasında toplumsal hafızada güçlü bir yeri olan deve ile meramını kuvvetlendirmektedir. Nitekim toplumsal kabul almış ve nesilden nesle aktarılan edebi eserler salt bireysel bir benzetmeden ibaret olmayıp toplumsal bir değere de sahiptir. Zira doğayı algılama biçimi ile de alakalı olan bu durum bir çeşit estetik algısı olarak da kabul edilecek olursa teşbih gibi sanatlar varlığın değil onu algılayan ve değiştirenin tinsel bir etkinliği olmaktadır.<sup>608</sup> Böylece edebi eserlerdeki benzetme ve metaforlar dil ve toplumsal yaşamda yer edinmiş tasavvurların bir çeşit dışavurumdur demek mümkündür.<sup>609</sup> Yukarıdaki kasideyi benzetme ve metaforlar açısından değerlendirdiğimizde şairin etkilediği ve etkilendiği çevredeki deve tasavvuru hakkında birtakım sonuçlara ulaşmak mümkündür. Örneğin aşağıdaki beyitte altı çizili kelimelerle kendisi ile devesi arasında duygusal bir bağ kurarak farklı bir metafor yardımıyla devenin dost, arkadaş ve tek sırdaş olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

وَأَنِّي لَأَمْضِي الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ بِعَوَجَاءِ مِرْقَالٍ تَرْوُحُ وَتَغْتَدِي  
*Ve ben kederlenince efkâr dağıtırım gece gündüz yorulmak bilmeyen rahvan (dişi) devam ile*

<sup>607</sup> Tarafe b. Abd, *Divân*, 20-23.

<sup>608</sup> İsmail Tunalı, *Estetik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 184.

<sup>609</sup> Günay Çelikelden."Teşbihe Felsefî Bir Bakış, içinde *The Journal of Academic Social Science*, 24, (2016): 293.

أَمُونٌ كَالْأَوَاحِ الْأَرَانِ نَصَاتُهُ عَلَى لَاجِبِ كَأَنَّهُ ظَهَرَ بِرُجْدٍ<sup>610</sup>

*Kırmızı çizgili pelerini andıran yolda sürerim onu, bir tabutun tahtaları gibidir sapasağlam,*

Yukarıdaki beyitlerde şair öncelikle içinde bulunduğu ruhsal durum hakkında söz etmektedir. Devesinin gece gündüz yorulmak bilmeyen özelliğini ifade ederek uzun süre yalnızlık, kederli ve efkârlı geçen zamanlarını çağrıştırmaktadır. Burada uzun süren yalnızlık ile devenin gece gündüz yorulmadan gitmesi arasında bir ilişki kurmaktadır. Nitekim sonrasındaki beyitler ile düşünüldüğünde şairin gece gündüz süren yolculuklarında عَوَجَاء ve مِرْقَال olarak nitelediği devesi, onun tek arkadaşı ve yoldaşı olmaktadır. İkinci beyitte ise أَمُونٌ kelimesi aktif-çalışkan<sup>611</sup> ve tökezlemesinden emin olunan anlamına gelmektedir.<sup>612</sup> Şair bu beyitte keder ve efkarında tek dayanağı olan devesini sendelemeyen aktif bir kişiliğe bürümektedir. Daha sonra da bu kişiliği tabutun sert ve sağlam tahtalarına benzetmektedir. Tabut benzetmesi manevi açıdan içinde bulunduğu kederli duruma uygunluk ifade ederken maddi olarak da çadır yapımında kullanılan sağlam tahtalar/direkler açısından gerçeklikle de ilişkilidir. Böylece şair, kederli ve efkârlı geçen uzun günlerinde sendeleyerek kendisine zarar vermeyeceğine güvendiği, bağlandığı ve ölünün yatırıldığı yerdeki sağlam kalaslar gibi olan devesine dayanmakta olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle şairin dilinde şu şekilde metaforlar hasıl olmaktadır; *Deve güvendir veya güven devedir*. Devenin yalnızlık anlarında arkadaş oluşu, uzun yolculuklarda tek yoldaş oluşu, rahvan bir niteliğe sahip oluşu ve sendelemeyerek sırtındakini emniyette tutması, devenin güven oluşuna delalet etmektedir. Şairin deve hakkında benzetme ve metafor kullanımına bir diğer çarpıcı örnek de şu beyitlerdedir;

وَصَادِقَاتَا سَمْعِ التَّوَجُّسِ لِلْسُّرَى لِهَجَسِ خَفِيٍّ أَوْ لَصَوْتِ مُنَادٍ

*Her sesi birbirinden ayırt eder kulakları geceleri, yüksek bir ses ya da hafif bir hışırtıyı*

<sup>610</sup> Tarafe b. Abd, *Divân*, 20.

<sup>611</sup> İbni'l-Nuhhâs, *Şerhu'l-Kasâidi'l-Meşhûra el-mevsûme bi'l-Mu'allakât*, 1/20.

<sup>612</sup> Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Şerhu mu'allakati's-Seb'i*, thk. Abdulmecid Hamu, (Beyrut: Müessesetü'l'Alemi li'l-Matbu'at, 2001), 44.

مَوْلَانِ تَعْرِفُ الْعِتْقَ فِيهِمَا كَسَامِعَتِي شَاةٍ بِحَوْمَلٍ مُفْرَدٍ<sup>613</sup>

*İki keskin süngüyü görebilirsin Havmel'de bir başına, yaban antilobun kulaklarındaki asaleti*

Yukarıdaki beyitlerde de şair öncelikle devesinin gece ve gündüz her türlü sese duyarlı olduğunu ve kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmayacağını söylemektedir. Devenin bu özelliği özellikle seyir halindeyken yaklaşan düşman veya herhangi bir tehlikeye karşı hayati bir önem taşımaktadır. Nitekim ikinci beyitte şair مَوْلَانِ (keskin süngü) metaforuyla buna işaret etmektedir.<sup>614</sup> Şair, devesinin kulaklarını iki keskin süngü olduğunu belirterek işitme yeteneğine dikkat çekmektedir. Ayrıca bu işitmeyi iki farklı benzetmeyle destekleyerek hayati önemine vurguyu pekiştirmekte olduğu görülmektedir. Birinci benzetmesini حومل Havmel adındaki bir yerdeki çarpışmaya telmihte bulunarak yapmaktadır.<sup>615</sup> İkincisi ise yaban antiloplarının herhangi yırtıcı hayvan tehlikesine karşı keskin işitme yeteneklerine benzetme yaparak göstermektedir. Böylece devenin işitmesi savaş anında dahi tıpkı hayatta kalması için hassas işitme yeteneğine sahip antiloplar gibi hayat kurtarıcı bir unsura dönüşmektedir. Buna göre şairin deve metaforu *deve süngüdür* veya *deve kulaktır* şeklinde bir tasavvuru ifade etmekte olduğu söylenebilir. Burada metaforların kültürel özelliğine vurgu yaparak önemli bir noktaya değinmek yerinde olacaktır. Şairin kasidesinde ifade ettiği yukarıdaki beyitlerden çıkardığımız *deve kulaktır* metaforu Türkçede kullandığımız devede kulak deyiminden oldukça farklı bir anlam taşımaktadır. Türkçede görece küçük olan şeylerin ifadesi için kullanılan *devede kulak* deyimini nispet bildiren bir ifadedir. Ancak yukarıdaki ifade devenin bedenine olan orantısı hakkında herhangi bir anlam ve kasıt içermeden doğrudan işlevi hakkındadır. Böylece aynı durum veya başka bir deyişle aynı varlı farklı toplumlar nezdinde değişik tasavvurları ortaya çıkarmaktadır. Hiç şüphesizdir ki burada kavmin tarihsel ve tecrübi deneyimleri bu anlamların ortaya çıkmasında esas teşkil etmektedir.

<sup>613</sup> Tarafe b. Abd, *Divân*, 21.

<sup>614</sup> eş-Şeybânî, *Şerhu mu'allakati't-Tis'i*, 54.

<sup>615</sup> Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsni, *Şerhu Nekâid Cerîr ve Farezdek*, thk. Muhammed İbrahim Hûr – Velîd Mahmûd Hâlis, (Abu Dabî: el-Mecma'u-s'Sâkâfi, 1998) 1/238.

Şairin deve hakkındaki bir diğer metaforik kullanım örneği de şöyledir;

أَحْلَسْتُ عَلَيْهِمَا بِالْقَطِيعِ فَأَجْدَمْتُ      وَقَدْ خَبَّ آلُ الْأَمْعَزِ الْمُتَوَقِّدِ  
*Devem arttırdı hızını kamçılayınca, çoğaldı tutuşan çakıl taşlarının serabı önüm sıra*  
فَذَلْتُ كَمَا ذَلْتُ وَلِيْدَةً مَجْلِسٍ      تُرِي رَبَّهَا أَذْيَالٌ سَخِلٌ مُمَدِّدٌ<sup>616</sup>  
*İçki sofrasındaki cariyeye gibi salındı, efendisine göstermek için beyaz elbisesinin eteklerini*

Burada da şair, kamçılacağı zaman devesinin koşmasını tasvir etmeye çalışmaktadır. Birinci beyitte devesinin koşarken çakıl taşlarının sağa sola savrulurarak tutuştuğunu ifade etmektedir. Böylece devenin ayaklarını yere vuruşunu demirin dövüldüğü sıradaki çıkan kıvılcımlara benzeterek zihinlerdeki deve tasavvurunu kıvılcım ve ateşle bağdaştırmaya çalışmaktadır. Ardından da أَذْيَالٌ سَخِلٌ “beyaz elbisenin etekleri” terkihi ile devesini gösterişli uzun beyaz elbiseye benzetmektedir. أَذْيَالٌ kelimesi esasında kadınların giydiklerinde elbiselerinin yerde sürten kısmı anlamına gelmektedir.<sup>617</sup> سَخِلٌ ise uzun güzel beyaz elbise anlamında olup şair bununla devesini kastetmektedir.<sup>618</sup> Böylece şair hızlı koşan devesini altından kıvılcımlar saçan doğa üstü bir güce benzeterek bu özelliğini sahibini etkilemeye çalışan süslü beyaz kıyafet giymiş bir cariyenin gösteriş yapmasına benzetmektedir. Burada şairin tasavvurunda *deve ziynet, süs ve gösteriştir* ifadesinin tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Yine Tarafe b. Abd’ın muallaka kasidesinde deve ile ilgili dikkat çeken bir diğer metaforik ifade ise şöyledir;

لَهَا فُخْذَانِ أَمْلٌ النَّحْضُ فِيهِمَا      كَأَنَّهُمَا بَابَا مُنِيفٌ مُمَرَّدٌ<sup>619</sup>  
*Yüksek azametli bir sarayın perdahlı kapılarına benzer dolgun etli tüysüz uyluklarıyla*

Yukarıdaki beyitte altı çizili olarak gösterilen مُنِيفٌ kelimesi azamet ve ihtişam anlamına<sup>620</sup> gelirken مُمَرَّدٌ kelimesi de tüysüz, parlak anlamına gelmektedir.<sup>621</sup> Böylece şair

<sup>616</sup> Tarafe b. Abd, *Divân*, 24.

<sup>617</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu 'l-Luğa*, 2/702

<sup>618</sup> Hac İbrahim, Muhammed, *Min Vucûhi'l-Beyân ve Delalatüha el-Belagiyye fi mualakatis'seb'i*, yayımlanmamış doktora tezi, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, 2013, 249.

<sup>619</sup> Tarafe b. Abd, *Divân*, 24.

<sup>620</sup> el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luğa*, 15/342-343.

<sup>621</sup> ez-Zevzenî, *Şerhu 'l-Mu'allakati 's-seb'* 179.

devesinin tüysüz arka ayaklarını sarayların ihtişamlı kapılarına benzetmektedir. Nitekim ihtişamlı sarayların kapıları da iki parçadan meydana gelmektedir ki devenin de iki ayağı vardır. Şair burada yoğun bir deve tasavvuru ortaya koymaktadır. Öyle ki deve, şairin gözünde görkemli sarayın ihtişamlı kapıları gibi görünmekte ve kendisini de bu sarayın üzerinde gezen hükümdar gibi tahayyül etmektedir. Zira deve, şairin de yoğun olarak kasidesinde işlediği gibi salt bir ulaşım aracı değil, hayatın ayrılmaz bir parçası olarak addedilmektedir. Böylece şairin kullandığı bu metaforik anlatımdan *deve ihtişamıdır* veya *saray devedir* (gibidir) demek mümkündür. Görüldüğü gibi Tarafe b. Abd'ın tahayyülünde deve ihtişamlı bir saraydan ayaklarıyla kıvılcım saçan doğa üstü bir varlığa kadar geniş çaplı metaforik anlam ifade etmektedir.

Devenin metaforik anlamda sahip olduğu bu geniş alanı diğer şairlerin şiirlerine de bulmak mümkündür. Hatta öyle ki sırf devenin eski Arap edebiyatında metaforik anlatımı şeklinde müstakil eserler dahi telif edilebilecek kadar çoktur.<sup>622</sup> Bu sebeple burada toplumun ortak değeri kabul edilen birkaç şair ile birtakım deyimleri örnek göstererek iktifa edeceğiz.

Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülma da (ö. 609 [?]) kasidesinde deve ile ilgili şöyle demektedir;

رَأَيْتُ الْمَنَايَا خَبَطَ عِشْوَاءَ مِنْ تُصَبِّ ثَمَثَةً وَمَنْ تَخَطَّى يُعَمَّرُ فِيهِ رَمٌ<sup>623</sup>  
*Ölümü gördüm ayaklarıyla kör bir şekilde debelenirken, kime çarpsa öldü kime de isabet etmese yaşlanıp kocadı.*

Görüldüğü gibi yukarıdaki beyitlerde şair, deve metaforunu kullanarak ölümden söz etmektedir. Ölümü kör bir devenin ayaklarıyla debelenmesine benzeterek, çarptığı kişinin öldüğünü ve isabet etmeyen kişinin de hayatta kaldığını tasavvur etmektedir. Böylece şair, deveyi ölümün ve yaşamın gerekçesi veya koşulu olarak zihinlerde çağrıştırmaktadır.

---

<sup>622</sup> Bununla alakalı Mehmet Sıddık Özalp'ın Arap Dilinde Deve Literatürü adlı eseri ile Emrullah Tanır'ın Arap Dilinde Deveyle İlgili Kelimelerde Anlam Genişlemesi adlı yüksek lisans çalışması örnek gösterilebilir.

<sup>623</sup> el-Kureşî, *Cemheretü eş 'âri 'l- Arab*, 176.

Dolayısıyla metaforik anlamda deve için *hayat da devedir ölüm de devedir* demek mümkün görünmektedir.

Arap edebiyatında şairlerin efendisi olarak tanınan muallaka şairlerinden İmruülkays b. Hucr'da (ö. 540 dolayları) muallakasında deve, çöl, deniz ve gece hakkında iç içe geçmiş metaforik bir anlatım kullanmıştır. Şair kasidesinde şöyle der;

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَى بِأَنْوَاعِ الْهَمِّ وَمِ لَيْتَانِي

*Ve gece denizin dalgaları gibi perdelerini açtı, üzerime her türlü endişeyle sınamak için.*

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّيْتُ بِصُلْبِهِ وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَأَنَّ لِي

*Sırtı ile esneyip gerilerek arkası da uzayıp göğsü üzere yükselip uzaklaştığında dedim ki*

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي صُبْحٌ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ<sup>624</sup>

*Be hey uzun gece! yerini sabaha bırakmayacak mısın? Sabahın da senden ne farkı var ki.*

Görüldüğü gibi şair öncelikle birinci beyitte geceyi denizin dalgalarına benzetmektedir. Sonraki beyitte ise denizin dalgalarına benzettiği geceyi başka bir metafor kullanarak bineğe benzetmektedir. Böylece deve, şairin resmettiği gecenin bir sureti olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki gecenin karanlığını kendisine dalıp kaybolmaktan korktuğu dalgalı deniz gibi tasavvur ettikten sonra bu karanlık gecede seyir halinde olan siyah bir deveyi zihinlerde çağrıştırmaktadır. Şairin alaca karanlığı ifade ederken dalgalı denizden alaca deveye doğru evrilen tasavvuru Arapların deve hakkında en meşhur metaforu olan “çöl gemisi” tabiri ile ilgili olduğu düşünülebilir. Nitekim dalgalı deniz ile dalgalı kum tepeleri arasında benzerlik ilişkisi vardır. Böylelikle şair, içinde bulunduğu duygusal durumu karanlık bir gecede dalgaların arasında kaybolmak üzere bir halde tahayyül etmektedir. Sonrasında ise duygusal durumun ile ilişkilendirildiği bineğe benzeterek kendini bir anda siyah bir devenin üzerinde dalgalı kum tepeleri üzerinde düşünmektedir. Arıdan önce geceye sonra bineğe benzettiği içinde bulunduğu duygusal durumun tüm gününü kuşattığından söz etmektedir. Nihayetinde bu beyitlerde dil-coğrafya ilişkisinin çevre tasavvurunu nasıl etkilediği ve metaforik ifadelerin kullanımındaki önemi ortaya

---

<sup>624</sup> İmruülkays b. Hucr, *Divânu İmru'l-Kays*, 48.

çıkılmaktadır. Ayrıca çöl gemisi metaforu ile düşünüldüğünde *deve gemidir* dolayısıyla da *çöl denizdir* metaforlarına ulaşmamız mümkündür.

Genel olarak baktığımızda gerek kelimelerin semantik anlamı bağlamında gerekse de yukarıda olduğu gibi metaforik anlamda devenin Arap dilinde merkezi bir konuma sahip olduğunu görmekteyiz. Kaynakların oldukça sınırlı ve yaşamın çetin olduğu bir coğrafyada yaşayan Araplar, yaşadıkları coğrafyaya uyum sağlamış ve çok sayıda insan ihtiyacını karşılayabilen deveye özel bir önem atfetmişlerdir. Sınırlı ve kıt kaynakların sınırsız insan ihtiyaçları karşısında dengesiz seyretmesi sonucu Arap muhayyilesinde az olandan çok üretmeye dayalı bir düşünme biçimi gelişmiş olduğu görülmektedir. Şöyle ki hayatta kalma, düşünme, sanat ve üretim gibi faaliyetler tüm insanlığın ortak yetilerinin birer sonucudur. Ancak bu ihtiyaçların dışı vurumu çoğunlukla toplumdan topluma değişmektedir. Tabiat tasavvuru içinde ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan insan, yakın kaynaklarından üretim yapmaktadır. Arap muhayyilesi için birçok eşya, durum ve soyut kavramı kendilerine en yakın ve en çok mütalaa ettikleri varlık olan deve ile mukayese ederek benzetme yoluyla isimlendirilmiştir. Dilin çevre tasavvuru da diyebileceğimiz bu durum dil-düşünce ilişkisinin coğrafya bağlamından etkileniyor olmasının en önemli örnekleri arasından kabul edilebilir.

### **3.2.3.3. Palmiye/Ağaç Metaforu**

İnsanın toprak ile olan ilişkisi yaratılışından itibaren dolaysız olarak başlamıştır. Varlığın ilk ve temel koşulu olan toprak tüm toplumlarla canlılığın sembolü olmuştur. Toprakla beraber bitki örtüsü, canlılığın alameti ve insanın tabiatla olan ilişkisine şekil veren temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir toplumun yaşadığı coğrafyadaki bitki örtüsü, üretim ve tüketim biçimlerini tamamiyle biçimlendirmek ile psikoloji ve sosyoloji gibi bir takım toplumsal etkileri de belirlemektedir. Nitekim amazon ormanlarında yaşayan insan toplulukları ile kutuplarda veya çölde yaşayan insan topluluklarının farklı toplumsal yapılara sahip olmaları olağan bir durumdur. Örneğin Bengal körfezinde bulunan Andaman takım adalarındaki yerliler için orman ve ağaçlık genellikle kötü ruhların yaşadığı bir yer

olarak tanımlanırken<sup>625</sup> Arap yarımadasında tam zıttı bir şekilde insanların rağbet ettiği bir yer olarak addedilmektedir. Görüldüğü gibi insanın tabiat ile olan ilişki ve deneyimleri fizikötesi düşünceleri dahil olmak üzere günlük sosyal hayatını da etkileyebilecek niteliktedir. Ayrıca Arap coğrafyasında genel olarak sert karasal iklimin hâkim olması ile kısıtlı tarım arazilerinin varlığı tarım faaliyeti olarak sadece çevreye uyum sağlamış bitkilerin yetiştiriciliğini yapmayı gerekli kılmıştır. Bununla beraber Arapların anayurdu olarak kabul edilen Arabistan yarımadasında tarımın çok az olduğunu söylemek doğru değildir.<sup>626</sup> Nitekim Yemen, Taif ve Kuzey Arabistan’da üzüm, nar, hurma gibi tarımsal faaliyetler oldukça yaygındır.<sup>627</sup> Ancak genel olarak Arap coğrafyasını kahir ekseriyetini oluşturan çöldeki ekosistem, dayanıklı bitkiler, nadir bulunan hayvanlar ve çöl iklimine uyum sağlamış özel canlılar ile sınırlıdır. Nihayetinde söz konusu olan dayanıklı bitkiler ile çöle uyum sağlamış diğer canlılar çölde yaşayan topluluklar için temel bir kaynak oluşturmaktadır. Ancak genel anlamda yarımadaanın çeşitli bölgelerinde azımsanmayacak derecede tarım faaliyetleri olsa da ekonomik anlamda yarımadaanın tüketim miktarından daha az bir üretim sağlanmaktadır. Söz konusu tarım faaliyetlerinin başında ise hiç şüphesiz oldukça yüksek bir oranda hurma gelmektedir. Hurma ağacı, Arabistan coğrafya ve iklimine uyum sağlamış ekonomik ve besleyici değerleri yüksek bir bitki olarak canlılık içinde Araplar için deveden hemen sonra gelmektedir. Öyle ki hurma için Araplar arasında yaygın bir ifade olarak “*İnsanın halası*” ifadesi kullanılır.<sup>628</sup> Hurmanın insanın halası olarak tanımlanmasında hurma ağacının diğer ağaçlardan farklı olarak insana benzeyen yönlerinin olması etkili olmaktadır. Şöyle ki hurma ağacı insan ömründen biraz fazla olarak ortalama 80-100 yıl yaşamaktadır. En verimli zamanını da tıpkı insan gibi 20-50 yaşları arasında vermektedir. Ayrıca yine diğer ağaçlardan farklı olarak tıpkı insan gibi başı gövdesinden ayrılırsa ölmektedir. Yani hurmanın canı diğer ağaçlarda olduğu gibi köklerinde değil

---

<sup>625</sup> Salah Mustafa el-Fevvâl, *‘İlmü’l-İctimâ’ el-Bedu*, 66.

<sup>626</sup> Pırlanta, İsmail. “Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5, (Ocak 2019): 13-42.

<sup>627</sup> Hemdânî, İbnü’l-Hâik Hasan b. Ahmed b. Ya’kûb, *Sıfatu Cezîreti’l-‘Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva’ el-Hivalî, (Riyad: Dâru’l-Yamâme, 1977), 260.

<sup>628</sup> İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Riyad: Daru hacr li’t-Tabâ’a ve’n-Neşr, 1997) 2/445.

başındadır.<sup>629</sup> Ayrıca hurmanın bu özellikleri ile ilgili Hz. Peygamber'e de nispet edilen bir hadiste hurma, üzüm ve narın Hz. Adem'in yaratılışından arta kalan çamurla yaratıldığı ifade edilmektedir.<sup>630</sup> Burada hadisin zayıflığı ile ilgili olan eleştiriler konumuz dışında tutacak olursak kanaatimizce söz konusu olan ifadeler toplumsal tasavvurun bir tezahürü olarak doğrudur. Nitekim her toplumda insanların tabiat içinde özel değer atfettikleri birtakım şeyler vardır. Hindistan'da Ganj nehri, Arizona'da kaktüsler ve Japonya'da Sakura ağacı gibi örneklerle baktığımızda birçok toplumun tabiat içinde özel önem atfettiği varlıkların olduğunu söylemek mümkündür. Araplar için de birçok alanda kullanılabilecek ekonomik değeri olan hurma ağacı, bitkiler sınıfında en önde gelmektedir. Zira gövdesi, yaprakları, çekirdeği, kabukları ve gölgesi ile günlük hayatın çok sayıda ihtiyaçları hurma ağacı ile karşılanmaktadır. Bu sebeple deve gibi yaşadıkları coğrafyada yaşamaya tam anlamıyla uyum sağlamış ve her şeyiyle istifade edilen hurmanın da Arapça söz varlığında önemli bir yeri vardır. Böylece hurma hakkında çok sayıda atasözü, deyim ve şiirlerde kendisiyle ilgili kelimelere rastlamak mümkün olmaktadır.

وفرغ يـزـين المـتـن أسـود فـاحم أثـيـث كقـتـو النـخـلة المـتـعـثـل<sup>631</sup>  
*Palmiyeden sarkan salkım salkım misali, süsler kömür karası saçları omuzlarını*

Arap edebiyatının eşsiz sevgili tasvirleri ile tanınan şairlerinden olan İmruülkays muallakasındaki bu beytinde görüldüğü gibi sevdiği ile palmiye ağacı arasında bir ilişki kurmaktadır. Sevdiğinin kömür karası saçlarının onun en büyük süsü olduğunu ifade ettikten sonra bu durumun tıpkı palmiyeden hurma dolu salkımların dalları gibi yoğun ve sık olduğunu belirtmektedir. Böylece şair palmiyenin tıpkı bir kadının saçları gibi salkımlarını sarkıttığını da zihinlerde çağrıştırmaktadır. Burada sevgili palmiye gibi tasavvur edilerek hurma dalları saçlarına benzetilmiştir. Böylece bu metaforik anlatımda

<sup>629</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1946), 1/195-196.

<sup>630</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-şâğîr*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Tcâriye el-Kübrâ, 1937) 3/450; el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, 1/190, *Kitâbu'l-Hayevân* nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire, Daru'-Kütubu'l-'ilmiyye, 1938), 1/137-138.

<sup>631</sup> İbn Ebû'l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâdî, (Kahire: Nahdatü Misr li't-Taba'a ve'n-Neşr, ts) 127.

palmiyenin güzel ve âşık olunan kadın gibi oluşu ortaya çıkmaktadır. Buna göre “*palmiye kadındır*” metaforuna ulaşmamız mümkün olmaktadır ki palmiyenin insanın halası oluşu ile paralellik arz etmektedir. Şair, muallakasının bir başka beytinde ise şöyle demektedir;

وكشـح لطيف كالجـديل مـخـصـر وساق كـأنبوب السقي المـذلل<sup>632</sup>  
*Palmiyenin etrafındaki sazlıklar gibi körpedir bacakları, incecik gem gibi narindir böğrü*

Yukarıdaki beyitte şair, öncelikle sevgilisinin narin böğründen söz etmektedir. Sonrasında ise daha önceki beyitte olduğu gibi dolaylı olarak palmiye ile metaforik bir bağ kurmaktadır. Şöyle ki palmiye bahçelerinde çok su alan palmiyelerin etrafında Türkçede saz püskülü otu olarak adlandırılan sazlıklar çıkmaya başlar. Suyu yeteri kadar kanan palmiye hurmalarını daha verimli bir biçimde büyütür ve yaprakları daha fazla uzar. Böylece dibindeki sazlıklara daha fazla gölgelik yaparak verimli salkımlarıyla da daha güzel bir görüntü vermektedir. Nitekim beyitteki السقي المذل ifadesi buna delalet etmektedir.<sup>633</sup> Şair burada sadece sazlıkların püskülü gibi narin bir benzetme yapmayıp aynı zamanda Arap zihninde çok daha fazla yeri olan palmiye ile de bir bağ kurmaktadır. Sonuç olarak bu metaforik anlatım ile zihinsel arka planda kalın gölgeli, bol meyveli ve suya kanmış hurmalığın içindeki narin bir saz püskülü gibi sevgili tasavvur etmektedir. Buradaki hurma bahçesi tasviri Arap aklının içinde huzur ve sükûnet bulacağı bir yer olarak oldukça etkili bir nitelik taşımaktadır. Nihayetinde şair, sevgilisini nimetlendiren ve koruyan bir ağacı tasvir etmektedir diyebiliriz. Böylece palmiye veya başka bir deyişe hurma ağacı huzur, sükûnet ve güvenin yerine kullanılarak metaforik bir anlam kazanmaktadır.

Hurma ağacı ile ilgili cahiliye dönemi metaforik anlatımlar İslam döneminde de devam etmiştir. Hatta Kur'an-ı Kerim'de bir dizi ayette zikredilmekle birlikte bazı hadislerde mümine benzetilmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'deki aşağıdaki ayetler Hurma ağacı ile ilgili metaforik bir anlam içermektedir.

---

<sup>632</sup> eş-Şeybânî, *Şerhu mu'allakati't-Tis'i*, 149.

<sup>633</sup> İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-seb'i't-tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, (Beyrut: Daru'l-Me'arîf, 5.b) 62.

وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ  
وَآحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿١١﴾<sup>634</sup>

*Biz gökten bereketli bir su indirmekte, onunla meyve dolu bağlar, bahçeler, tahıl ürünü olarak biçilecek taneler bitirmekteyiz. ﴿٩﴾ Salkımları üst üste binmiş yüksek hurma ağaçları yetiştirmekteyiz. ﴿١٠﴾ Kullara rızık olsun diye. Biz o yağmurla ölü toprağa can veriyoruz. İşte (öldükten sonra kabirlerden) çıkışınız da böyle (olacaktır). ﴿١١﴾*

Yukarıdaki ayetlerde öncelikle hayatın kaynağı olan su yeryüzü cennetinin sebebi olarak zikredilmektedir. Başka bir deyişle suyun yer yüzünde hasat edilecek hububat ile cennetleri bitirdiği ifade edilmektedir. Daha sonra yeryüzündeki bu cennetlerin bir tefsiri olarak salkımları üst üste binmiş selvi hurmalıklardan söz ederek Arap muhayyilesindeki cennet ile uhrevi anlamdaki cennet arasındaki tasavvura vurgu yapmaktadır.<sup>635</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de dünya ve ahiretteki nimetlerden söz edilen ayetlerde hurma vurgusu oldukça çoktur.<sup>636</sup> Bu açıdan bakıldığında palmye/hurma ağacı hem dünya hem ahirette mevcut olan her ikisinde de gerek görsel gerekse tat açısından lezzet veren bir ağaç olarak addedilmekte olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlam ile alakalı Hz. Peygamber'in de mümin kişi hurma ağacına benzettiği rivayet edilmektedir. İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu. "Ağaçlar arasında bir ağaç vardır ki yaprağı düşmez. Bu ağaç mümine benzer. Bu hangi ağaçtır söyleyin". İnsanlar çöl ağaçlarını saymaya başladılar. İbn Ömer: Aklıma onun hurma ağacı olduğu geldi. Ancak utandığımdan bunu söylemedim. Daha sonra sahabe: "Ey Allah'ın Resülü onun ne olduğunu bize bildir" dediler. Bunun üzerine Peygamber (sav): O hurma ağacıdır" buyurdu.<sup>637</sup> Hz. Peygamberin

<sup>634</sup> (Kur'an-ı Kerim, Kaf, 50:9-11.)

<sup>635</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Daru't-Terbiye ve't-Turâs, ts) 22/334; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Daru İhya Turâsi'l-'Arabî, 1999) 28/129.

<sup>636</sup> Bakara 2:266; En'am 6:99; Ra'd 13:4; Nah 16: 11, 67; Yâsîn 36: 34, 35; Kâf 50: 9,10,11; Rahmân 55: 11, 68; (Kur'an-ı Kerim, Abese; 80: 27,28,29,30,31,32.)

<sup>637</sup> Buhari, Kitabu'l-İlim, 61.

bu hadisi yine başka bir hadiste ifade edip açıkladığı gibi İbrahim suresindeki şu ayet ile açıklanmaktadır,<sup>638</sup>

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25)<sup>639</sup>

*Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.*

Yukarıdaki ayet ve hadislerden yola çıkarak İslam’da “Mümin Ağaçtır” metaforunun bariz bir şekilde görmekteyiz. Burada kavramsal açıdan soyut olan iman, ağaç/palmiye ile somutlaştırılmaktadır. Bu metaforun ilgili ayet ve hadis ile tahlilini yapacak olursak din toprak olup imanın ağacın kökleri olduğunu söyleyebiliriz. Zira insan kendinden olan inançla dinine sarılır. Bununla alakalı Türkçede kullanılan “kök salmak” metaforu da belli bir düşüncüyü tamamıyla benimsemek orada kalmak anlamına gelmektedir.<sup>640</sup> Köklerin iman oluşu ile gövde arasındaki ilişki de kişinin dininden imanı vasıtasıyla beslenmesi ve bu doğrultuda büyümesi anlamına gelmektedir. Zira bu konudaki başka bir hadiste hurma ağacının sağlam gövdesi ile rüzgâra karşı dayanıklı oluşu da mümine benzetilmiştir.<sup>641</sup> Bu da bir dış unsur olarak hayatta yaşanan olumsuz durumlardan müminin dini ve imanı sayesinde dik durabildiğini ifade etmektedir. Devamında ise ağacın yaprak ve meyvesi de tüm bunların birer sonucu olarak amel ve fayda olduğunu söylemek mümkündür. Böylece hurma ağacının yaşamı ile mümin kişinin yaşamı arasında benzerlikler ifade edilerek soyut bir kavram olan iman, kaynak ve hedefleri açısından zihinde somutlaştırılmış olmaktadır. Ancak burada özellikle ifade edilmesi gereken bir husus var ki o da ağaç metaforunun Arap dil-coğrafya ve kültür bağlantısı olan palmiye/hurma ağacı ile yapılmış olmasıdır. Hurma ağacının diğer ağaçlardan farkı olan

<sup>638</sup> İbn-i Battâl el-Kurtubî, Ebü’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu İbn Battâl ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir İbrahim, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003) 1/141.

<sup>639</sup> (Kur’an-ı Kerim, İbrâhîm, 14:24-26.)

<sup>640</sup> Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, (Ankara: TDK Yayınları, 2009), s.v. “Kök Salmak” Maddesi.

<sup>641</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvatta*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, (Mektebetu’l-İlmiyye, ty.) 338.

güçlü tek gövde üzerine yükselmesi, yatay bir genişleme alanına sahip saçak kök yapısında olması ve canının başında olması gibi özellikleri Arap muhayyilesindeki metaforik karakterini oluşturmaktadır. Bu minvalde aşağıda Abbasi döneminin ünlü şairlerinden İbnü'r-Rûmî'ye (ö. 283/896) ait Süleyman b. Vehb ailesini öven beytinde yine hurma ağacı metaforunu kullandığını görmekteyiz.

وَأَنْتُمْ النَّخْلَةُ الطُّوْلَى الَّتِي بِسَقْتِ قَدْماً وَبُورِكَ مِنْهَا الْأَصْلُ وَالطَّرْفُ<sup>642</sup>  
*Siz uzun hurma ağaçlarısunız ki dalları eğerek yere ulaşır, kökü ve dalı Allah'ın bereketiyle dolar.*

Şair, yukarıdaki beyitte Süleyman b. Vehb ailesini hem uzun gövdeli hem de dalları yere yakın olan bir hurma ağacına benzetmektedir. Burada gövdenin uzun oluşu şan, şeref ve değer ifade ederken dalların yere yakın oluşu, cömertlik, kerem ve tevazuyu ifade etmektedir. Ayrıca şair, ailenin şan ve şerefi ile cömertlik ve keremlerinin Allah'ın izni ile sürekli dolduğunu da ifade etmektedir. Görüldüğü gibi burada da hurma ağacı soyut olan saygınlık ve tevazu kavramları için somut bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır.

Palmiyenin Arap yaşantısındaki özel konumu ona ince, hassas ve duygusal bir anlam atfedilmesine sebep olmuştur. Hiç şüphesiz bunun en başat göstergesi olarak palmiye ile aralarından bir akrabalık ihdas etmeleri gösterilebilir. Bu sebeptendir ki Arapçada hurma ağacının kalbi vardır. İnce ve hassas kalpli insanlar için de bu tabir kullanılır. Örneğin **بِفَضْل** "O hurma yüreğiyle, herkese yardım etmeye hazır." Bu ifade, bir kişinin yumuşak, şefkatli veya merhametli olduğunu ifade eder. Bu minvaldeki bir başka örnek olarak **جاء ظل النخلة لعائلته** "Ailesinin hurma gölgesi geldi" cümlesi gösterilebilir. Bu ifade, birinin koruyucu veya destekleyici bir figür olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadenin coğrafi ve iklimsel şartların ürünü olduğu aşıkardır. Nitekim güneşin bol ve sıcaklığın yüksek olduğu bir coğrafyada gölgenin hem koruyucu hem destekleyici bir karakter kazanması muhtemeldir. Ancak aynı ifadenin amazon ormanlarının derinliklerinde yaşayan bir toplum için veya genel olarak sık ormanlık bir

---

<sup>642</sup> eş-Şeybânî, *Şerhu mu'allakati't-Tis'i*, 149.

yerde yaşayan toplum için daha farklı bir anlam kazanması mümkündür. Örneğin Türkçede gölgelemek ifadesi güneş ile bağlantının kesilmesi hareket noktasından bir şeyleri gizlemek, silmek veya yok saymak gibi anlamlara gelmektedir. Ancak Arapçada bu ifade de Türkçedeki gibi gizlemek veya karartmak anlamının aksine gölgenin kavurucu sıcaklıktan koruyuculuğuna vurgu yapılarak “*gölge korumadır*” metaforik anlamına gelmektedir. Palmiye gölgesinin özellikle diğer ağaçların gölgesine tercih edilmesine birçok örnek verilebilir. Ancak genel olarak Arapların yaşadıkları coğrafyaya uyum sağlamış olması ile ekonomik ve besleyici değerlerinin fazla olması örnek gösterilebilir. Hurma gölgesinin diğer ağaçlara tercih edilmesine bir diğer örnek de aşağıdaki cümle gösterilebilir.

#### صديقه كان ظل نخلة في أوقات الحاجة

*Arkadaşı, ihtiyaç anlarında hurma ağacının gölgesi gibi yanındaydı.*

Burada da yine aynı şekilde hurma ağacının gölgesi hem coğrafi olarak gölgeye fazlaca ihtiyaç duyulan bir yerde olması hem de hurmanın meyvesinden besin, yapraklarından ip ve gövdesinden kalas üretme gibi maddi değerlerinden ötürüdür.

Arapçada hurma ve palmiyenin metaforik kullanımı ile alakalı aşağıdaki diğer örnek cümleler hurmanın Arap dil ve kültüründeki etkisini gözler önüne sermektedir.

#### صبرها مثل صبر النخلة في وجه العواصف

*Onun sabrı, fırtınalara karşı hurma ağacının sabrı gibidir*

Burada *صبر النخلة* “Hurma ağacı sabrı” ifadesinde insana ait olan sabır duygusu ağaç için de kullanılarak ona karakter kazandırılmıştır. Nitekim yukarıdaki diğer örneklerde de gördüğümüz gibi hurma ağacının tek gövde üzeri sağlam bir biçimdeki yükselişi Arap zihninde oldukça dikkat çekici bir unsur olup kendisine özel bir önem atfedilmiştir. Ayrıca yukarıdaki metaforik anlatımda hurma ağacının fırtınalar gibi harici unsurlara karşı dirençli yapısı onu daha önemli bir konuma taşımaktadır. Ayrıca hurma ağacının insan ömrüne yakın ömrü ile en verimli yaş aralığı gibi unsurlardan dolayı insana benzerliği de onun insan gibi algılanmasına sebep olduğu düşünülebilir. Böylece her sene düzenli olarak bol

ürün vermeye devam etmesi sabır gerektiren bir iş olarak insan zihninde çağrışımlar kazandırabilmektedir.

Hurma hakkındaki bir diğer metaforik anlatım da şöyledir;

كان قلبها نقيًا كنقاء التمر الذهبي

*Kalbi, altın hurma gibi saf ve temizdi.*

Yukarıdaki örnekte temelde iki metaforik anlatım örneği vardır. Birincisi hurmanın rengini altın gibi değerli bir şey ile betimleyerek ona göz alıcı bir değer katmasıdır. İkincisi ise hurmaya maddi anlamdaki temizlik değil manevi anlamdaki saf ve duruluk anlamı نقيًا atfedilmesidir. Burada hurma altın gibi rengiyle etkileyici ve göz alıcı bir nitelik kazanırken aynı zamanda manevi anlamda saf, duru ve temiz olma gibi saygın konumuna işaret edilmektedir.

الحكمة هي جذع النخلة، تحمل أعباء الحياة بثبات

*Bilgelik (Hikmet), hurma ağacının gövdesi gibi hayatın yüklerini istikrarlı bir şekilde taşır.*

Yukarıdaki ifade de hurma ağacı gövdesi vurgusu yapılmıştır. Gövdenin fırtına gibi doğa olaylarında dik duruşu, esnemeyen sert yapısı ve bu yapının zirvesindeki gölgelik ile meyve gibi nimetleri taşıması soyut bir kavram olarak bilgelik (Hikmet) ile kendisi arasında bir benzerliği çağrıştırmıştır. Böylece hurma ağacı Arap zihninde bilgeliği olan ve kendisinden çok şey öğrenilecek olan metaforik bir anlam taşımaktadır. Aşağıdaki örnekte ise yine bir tür bilgelik davranışı olarak hurma ağacının farklı bir yönüne vurgu yapan bir kullanım vardır.

صدقه كانت مثل ثمرة النخلة، تنضج ببطء وتصبح أكثر لذة

*Dürüstlüğü, hurma ağacının meyvesi gibi yavaşça olgunlaşır ve daha lezzetli hale gelir.*

Burada da önceki örneklerde olduğu gibi hurma ağacının sabrı, hikmeti ve faydası dile getirilmiştir. Nitekim hurma ağacı 20 yaşından sonra 60 yaşına kadar olan süre içinde en verimli yıllarını yaşar. Hem ağacın olgunlaşması hem de meyvesinin çiçeklenip olgunlaşması yavaş işleyen bir süreçtir. Bu süreç hurmanın Arap yaşantısındaki önemli konumundan dolayı toplumsal karakter olarak sabrı kazandırmakta oldukça etkili

olabilmektedir. Nitekim deve de çeşitli sebeplerden dolayı sabırlı bir hayvan olarak nitelendirilmektedir. Öyle ki İbn-i Haldun da Arapların deve etini sık yemelerinden dolayı onun sabrını aldıklarından söz etmektedir.<sup>643</sup> Dil-coğrafya ilişkisi bağlamında çevresel faktörlere bağlı olarak yaygın olan tarımsal üretim ve tüketim çeşitliliğinin metafor ve deyimlerin gelişimine etkisi için bir başka örnek de şöyledir;

رويتها كانت مثل رؤية حبة التمر في الصحراء

*Onu görmek, çölde bir hurma meyvesi tanımak gibiydi.*

Sevgili için söylenen bu ifade, âşğın gözünden sevgiliyi tasvir etmektedir. Esasında bu ifade hurma ve ağacının Arap kültür ve muhayyilesindeki konumunu açıkça ifade etmektedir. Şöyle ki hurma çöl ikliminde yaşayan en verimli nebat olması hasebiyle sahrada kalan biri için karşılaşılabileceği en önemli önemli şeylerin başında hiç şüphesiz o gelmektedir. Böylece sevgiliyi tanımak ölümle burun buruna kalınan bir vaziyette hayatta kalacak bir dal bulmak gibi önemli bir hal olduğu vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak Arapça söz varlığında dil-coğrafya ilişkisinin çevresel faktörlerden etkilendiği görülmektedir. Nitekim insan doğduğu andan itibaren yaşadığı çevre dahilinde dile maruz kalarak çok hızlı bir şekilde anadilini öğrenir. Daha sonra etrafında olup bitenleri de öğrendiği ana dili vasıtasıyla anlamlandırmaya çalışır. Etrafında ne kadar çok şey olsa da kendisi ancak dilinde isminin bulunduğu olgular ile anlam arayışını sürdürür. Birey için ana dili de kendisine has olan perspektif ile belirli bir bakış açısı sağlar.<sup>644</sup> Diller de bir insan etkinliği (engeria) olarak doğup gelişikleri ortamda varlığı anlama çabası içinde tecrübe ettikleri gibi kelime üretirler. Tabiat ve insan arasındaki ilişki ve deneyimlere göre her kavmin farklı bir anadili olduğu gibi farklı tabiat tasavvurları olduğu söylenebilir. Nitekim her dilin farklı bir tecrübe ve tasavvur dünyası olduğu iddia edilebilir. Zira yukarıdaki örnekler de her kavmin, çevresindeki tabiat ile arasındaki tecrübi bilgilerle dayanarak metaforlar geliştirdiğini göstermektedir. Ayrıca burada özellikle ifade edilmesi

---

<sup>643</sup> Stephen Frederic Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkan (İstanbul: Say Yayınları, 2018) 190.

<sup>644</sup> Kerim Zeki Hüsameddin, *el-Karâbe*, 72-73.

gereken husus Arapçaya çevresel bir unsur olarak sadece hurma ve ağacının etki etmiş olmadığıdır. Zira Arap coğrafyasında Kur'an'ın da ifade ettiği gibi üzüm ve nar gibi meyveler de yetiştiği gibi çeşitli tahıl ve bakliyatlar da yetişmektedir. Ancak burada özellikle hurma ve ağacının işlenmesi Arapçanın kendisiyle diğer dillerden temayüz ettiği önemli bir unsur olarak görülmesinden dolayıdır.

#### 3.2.3.4. Çöl Metaforu

Arap tarih ve kültüründe çöl, toplum yaşamında derin bir etkiye sahiptir. Çöl deneyimi, Arap halkının kimliğinin temel bir parçasını oluşturmaktadır. Özellikle Arap Yarımadası'nda ve Kuzey Afrika'da geniş alanlara yayılan çöller, tarihsel olarak Arapların hayatını şekillendirmiştir. Çöl, Araplar için sadece bir coğrafi bölge değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı, kültürel sembol ve zengin bir mirasın parçasıdır. Tarihsel olarak, Arap Yarımadası'nın geniş çölleri, Arapların hayatını şekillendirmiş, kültürlerini zenginleştirmiş ve geliştirmiş, aynı zamanda onlara dayanıklılık, cesaret ve birlik getirmiştir. Nitekim Arabistan yarımadasının sahip olduğu iklim ve jeolojik özellikler onu istilalara karşı korumuş ve kimlik oluşumunu desteklemiştir. Ancak ifade edilmesi gerekir ki burada çöl ile kastedilen mana salt kum tepeleri ile çorak bir arazi değildir. Çöl ile söz ettiğimiz mekân doğrudan çölü de ifade etmekle birlikte çöl yaşantısına taalluk eden iklim, bitki örtüsü, dağlar, vadiler, meralar ve su kaynakları gibi bütün unsurları da kapsamaktadır. Söz konusu olan bu unsurlar içinde çöl, Arap tarih, dil ve yaşamlarında derinlemesine etki etmiştir. Özellikle dil ve söz varlığı ile metaforik ifadelerin kaynağında çölün merkezi bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dil ve edebiyat açısından ise Arapçada temel kabul edilen şiir geleneğinde çölden söz etmeyen bir şairin varlığından söz etmek neredeyse imkânsız gibidir. Şairler, çöldeki zorlu koşulları, gökyüzündeki yıldızları, kum tanelerini ve diğer doğal öğeleri kullanarak duygularını, aşklarını ve hayatın anlamını anlatırlar. Çöl, Arap şiirinde romantizmin, dayanıklılığın ve özlemin bir simgesi olarak sıkça karşımıza çıkar. Böylece çöl, şairlerin eserlerinde zengin bir metaforik dil sunar. Arapçada çöl ile ilgili çok sayıda metaforik yaklaşım tarzı ile farklı kullanımlar vardır. Aşağıda Arapçadaki konularına göre farklı metaforik yapılarla başlıklar halinde örnekler verilmiştir;

**Çöl İmgeleri:** Arap şairleri, çölü zorlu bir ortam olarak sıkça tasvir ederler. Çöl kumları, rüzgarları, yıldızları ve diğer unsurlar, yaşamın zorluklarını, sevgiyi ve özlemi anlatmak için kullanılır. Ayrıca çeşitli sebeplerden ötürü Arapçada çöl, sahra dışında başka kelimelerle de ifade edilmektedir. Örneğin alaca ve yalız anlamında<sup>645</sup> البَيْدَاء, düz, تنها ve asude anlamlarında<sup>646</sup> الدُّو, sıcaklık, serap ve uzunluk anlamlarında<sup>647</sup> الصَّيْهَد, ıssız, susuz ve yaban yeri anlamında<sup>648</sup> المَوْمَاء, viranlık, yaban, yazı, otsuz ve susuz ova anlamlarında<sup>649</sup> التَّنَوُّفَةُ gibi bir dizi isimlendirmeler mevcuttur. Görüldüğü gibi çölün isimlendirmelerindeki ortak paydanın zorlu yaşam şartları ile kısıtlı imkanlarına vurgu yapılmaktadır. Esasında bu isimlendirmelerin her biri farklı kabilelerin kendi arazilerine verdikleri isimlerdir.<sup>650</sup> Ayrıca Arapların çöl ve çöle taalluk eden unsurların ayrıntılarına isim vermedeki maharetleri antropolojik anlamda insan-tabiat ilişkisinin zorunlu bir sonucudur. Şöyle ki insan, doğadaki diğer türlerden farklı olarak doğaya tamamıyla teslim olmadan ona hükmetmeye çalışarak dönüştürmeye çalışmaktadır. İnsanın hayatta kalma mücadelesi genellikle doğa şartlarına karşı kendi yaşam koşullarını oluşturmaya yöneliktir. Bu açıdan tabiat ile ilgili üretilen her kelime esasında yeni bir taksim ve yeni bir tahkim alanını ifade eder.<sup>651</sup> Zira tanımsızlık insan için tehlikeli bir durum olarak telakki edilmektedir. Bu sebeple de Araplar çölün her ayrıntısını tanımlayarak ona göre davranış biçimleri geliştirmişlerdir. Çölün Arap dil, kültür ve edebiyat tarihindeki metaforik anlam değerini ifade eden kullanımlara geçmeden önce bir takım karakteristik durumlar ile çöl arasındaki ilişkiye dikkat çekilmesi önem arz etmektedir. Modern zamanda Gilles Deleuze'nin geliştirdiği kavram olarak *nomadik düşünce* biçimi<sup>652</sup> şeklinde ifade edilebilecek Arapça, birçok tanımda çölün karakteristik yaşantısını sergilemektedir. Karakteristik bir durum olarak genelde Arapların özelde bedevilerin cesaret, hamaset, asabiyet ve misafirperverlik gibi temel özellikleri

---

<sup>645</sup> el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn*, 8/84.

<sup>646</sup> el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn*, 8/96.

<sup>647</sup> el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 6/67.

<sup>648</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2499.

<sup>649</sup> el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn*, 8/127; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/406.

<sup>650</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/613.

<sup>651</sup> Sa'd el-Abdullah es-Suvyân, *es-Sahrau'l-'Arabiyye*, 626-627.

<sup>652</sup> Ümmet Erkan, "Gilles Deleuze Felsefesinde Temel Kavramlar ve Yeni Toplumsal Hareketler." *OPUS International Journal of Society Researches*, 13/19, (2019): 2630.

esasinda insan-mekân ilişkisinin bir ürünü olarak yaşadıkları zorlu coğrafi özelliklerin etkili olduğu bir durumdur.<sup>653</sup> Çöl ikliminde yaşayan biri için yaşam ve ölüm arasında ince bir çizgide süren hayat, cesaret ve kılıca kenetlenmiş bir şekilde ömür geçirmeyi gerekli kılmaktadır.<sup>654</sup> Zira çölde gerek vahşi hayvanlar tarafından gerekse eşkıyalar tarafından her an açık hedef olabilme potansiyeli vardır.<sup>655</sup> Aşağıdaki deyimleşmiş olan beyit Arap'ın badiyedeki durumu özetler niteliktedir.

ينام بإحدى مقلتيه ويتقى بأخرى المنايا فهو يفظان هاجع<sup>656</sup>  
*Bir gözüyle uyur diğeriyle de ölümlerden korunur, o uyuyan uyanıktır.*

Çölün tehlikeye açık olan bu yapısından ötürü cesaret, hamaset ve asabiyet gibi kavramlar zorlu yaşam koşullarından ötürü varlığın garantisi olarak ön plana çıkmaktadır. Misafirperverlik ise dolaylı olarak yukarıdaki durumlar ile ilgili olup ortak yaşamı paylaşanlar arasında düşman olmadıkları sürece dayanışma gerekliliğinden ileri gelmiş olduğu düşünülebilir. Nihayetinde çöl imgelemi gerek bedevi gerekse hadari yaşantısında önemli bir yer tutarak düşünme biçimini insan-mekân ilişkisi bağlamında derinden etkilemektedir. Bunun sonucu olarak da insanın maruz kaldığı çevresel etkenler, kelime ve metaforların gelişiminde kurucu unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Arapçadaki çöl imgesinin taşıdığı anlamlar için el-Asma'î'nin aşağıdaki beyitleri çölün metaforik anlatım biçimi için önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

وكم دون ليلى من فلاة كأنما تجل أعلامها ملاء مَعْضًا  
*Ne kadar da yalnızdır Leyla vadisi, Üzerinde sarılı bir örtü gibi yoğun ve dolambaçlı.*

مهامه تيه من عنيزة أصبحت تخال بها القعاع غارب أجرا  
*Olağanüstü görevleri, Uneyze'nin kaybolmuş, Kaybolduğu yerde vahşi kuşlar tarafından göz alabildiğine saklanan.*

<sup>653</sup> Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2009) 18.

<sup>654</sup> Emine Ülkü Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 153.

<sup>655</sup> Sa'd el-Abdullah es-Suvyân, *es-Sahrau'l-'Arabiyye*, 628.

<sup>656</sup> Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ, *Emsâlu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Mektebetu'l-Hilâl, 2003) 13.

مُخَفِّقَةً لَا يَهْتَدِي لِفَلَاتِهَا مِّنَ الْقَوْمِ إِلَّا مَن مَضَى وَتَوَكَّلَا

*Başboş dolaşanlar için bir labirent, Ona güvenenlerden başkasına yol göstermeyen.*

يُهَالُ بِهَا رُكْبُ الْفَلَاةِ مِنَ الرَّدَى وَمِنَ خَوْفِ هَادِيهِمْ وَمَا قَدْ تَحَمَّلَا

*Yolcuları arasında ancak dayanıklı ve güvenilir olanlar, Ormanlarla çevrili vadide geceyi geçirebilirler.*

إِذَا جَالَ فِيهَا الثَّوْرُ شَبَّهَتْ شَخْصَهُ بِجَوْزِ الْفَلَاةِ بَرِيرًا مُجَالَا

*Eğer boğa vadide dolaşırsa, benzer bir şekilde kendini, Leyla vadisinin cömert ağaçlarına benzetir.*

تَقَطَّعَ جُؤُنِي الْقَطَا دُونَ مَانِهَا ذَا الْأَلِّ بِالْبَيْدِ الْبَسَّابِيسَ هَزُولَا

*Su bulunmayan zamanlarda kan içmeye kararlı, Oradan geçenlerin gördüğü tek şey kuru toprak ve kemik yığınları.*

إِذَا حَانَ فِيهَا وَقَعَةُ الرُّكْبِ لَمْ تَجِدْ بِهَا الْعَيْسُ إِلَّا جِلْدَهَا مُتَعَلِّلَا

*Onun vadisinin güzelliği sırlarla dolu, Bir deve kuşunun çöldeki silueti gibi.*

قَطَعْتُ إِلَى مَعْرُوفِهَا مُنْكَرَاتِهَا إِذَا الْبَيْدُ هَمَّتْ بِالضُّحَى أَنْ تَغُولَا

*Vadisinin gelgit zamanına geldiğinde, Onu bilmeyenler ancak derisini görürler.*

بَادِمَاءَ حُرْجُوجٍ كَأَنَّ بِدَقِّهَا تَهَاوَيْلَ هَرٍّ أَوْ تَهَاوَيْلَ أَخِيلَا<sup>657</sup>

*Bu vadinin bilinmeyenlerini keşfederken, Gündüzleri ortaya çıkan ve akşamları örtülen varal varatıkları gördüm.*

Yukarıda görüldüğü gibi şair, güçlü bir çöl tasviri yaparak bununla birçok duygusal durumu ifade etmektedir. Bu beyitlerde şair, öncelikle çölü boş bir araziden çok daha fazlası olarak aşkın ve özlemin ikonik bir karakteri olarak Leyla'ya duyulan hislerin yaşandığı bir yer olarak tasavvur etmektedir. Vahşi ve yırtıcı kuşların yaşadığı bu diyar başı boş, gayesiz ve yol bilmezler için yem olunacak kadar korkunçtur. Çöle güvenmeden, başka bir deyişle de kendini ona teslim etmeden asla kurtulmak mümkün değildir. Ayrıca çölün öyle bir büyüğü vardır ki bir boğa dahi kendini gür bir ormanda hissedebilmektedir. Ancak çöldeki bu gür ormanda hissetme durumu ardında helak olarak ölümü hızlandıran bir

<sup>657</sup> el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb, *el-Asma'îyyât ihtiyâri'l-'Asma'î*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselam Muhammed Hârun, (Mısır, Dâru'l-Ma'rife, 1994) 180-181.

serap görüntüsü de olabilecek niteliktedir. Böylece iki tezat durum iç içe yoğun bir duygusal hali betimlemektedir. Şair, devamla çöldeki susuzluğun insanın kendi kanını içirecek kadar zor bir yer olduğunu ifade ederek onu bilmeyenlerin sonu ancak etrafta gördükleri kuru toprak ve kemik yığınları gibi olacaklarını belirtmektedir. Ayrıca çölü tanımayanların gözünde çöl, kuru toprak ve kemik yığınlarından başka bir şeyin olmadığı boş bir arazi iken Leyla'yı arayanların gözünde gür bir orman gibi olduğu da ima edilmektedir. Burada şair, çöldeki en önemli şeyin onu tanımak olduğunu vurgulamaktadır. Böylece onu tanıyan Leylasını bulmuş gibi olmaktadır. Ve onu tanımayanın göreceği şey ancak ölmüş bir bedenin kurumuş derisi gibidir. Son olarak şair, çölü gecesi ile gündüzü farklı olan bir alem olarak derin anlamların olduğu bir yer olarak tanımlamaktadır.

Çölün tüm yönleriyle anlatıldığı bu satırlar şairin kendisinden ihdas ettiği bir durum olmaktan çok daha fazlası olarak derin bir tecrübi bilginin ürünüdür. Nitekim çöl yaşantısında hayatta kalma bilgisi ve tecrübesi bir insan ömründen çok daha fazlasını gerektirir. Bu zorlu tabiatın içinde hayatta kalma sanatı nesilden nesille aktarılacak elde edilmiştir. Bu nedenle çöl, Arap tarihinin her kesitinde toplumsal muhayyilenin iz düşümü olarak şiir ve edebiyatta güçlü bir olgu olarak var olduğunu görülebilmektedir. Zira yukarıda geçen şiir beyitlerinde çölün metaforik anlamı toplumsal hafıza ile mutabık bir anlam taşımak durumundadır. Bu minvaldeki diğer örneklerle geçmeden önce yukarıdaki şiirde geçen çöl metaforları şu şekilde sıralanabilir;

- **Acımasız bir sevgilidir:** Çöl maşukunun kendisi için çok şey isteyen, ancak hak edenlerin erişebileceği müstağni ve mağrur bir sevgilidir.
- **Sadece tanıdığına merhamet eden vahşi bir canavardır:** Bilinmezlik çöldeki en korkunç durumdur. Çölün şartlarını tüm unsurlarıyla bilmeyenler çöl tarafından acımasızca öldürülürler.
- **Sırdır:** Çöl sadece kendisine güvenene açıkladığı içinde türlü türlü sırların olduğu bir sır küpü gibidir.
- **Tezattır:** Çöl, gecesi gündüzüne benzemeyen, sevgisi acımasızlığından ayrılmamayan, ölümü ve hayatı en derecede mümkün kılan girift bir olgudur.

Çölün Arap zihninde çağrıştırdığı anlam muhadramin şairlerinden olan el-‘Aşâ’nın (ö. 7/629 [?]) divanında ise şöyle ifade edilmektedir;

يَهْمَاءٌ مَوْحِشَةٌ رَفَعْتُ لِعَرْضِهَا      طَرْفِي لِأَقْدَرِ بَيْنِهَا أَمْيَالَهَا

*Vahşi ve ıssız Yehma (susuz ve otsuz) vadisini yücelttim, Arasındaki mesafeleri ölçmek için gözlerimi kaldırdım.*

بِجَلَالَةِ سُورِحٍ كَأَنَّ بَغْرَ هَا      هَرَأً إِذَا انْتَعَلَ الْمَطِيُّ ظِلَّاهَا

*İhtişamı ile sırlı bir gurur gibi izleriyle Küheylan, nalı takıldığında gölgeleri aydınlatır.*

عَسْفًا وَإِرْقَالَ الْهَجِيرِ تَرَى لَهَا      خَدَمًا تُسَاقِطُ بِالطَّرِيقِ نِعَالَهَا<sup>658</sup>

*Kuvvetli ve sert, ıssızlığın sıcak rüzgarları altında, Köleleri yolda terliklerini düşüren hizmetkarlar gibi görünüyor.*

Burada da şair, öncelikle çölün enginliğine vurgu yapmaktadır. Daha sonra devamında çölün türlü tehlikeleri barındıran yapısından söz etmektedir. Son beyitte ise şair, çölün hayattaki özne konumundan söz etmektedir. Öyle ki çöl kendi içinde ve civarında yaşayanlar için esas faktör olarak tamamıyla özne konumundadır. Ayrıca son beyitte çölün efendi konumunda olup içinde yaşayanların kendisinin köleleri olduğundan söz etmektedir. Böylece çöl *köle sahibi bir efendi* metaforuyla kendisine itaat edilmesi gereken bir varlığa dönüşmektedir. Özetle ifade edece olursak yukarıdaki her iki örneğin beyitlerinde çölün sosyal hayatta kurucu bir öge olduğu ortaya çıkmaktadır. Metaforik anlamda çöl, kendisine mutlak suretle itaat edilmesi gereken bir efendi, her isteği yerine getirilmesi gereken bir sevgili ile kesinlikle tanınması gereken bir dost veya düşman kişiliğine bürünmektedir. Ancak genel anlamda çölün bu denli sert bir karakteri olsa da aşağıda gösterildiği gibi kendisini oluşturan etkenler açısından çok daha duygusal derinlikli etkilere de sahiptir.

**Kum Taneleri ve Duygusal Derinlik:** Çöldeki kum taneleri veya tepeleri, şairler tarafından genellikle duygusal derinliği temsil eder. Her bir kum tanesi, bireyin hissiyatını, sevgisini veya acısını simgeler. Özellikle cahiliye şiirinde birçok şair esas anlatmak istediği

---

<sup>658</sup> A‘şâ, Meymûn b. Kays b. Cendel, *Divânu’l-‘a‘şa el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn, (Beyrut: Mektebetu’ş-Şark, 1985) 27.

konudan önce atlâl denilen sevgiliye ait kısa bir bölüm ile şiirine başlardı. Kum tepeleri ve duygusal derinlik için cahiliye şairlerinden Amr b. Kamî'e'nin (ö. 540) aşağıdaki beyitlerini örnek göstermek mümkündür;

هَلْ لَا يَهْجُ شَوْفَكَ الطَّلُ أَمْ لَا يَفْ رَطُ شَوْفَكَ الْغُلُ زُلْ

*Virane olmuş diyarlar seni şevk ile heyecanlandırmıyor mu? Yoksa gazeller yaşının haddini aşmıyor mu?*

أَمْ ذَا الْقَطِّينَ أَصَابَ مَقْتَلُهُ مِنْهُ وَخَانُوهُ إِذَا احْتَمَلُوا

*Yoksa ev sahibi katilini mi vurdu, yüklendikleri zaman ihanet mi ettiler?*

وَرَأَيْتَ ظُعْمَهُمْ مَقْفِيَةً تَعْلُو الْمَخَارِمَ سَيْرَهَا رَمَلُ

*Ardınca terki diyar ettiklerini gördün seyir halinde yükselirken kum tanelerini*

قَتَا الْغُهْوَنَ عَلَى حَوَامِلِهَا وَعَلَى الرُّهَاقَاتِ وَالْكَأَلِ

*Yünler taşıyıcılarına yüklendi, bitkin ve yavaşça olanlarına*

وَكَأَنَّ غَزْلَانَ الصَّرِيمِ بِهَا تَحْتَ الْخُدُورِ يُظَاهَا الظَّلُ 659

*Kum tepelerinin ceylanları gibi gizlice gölgesinde gölgelenir*

Kum tepelerinin duygusal bir derinliği simgelediği bu beyitlerde şair öncelikle terk edilmiş eski yerleşim yerleri ile sevgiliye yoğun duygusal bir ilişki kurmaktadır. Daha sonra ardı sıra gidenlerin ayaklarının altında havaya karışan kum tanelerini resmederek yorgunluk ve bitkinliğe çağrışımında bulunmaktadır. Sonraki beyitte ise kum tepeleri ile şiir sanatındaki en önemli maşuk fikri olan ceylanlar arasındaki bağlantıya atıf yapmaktadır. Böylece çöl yaşantısının en güzel iki ögesi olan ceylan ve gölge zihinlerde estetik anlamların çağrışmasına sebep olmaktadır. Nihayetinde çöl yaşamının uzak olduğu toplumlarda kum tepeleri ile engebeli ve çorak araziler duygusal anlamda Arap zihninde çağrıştırdığından farklı bir anlam taşıması muhtemeldir. Ancak doğa ile bütünleşik yaşayan Araplarda kısmen zorluk ve meşakkati çağrıştırırsa da enginlik ve duruluk anlamına daha çok rastlanmaktadır. Muallaka şairlerinden Tarafe b. Abd'in aşağıdaki beytinde ise duygusal derinlikle beraber kum tepelerinin çokluğuna bir atıf söz konusudur;

<sup>659</sup> Amr b. Kamî'e, *Dîvân Amr b. Kâmî'e*, thk. Halil İbrahim Atiyye, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994) 50-51.

سَمَّا لَكَ مِنْ سَلْمَى خِيَالٍ وَدُونَهَا سَوَادٌ كَثِيبٌ، عَرْضُهُ فَمَا يَأْتِيهِ<sup>660</sup>

*Selma'nın hayali yükseldi (yine) ondan gayrısı kum tepelerince kalabalık (sadece), yüksekliği ile genişliği millerce olan.*

Burada şair, sevdiği dışında olan herkesi nicel açıdan sayısız çoklukla, yükseklikte ve genişlikte olan kum tepeleri gibi olduklarını belirterek nitel açıdan sadece karartıdan ibaret olduklarını ifade etmektedir.

Kum tepelerinin Arap muhayyilesinde ifade ettiği anlamlardan biri de su ile ilgilidir. Şöyle ki Arapçada أَظْمَأُ مِنْ رَمْلٍ (*kumdan daha susamış*) şeklinde ifade edilen deyim çokça susamış olmayı ifade etmektedir.<sup>661</sup> kum tepeleri hakkında Arapçadaki bir diğer deyim olan كَانَ بَيْنَ الْأَمِيلِينَ مَحَلٌّ (*iki mil arasında bir yerde*) ifadesi örnek gösterilebilir. Bu deyimde de çöl ve kum tepelerinin genişliğine vurgu yapılarak engin bir yer yüzü tasavvurunun varlığı anlaşılmaktadır.

**Gökyüzü ve Yıldızlar:** Çöl gecelerinde parlayan yıldızlar, Arap şairlerinin romantik ve lirik eserlerinde sıkça karşılaşılan bir tema olmuştur. Yıldızlar, sevgilinin güzellikleri veya sevilenin hatırası gibi konuları ifade etmek için kullanılır. Bununla beraber gece gökyüzü Arap muhayyilesinin resim paleti gibi bazı yerlerde kendilerinden önceki veya civardaki kültürlerin mitolojilerinden etkilendikleri gibi birçok yerde de doğrudan kendilerine ait benzetmeler ile yeryüzündeki günlük yaşantısının bir yansıması olarak çeşitli hikayeler ortaya koymuştur. Örneğin günümüzde İngilizcede samanyolu anlamında gelen Milky Way ifadesi Yunan mitolojisindeki efsaneye göre, Zeus'un karısı Hera, Herkül'ü emzirirken uyuduğunda, sütü döktü ve bu süt yıldızları oluşturmaktan dolaydır. Uzak doğu medeniyetinde ise Samanyolu'na "Gök Nehri" denmektedir. Burada popüler bir efsane, sevgilileri temsil eden iki yıldız grubu olan Vega ve Altair arasındaki aşk hikayesine dayanır. Arap kültüründe ise samanyoluna çoğunlukla küçük ırmak veya su yolu anlamında mecra ya da çoban ve koyunların geçip giderken arkalarında bıraktığı

---

<sup>660</sup> Tarafe b. Abd, *Divanu Tarafe b. Abd*, thk. Mehdî Muhammed Nâsuriddîn, (Beyrut: Daru'l kutubi'l-İlmiyye, 2002) 24.

<sup>661</sup> el-Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, 2/27,32.

samanlardan dolayı saman yolu denilmektedir. Ancak yaygın kullanım yukarıda da ifade edildiği gibi Şam ve Yemen bloklarını temsil eden iki yıldız arasında akan bir su kanalı anlamındaki mecradır. Buna göre gökyüzü nesnesi olduğu dünyadan farklı olarak doğrudan öznesi olduğu gökyüzü tasavvurunun meydanını oluşturmaktadır. Böylece söz konusu olan kartal, çoban, koyunlar, köpek, otlar ve çiğ taneleri gibi parlaklıklar esasında ideal bir tabiat özlemine de yansıtmaktadır. Ayrıca günümüzde büyük ve küçük ayı şeklinde tanımlanan takım yıldızları cahiliye döneminde cenaze (naaş) kızları (بنات نعش) olarak isimlendirilerek farklı temalarda şairlerin şiirlerinde işlenmiştir. Beşîr b. Ebî Hâzim'e ait olan aşağıdaki beyitlerde şair tüm gece boyunca uyanık kaldığına ve yalnızlığına vurgu yapmaktadır.

أراقب في السماء بنات نعش وقد دارت كما عطف الظوار<sup>662</sup>

*Gökyüzünde cenaze kızlarını gözlüyorum. Sac ayakların döndüğü gibi dönüp durdular.*

Şair, burada diğer yıldızlardan farklı olarak gecenin sonuna kadar sabit kalıp batmayan büyük ve küçük ayı takım yıldızlarına (Cenaze kızları) dikkat çekmektedir. Ayrıca bu takım yıldızları sabit kaldıklarından ötürü Arapların yol ve iz bulmada gözlemledikleri takım yıldızlarının başında gelmektedir.<sup>663</sup>

Gökyüzü ve yıldızlar temasının Arap dil literatüründeki yeri, çeşitli açılardan ve çok sayıda müstakil araştırmalara sebep olacak kadar çoktur. Bu konuda Cahiliye Arap şair ve kahramanlarından biri olan Mühelhil b. Rebîa'nın (ö. 525 civarı) aşağıdaki beyitleri yeterli derecede örnek sayılabilir;

أليتنا بذي جسم أنيري إذا أنت انقضيت فلا تحوري

*Gecemizi aydınlatanın vücuduyla, eğer gittiysen, sakın tereddüt etme.*

فإن يك بالذئب طال ليلى فقد أبكى من الليل القصير

*Eğer günahlarla dolu bir gece yaşıyorsan, O kısa geceyi ağlatmış olur.*

وأنقذني بياض الصبح منها لقد أنقذت من شر كبير

<sup>662</sup> Mufaddal ed-Dabbî, *Mufaddaliyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselam Muhammed Hârun, 6. Baskı (Kâhîre: Dâru'l-Me'Arif, ty) 340.

<sup>663</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Kitâbü'l-Envâ' fî mevâsimi'l-'Arab*, 147.

Beni ondan sabahın beyalığı kurtardı, muhakkak ki büyük bir şerden kurtuldum.

كَأَنَّ كَوَاكِبَ الْجُوزَاءِ عَوْدُ مَعْطَفَةٍ عَلَى رُبْعِ كَسِيرٍ  
İkizler burcu (Cevza) tıpkı bir sopa gibi, yıkık ve üzeri örtülmüş bir şatoya benzer.

كَأَنَّ بَنَاتِ نَعِشٍ ثَانِيَاتٍ وَفَرْقَ دَهْنٍ مَجْتَبِ الْأَسِيرِ  
Cenaze kızları dürülüp eğilmiş gibi, yaban sığırları ise esirlerden imtina ediyor.

تَتَابَعُ مَشْيِيَةَ الْإِبِلِ الزَّهَارَى لَتَحَقِّقَ كُلَّ تَالِيَةٍ غَيُورٍ  
Yorgun develerin yürüyüşü birbirini takip ediyor, Her bir sonraki, öndekini yakalamak için acele ediyor.

وَتَحْنُو الشَّعْرِيَّانِ إِلَى سَهْلٍ يَلُوحُ كَقَمَّةِ الْجَمَلِ الْغَرِيرِ  
Şi'ra yıldızları, Süheyl'e doğru eğilir, Uzakta, genç bir devenin hörgücü gibi görünür.

كَأَنَّ الْغَدْرَتَيْنِ مَكْفَ سَاعٍ أَلَحَّ عَلَى تَمَايْلِهِ ضَرِيرٍ  
Sanki iki kolu birleştiren kıvrımlar, Hareketi üzerinde ısrarcı bir kör gibi.

كَأَنَّ التَّابِعَ الْمَسْكِينَ شَيْخٍ يَزَجِّي أَعْنَازًا خَلْفَ الْوَقِيرِ  
Sanki takip eden zavallı yaşlı bir adam, kartalın arkasında doğru ağır ağır keçileri sürüklüyor.

كَأَنَّ النَّجْمَ إِذْ وَلَّى سَحِيرًا فَصَالُ جَلْنٍ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ  
Sanki yıldız sabaha karşı kaybolunca, Bir yağmurlu günde koşan taylar gibi.

كَأَنَّ الْفَرْقَدَيْنِ يَدَا مَغِيضٍ يَكْبَبُ عَلَى مَقَاسِمَةِ الْجَزُورِ  
Sanki iki küçük yıldız (Küçük Ayı'nın yıldızları), Kesilen bir deve parçasına kapanan bir el gibi.

كَأَنَّ مَجْرَةَ النَّسْرَيْنِ نَهْجٍ لِكُلِّ طَرِيقَةٍ تَحْدَى وَغَيْرِ  
Sanki kartalların yıldız yolu, Her yöne meydan okuyan ve değiştiren bir yol gibi.

وَعَارِضُهُنَّ نَاحِيَّةَ سَهْلٍ عَارِضٌ مَجْرَبُ شَكْسٍ غَيُورٍ  
Ve karşılıklarına Süheyl yönünden meydan okuyan biri çıktı, Deneyimli, sert ve kıskanç bir dövüşçü gibi

كَأَنَّ الْجَدِيَّ جَدِيَّ بَنَاتِ نَعِشٍ يَكْبَبُ عَلَى الْيَدَيْنِ كَمَسْتَدِيرٍ

*Sanki el Cüdey<sup>664</sup> yıldızı cenaze kızlarının oğlaklarıymış da iki elleriyle daire şeklinde eşlik eder gibi.*

كَأَنَّ الْمَشْتَرِي حَسَنًا ضَيَاءً      بَنِي قَاهِرٍ مِّنْ فَوْقِ قَوْرٍ<sup>665</sup>  
*Sanki Jüpiter, güzel bir aydınlıkla parlıyor, Kara bulutlar üzerine zaferle çökmüş gibi.*

Görüldüğü gibi şair, gökyüzü ve yıldızlar ile güçlü teşbihler yaparak duygusal durumunu ifade etmeye çalışmaktadır. Şairin kasidesinde yer alan cenaze kızları, kartal, mecra, süheyl ve şî'ra gibi çok sayıda yıldız ve yıldız takımı isimleri Arap kozmogonisinin bilindik isimlerindendir. Mitolojik anlamda her birinin farklı birer öyküsü olan bu yıldız isimleri burada zikredilemeyecek kadar çoktur. Ancak genel olarak Mühelhil b. Rabi'in de kasidesinde zikrettiği bazı isimlerden yola çıkarak genel bir betimleme mümkündür. Yukarıda da ifade edildiği gibi Arap kozmogonisinde gökyüzü ortasında nehrin geçtiği sağlı ve sollu olarak çobanı, köpeği, koyunları, kartalı ve çeşitli hayvanların olduğu büyük bir bahçeyi temsil etmektedir. Bu alanda ayrıca kartal, avcı, akrep ve çeşitli burçlar (görkemli kuleler) gibi her an tehlikenin ve savunmanın gerçekleşebileceği geniş bir arena da bulunmaktadır. Böylelikle Arap muhayyilesinin kendi yaşantısı, tarihsel deneyimi ve doğa/mekân tecrübesinin gökyüzüne dilsel/düşünsel anlamda yansıtıldığını söylemek mümkün olmaktadır.

Yukarıdaki cahiliye şairlerinden Mühelhil b. Rebi'in beyitlerinde olduğu gibi birçok cahiliye, Muhadram, Emevî ve Abbasi şairlerinin şiirlerinde gökyüzünün badiye yaşantısını aksettiren nitelikte metaforik anlam taşıdığını söylemek kolaylıkla mümkündür. Ayrıca sahranın sadeliği ve tekdüzeliğine karşı gökyüzünün parlaklığı ve ihtişamı Arap edebiyatında güzelliği temsil ederek teşbih ve istiarede sıklıkla kullanılmıştır.<sup>666</sup>

Çöl ve çöl ikliminin Arap dil ve edebiyatına olan etkisi hiç şüphesiz ki burada söz edilenlerden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Zira günlük hayat ile siyasi, ekonomik ve

---

<sup>664</sup> Göğün kuzey kutbuna hemen bitişik bir yıldız.

<sup>665</sup> Mühelhil b. Rebi'a, Ebû Leylâ Mühelhil (Adî) b. Rebi'a b. Hâris b. Mürre et-Tağlibî, *Divanu Mühelhil b. Rabî'a*, thk. ve şerh Talâl Harb, (Beyrut: Daru'l-'alemiyye, ty.) 38-40; Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-emkine*, 1/436.

<sup>666</sup> Câhız, *Resâil*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1964) 3/64.

tarihsel/kültürel yaşantının şekillenmesinde oldukça baskın bir etkiye sahip olan çöl ve çöl iklimi, söz varlığına da doğrudan etki etmektedir. Bu açıdan bakıldığında örneğin çöl, zorlu koşullarına rağmen dayanıklılığı simgelemektedir. Bu sebeple şairler, çöldeki bitkilerin, hayvanların ve insanların nasıl ayakta kaldığını ve yaşadığını anlatarak güçlülük ve direnci yüceltir. Ayrıca çöldeki hayvan sürüleri, kabilelerin birbirleriyle olan ilişkileri ve doğanın güzellikleri şairlerin eserlerinde sıkça bulunmaktadır.

### 3.2.4. Badiye Dünyasında Renkler

Dünyanın aydınlık yüzü olarak renkler her dilde tanımlanması güç ve kısıtlı olan algılamalardır. Renklerin biyolojik olarak algılanmaları bazı istisnalar hariç her insanda aynı olsa da isimlendirilmelerinde oldukça farklı kelimeler ortaya çıkmaktadır. Hatta öyle ki bir renk ifadesi bazen iki farklı isim için kullanılabilir. Örneğin Türkçede yumurta akı dediğim yer esasında saydam, kara lahana koyu yeşil, kara üzüm mor, beyaz üzüm açık yeşil, beyaz şarap sarı ile yeşil arası, kızıl sincap ise kahverengidir. İtalyanlar ise yumurtanın sarısı için kırmızı (*il rosso*) kelimesini kullanırlar.<sup>667</sup> Belli bir sıfatı iki farklı durum için kullanma biçimi olarak Türkçedeki “acı” betimlemesi de örnek gösterilebilir. Şöyle ki Türkçede mırza kahvesinin tadına acı denildiği gibi Urfa biberine de acı denilmektedir. Her iki tat tamamıyla farklı olduğu halde aynı kelime ile ifade edilmektedir. Renkler de tıpkı bu şekilde hemen her toplumda karmaşık bir biçimde ifade edilirler.

Modern çağda renkler hakkındaki ilklerden sayılabilecek araştırmalarda Homeros gibi kelimelerdeki renkler incelenmiş ve şaşırtıcı sonuçlara varılmıştır.<sup>668</sup> Başlangıçta söz konusu renk isimlerinin günümüz algılamalarından çok farklı oluşu sebebiyle özellikle de evrim teorisinin etkisiyle eski insanların renkleri günümüzdeki gibi algılayamadıkları düşünülmüştür. Ancak daha sonra bu konunun tıpkı yukarıdaki acı tat örneğinde olduğu gibi algılama veya ayırt edememe durumlarından dolayı değil, tamamıyla ortak kelimeyi kullanmadan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Nitekim günümüzde Hatay yöresinde renkli çamaşırlar için “zuruk” *maviler* kelimesi kullanılırken Fas’ın güney kısımlarında genellikle

---

<sup>667</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 63.

<sup>668</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 50-51.

mavi olan renkliliğe “sevad” siyah kelimesi kullanılmaktadır. Ayrıca Nubyalıların dilinde gökyüzü siyah iken<sup>669</sup> Kızılderililerin dillerinde otlar sararmış olsa da yeşil olarak adlandırılır.<sup>670</sup> Bununla beraber Sibiryadaki bazı yerliler için siyah, beyaz ve kırmızı dışında renk isminin neredeyse olmadığı bildirilirken, Sumatra’daki Nias adasındakiler yeşil, mavi ve mora siyah dedikleri bildirilmektedir.<sup>671</sup> Bu örnekler gösteriyor ki dil, doğada bulunan renk hüzmelerini kendi yapı ve kültürüne göre bölerek adlandırmaktadır.<sup>672</sup> Arap dil ve kültüründe de bu durum aynı şekilde olup dil ve tabiat arasında zaman zaman çelişik durumlar görülmektedir. Buna rağmen Arap dilinde yukarıda verilen örnekleri nazaran renk panteonunun oldukça kalabalık olduğunu görmek mümkündür.<sup>673</sup> Bunun sebebi olarak daha önce ifade edildiği üzere Arapların güçlü tabiat tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Zira erken dönem Araplarındaki renk isimlerinin kahir ekseriyeti doğadaki varlıklar ile anıldığı iddia edilmektedir.<sup>674</sup> Buna örnek olarak Türkçede de olduğu gibi “kahverengi” esasında doğada varlığı bilinen kahvenin ışık ile görülen yansımasının adıdır. Böylece ışık tayfındaki renk, doğadaki bir nesne ile özdeşleşerek isim kazanmıştır. Arapçadaki renk olgusunun mahiyeti ve tabiat ile ilişkisi hakkındaki bilgilerden önce renk ifadesinin kavramsal ve terimsel açıklamasının yapılması gerekmektedir.

Arapçada tekil siga ile “لون” kelimesi ile ifade edilen renk, çoğul olarak ألوان şeklinde ifade edilmektedir. Klasik Arap sözlüklerinde rengin tanımına baktığımızda da günümüzde ışık merkezli yapılan tanımdan farklı olduğunu görülmektedir. Örneğin Arapçanın temel sözlüklerinin başına gelen *Kitabu’l-‘ayn*’da renk; “Bilinen şey! olarak tanımlandıktan sonra hurma ağaç ve meyvesinin her rengi için kullanılan لينة kelimesi ile bağlantı kurmuştur.<sup>675</sup> İbn-i Dureyd’in *Cemheratu’l-Luğa*’sında ise renk “kendisi ile başkası arasını ayıran şey” olarak tanımlanmaktadır.<sup>676</sup> el-Ezherî’nin *Tezhîbu’l-Luğa*’sında

---

<sup>669</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 65.

<sup>670</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 66.

<sup>671</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 68.

<sup>672</sup> Soner Gündüzöz, *Kur’an’da Renklerin Büyülü Gücü- Semiotik Bir İnceleme*, 73.

<sup>673</sup> Bkz. Zeyn el-Huveyski, *Mu’cemu’l-Elvâni fi’l-Luğa ve’l-Edeb ve’l-İlm*, (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1992)

<sup>674</sup> ‘Âhid Mâdi, *Elfâzu’l-Elvâni fi’l-‘Arabiyye*, (Michigan: Câmi’atu Michigan, 2000) 20.

<sup>675</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu’l-‘ayn*, 8/332.

<sup>676</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 2/988.

ise renk, hurma ağacından yapılan direk veya dal ile hurmanın olgunlaşma aşamalarındaki önce sarı, sonra kızıl/kırmızı ve son olarak siyah şeklindeki değişim olarak tanımlanmıştır.<sup>677</sup> Modern Arapça sözlüklerde ise renk/لون klasik sözlüklerdeki hurmanın olgunlaşma aşamalarındaki görüntüsünün/renginin değişimi olarak tanımlanarak eşyanın görüntüsü olarak belirtilmektedir.<sup>678</sup> Rengin bu tanımları arasında çalışmamız açısından dikkat çeken iki nokta söz konusudur. Birincisi İbn-i Dureyd'in eşyanın sınırlarını içinde bulunduğu mekândan temayüz ederek gösteren şey anlamındaki tanımıdır. İkincisi ise el-Ezherî'nin hurmanın olgunlaşma sürecindeki değişim tanımlamasıdır. Bu iki tanım aşağıda açıklanacağı üzere birçok rengin tanımlanmasında esas teşkil etmektedir. Şöyle ki birinci noktadaki eşya-mekân ilişkisi aşağıda görüleceği üzere Arapçadaki birçok renk tanımlaması, özellikle siyah ve beyazın tam bir mütekabiliyet içinde kullanım alanı sergilemesini ifade etmektedir.<sup>679</sup> İkinci noktadaki rengin değişkenler üzerinden tanımlanması ise Arapçadaki her bir renk için farklı kelimelerin olması ile ilgilidir. Nitekim Arapçada neredeyse her renk birden çok kelime ile ifade edilebilmektedir. Ancak zamanla bunlardan birinin diğerlerine nazaran daha kabul görmesi ile genel bir isim olarak tanımlanmıştır.<sup>680</sup> Bu iki tanım dil-coğrafya ilişkisinin eşyanın dilsel düşünce dünyasındaki algısal referanslarını ifade etmektedir. Buradaki dilsel düşünce dünyası ile kastettiğimiz şey eşyanın dil içindeki algılanmasıdır. Şöyle ki doğada her eşya veya renk olduğu şekliyle görünse de dilde olduğu gibi ifade edilmeyebilir. Nitekim Araplar yeşile de siyah demektedirler.<sup>681</sup> Dil-coğrafya ilişkisinin renklerin dilsel alanda algılanması ve tanımlanması noktasında en önemli unsur kavmin yer/yüzey tasavvurudur. Arapçadaki renk isim ve betimlemelerinde merkezi bir öneme sahip olan unsur, yukarıda ifade ettiğimiz siyah ve beyaz mütekabiliyetidir. Sonrasında ise kırmızı ile sarı renkleri gelmektedir ki İbn

---

<sup>677</sup> el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, 15/266.

<sup>678</sup> Ömer Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğatu'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âsıra*, (Beyrut: Alemlü'l-Kütub, 2008) 3/2050.

<sup>679</sup> Soner Gündüzöz, "Renk", *DİA*, (İstanbul, TDV yayınları, 2007) 34/571.

<sup>680</sup> Soner Gündüzöz, "Renk", *DİA*, 34/571.

<sup>681</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/586.

Hüzeyl el-Endelüsî'nin<sup>682</sup> aktardığına göre Arapçada siyah, beyaz, kırmızı ve sarı olmak üzere dört temel renk vardır.<sup>683</sup> İbn Hüzeyl'in burada kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce telif edilmiş olan *Kitabu'l-Mulemma*'ın sahibi Bin Ali en-Nemerî'nin (ö. m. 995 h. 385) kitabında zikrettiği ana renklerden mavi ve yeşil renklerini ihmal ettiği görülmektedir.<sup>684</sup> Ancak aşağıda da görüleceği üzere Arapların yeşil ve mavi renklerini سَوَاد (siyah) ifadesiyle tanımladıkları vaki bir durumdur. Yeşil ile mavi renklerinin siyah altında değerlendirileceği kabulü üzerine temel renkler el-Endelüsî'nin kabul ettiği gibi dörde inmektedir. Ancak yaygın kabule göre müstakil isimlendirmeleri de bulunun mavi ve yeşil renklerini ekleyerek badiye dünyasındaki renk tasavvurunun izini sürmek daha doğru olacaktır. Buna göre badiye dünyasında renkler başlığı altında öncelikle siyah ve beyaz renkleri ile mütakabiliyetleri değerlendirilerek daha sonra kırmızı, sarı, yeşil ve mavi renklerinin işlenmesi daha uygun olacaktır. Ayrıca dil ve tabiat ilişkisi bağlamında renk isimlendirmelerine iki farklı unsurun varlığından söz etmek gerekmektedir. Şöyle ki bazı durumlarda tabiat dili etkileyerek renk isimleri dış dünyada varlığı olan nesneler ile gerçeklikle mutabık bir şekilde isimlendirilirken (kahve rengi gibi) bazı durumlarda ise dil, tabiat algısını sınırlandırarak isim vazetmektedir (yeşile siyah denmesi gibi). Başka bir deyişle bazı durumlarda renk isminin kaynağı bizzat mekân/tabiat tasavvuru ile ilgili olabilirken bazı durumlarda ise mekânsal değişkenlerden farklı olarak nesnel olabilmektedir. Böylece badiye yaşantısındaki renk isimlendirmelerinde renk ve tabiat arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin de ifade edilmesi gerekmektedir.

### 3.2.4.1. Siyah-Beyaz Mütakabiliyeti

Modern zamanda ana renkler kırmızı, sarı ve mavi olarak kabul edilmektedir. Bu renkler dışındaki her bir renk ana renklerin karışımı ile elde edildiğinden ara renkler olarak

---

<sup>682</sup> Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamakta, sadece Fezâre kabilesinden geldiği ve Gırnata'da oturduğu bilinmektedir. Eserlerinden elde edilen ipuçlarına göre XIV. yüzyılın son yarısında yaşamış olmalıdır. Bkz. Celal Kırca "İbn Hüzeyl" *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/85.

<sup>683</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Abdirrahmân b. Hüzeyl el-Endelüsî, *Hilyetü'l-fürsân ve şî'ârü's-şüc'ân*, thk. Muhammed Abdulgâni Hasan, (Kahire, Daru'l-Me'ârif, t) 83.

<sup>684</sup> Ebî 'Abdullah el-Huseyn b. Ali en-Nemerî, *Kitabu'l-Mulemma' fi'l-Luğa*, thk. Vecihe Ahmed es-Satl, (Dimaşk, Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye, 1976) 1, 11, 102.

sayılmaktadır. Ana renkler dışında kalan siyah ise renk olmaması durumu iken beyaz da hepsinin karışımıdır.<sup>685</sup> Bu sebeple siyah ve beyaz ana renkler arasında kabul edilmemektedirler. Ancak kadim dünyada birçok dil ve kültürde siyah ve beyaz keskin hatlarla ifade edilip semiyotik değer skalasının en başında yer aldığı görülmektedir. Siyah ve beyaz renkleri gerek semiyotik açıdan doğudan batıya hemen her toplumda önemli bir yere sahiptir. Örneğin Çin’de MÖ. Üç binli yıllara kadar dayanan Yin-Yang düşüncesinde yaşamın tüm yönlerini ve olgularını oluşturan iki tamamlayıcı güç olarak addedilmektedirler. Buna göre “Yin” toprağın, dişiliğin, karanlığın, pasifliğin ve özümsemenin sembolü iken “Yang” ise erkeklik, ışık, aktivite ve nüfuz etme olarak düşünülür.<sup>686</sup> İki zıt kavramın birlikteliği olan bu dikotomik anlayış eski Türk inancında birbirinin tamamlayıcısı olarak düalist bir inanış olarak Yaruk ve Kararık inanç sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>687</sup> Eski Türk kültüründeki bu inanış Fars düşüncesinde ise Hürmüz ve Ehrimen ile siyah-beyaz mütekabiliyeti şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Hürmüz aydınlığın, nurun ve hikmetin ruhu olup mükemmel bir varlıktır; Ehrimen ise karanlığın ve cehaletin ruhudur.<sup>688</sup> Antik yunan düşüncesinde de benzer şekilde var olan Khaos-kosmos karşıtlığı evreni doğurur ve bu zıtlığın hayatın her alanında devam ettiği düşünülürdü.<sup>689</sup> Arap mitolojisinde ise Cin, şeytan, ifrit ve sel’ut gibi kötü yaratıklar ile melek düalizmi İslam öncesi dönemde yaygın bir inanış olarak esasında aydınlık ile karanlığın karşılaşması şeklinde düşünülmekteydi.<sup>690</sup> Buna göre genel olarak Araplardaki şeytan ve melek düalizminde şeytanın karanlık ve siyah meleklerin aydınlık ve beyaz oldukları tahayyül edilmektedir. Bu sebeple cahiliye Arapları siyah rengin uğursuzluk

---

<sup>685</sup> Nihat Çalışkan, Elif Kılıç, “Farklı Kültürlerde ve Eğitimsel Süreçte Renklerin Dili”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15/3, (2014): 72.

<sup>686</sup> Britannica, T. Editors of Encyclopædia Britannica. "yinyang." İçinde *Encyclopædia Britannica*, August 14, 2023. <https://www.britannica.com/topic/yinyang>.

<sup>687</sup> Mustafa Sever, "Türk Kültüründe İki İlkeli Sistem: Kararık ve Yaruk". *Kültür Araştırmaları Dergisi* (2023): 190-191.

<sup>688</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Hürmüz”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/495.

<sup>689</sup> Işık Albasan, “Yunan Mitolojisi’ne Psikanalitik Bir Yaklaşım”. *Homeros*, 2/3, (2019): 97.

<sup>690</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, 7/729.

getirdiğine inanarak bu renkteki hayvanlara acımasız davranmışlardır.<sup>691</sup> Esasında kötülüğün siyah ve karanlık ile bağdaştırılması ile beyazın aydınlık ve iyilik ile bir düşünülmesi çoğu toplumda ortak bir değer olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>692</sup> Ancak dikkatlice incelendiğinde Arapların beyaz ve siyah karşıtlığı diğer toplumlarınkinden farklı olarak sadece mitolojik düşünce ile sınırlı değildir. Bunun için Arapçanın dilsel düşünce alanı içinde kelimelerin anlamlarına bakmak yeterlidir. Şöyle ki Arapçadaki tabiat tasavvuru neredeyse tümüyle siyah ve beyazın mütekabiliyeti üzerine inşa edilmiştir. Örneğin Arap dil, kültür ve medeniyetinde merkezi bir öneme sahip ve Arap tarihinin inşa edildiği yer olan Sahra, sözlükte bariz olmak ile hafif kızıllığı olan beyaz renk veya toz rengi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>693</sup> Ayrıca Arapçada çöl için sahra kelimesi dışında onlarca farklı isim olduğu gibi her birinin anlamında sadelik, duruluk, açıklık, belirgin olma, pürüzsüz olma gibi anlamları vardır. Bu anlamların tamamı Arap muhayyilesinde sahrayı beyazlıkla ilişkilendirmiş olacak ki sahradaki bu pürüzsüzlüğü ve sadeliği bozan hemen her şey zıttı olan siyahlık ile isimlendirilmiştir. Şöyle ki verimli, otu bol ve uçsuz bucaksız ekili araziler Arapçada sevad/siyahlık-karartı şeklinde isimlendirilir.<sup>694</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Arapların yeşile siyah demesinin de bundan dolayı olduğunu söylemek mümkündür. Zira dilsel düşünce tıpkı Türkçedeki biber ile kahve tatlarına aynı kelime ile acı denilmesi gibi gerçek dünya ile her zaman doğru orantılı işlememektedir. Şöyle ki Türkçedeki acı kelimesinin esasında muayyen bir tat olmayıp, genel anlamda hoş olmayan bir tadı veya durumu ifade ettiği düşünülebilir. Zira acılık bir tat adı olmakla birlikte nahoş bir durumun sıfatı olarak da kullanılabilir. Buna göre de güzel ve rağbet edilen şeyler için *tatlı* denilmesi acılığın başka bir deyişle nahoşluğun zıttı olarak ortaya çıkmaktadır. Arapçada da Türkçedeki acılık durumunda tatlılığı esas alması gibi renk konusunda benzer hareket noktaları mevcuttur. Şöyle ki Arapçada yeşile siyah denilmesine sebep olan durum

---

<sup>691</sup> Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kari fi şerhi sahihi'l-Buhari*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t), 10/179-180.

<sup>692</sup> Abdurrahim Yıldız, “Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz’ın Kültürel İşlevleri”. *Türk Ekini* 1/ 6 (Haziran 2020): 37-49.

<sup>693</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-‘ayn*, 3/114.

<sup>694</sup> Soner Gündüzöz, “Renk”, *DİA*, 34/571.

muhayyilenin arka planda dünyayı beyaz, pürüzsüz ve sade olarak görüp bu sadeliği delen her türlü varlığı bir karartı olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Zira Arapçada gerek çölde gerekse bozkırda herhangi bir kalabalık birlikteliğe “سَوَاد” karartı adı vermektedirler.<sup>695</sup> Hatta öyle ki Arapçadaki Türkçede kişi, birey anlamında kullanılan “شخص” şahıs kelimesi de uzaktan görülen insan karartısı demektir.<sup>696</sup> Ayrıca beyaz tenli bir kadının koyu dudak rengine de Arapçada siyahlık anlamında “لَعْنَة” kelimesi kullanılır.<sup>697</sup> Siyahlık olarak adlandırılan bir başka çarpıcı örnek de hurma ve sudur.<sup>698</sup> Arapçada siyah ve beyazın bu mütakabiliyeti üzerine bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Zira bu iki renk dil-coğrafya ilişkisi ile tabiat tasavvuru sebebiyle dil içi düşünmede birçok kelimenin anlam referansına kaynaklık etmektedir. Şöyle ki beyaz Arapçada güneş, ay, gün, ekmek ve şah damarı<sup>699</sup> gibi anlamlara karşılık gelerek bir bakıma hayatı simgelemektedir.<sup>700</sup> Siyahlık ise bunun tam zıttı olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta İbn-i Fâris beyazın zıttı olarak hangi renk olursa o siyahlıktır ve “سَوَاد” sevad olarak isimlendirilir demektir.<sup>701</sup> Beyaz renginin başka bir deyişle de zihinde çağrıştırdığı sadelik, duruluk, dinginlik, apaçık ve bariz olma gibi anlamlar Arapların yaşadıkları coğrafi ve iklimsel şartlar ile paralellik göstermektedir. Zira Araplar tarihsel anlamda sade, sıradan ve basit bir yaşam tarzını benimsemelerinde de yine aynı unsurlar etkili olmuştur. Bu gibi sebeplerden dolayı Arap dilsel düşüncesinde yer yüzü aydınlık, sade ve düz bir arazi olarak görülür bu sadeliği delen, dağ, taş, ekin ve hatta ormanlıklar beyazın zıttı olarak siyahlık veya karartı şeklinde isimlendirilmektedir. Beyaz renginin sahip olduğu bu anlam sadece yer yüzünde değil gök yüzünde de tezahür etmektedir. Gökyüzündeki siyah ve beyazın mütakabiliyeti yeryüzünün tersi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Arapçanın dilsel düşünce alanında beyaz olarak algılanan yeryüzü üzerinde görünen karartılar, gökyüzünde tam tersi bir şekilde karanlığı aydınlatan kandiller olarak tasavvur edilmektedir. Bu sebeple Arapçanın kozmolojik alanındaki

---

<sup>695</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, 7/281.

<sup>696</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, 4/165.

<sup>697</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, 1/334.

<sup>698</sup> el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu'l-Luğa*, 2/491.

<sup>699</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 7/122-129.

<sup>700</sup> Soner Gündüzöz, “Renk”, *DİA*, 34/571.

<sup>701</sup> İbn-i Fâris, *Makâyisi'l-Luğa*, 3/100.

isimlendirmelerde siyah zemin üzerindeki parlaklık anlamı merkezi bir önem kazanmaktadır. Ayrıca Araplar kadim tarihlerinde teknik anlamda her ne kadar astronomi ile ilgilenmeseler de badiye yaşantısındaki gökyüzüne oldukça fazla anlamlar yüklemişlerdir. Öncelikle güneş ve ay iki beyaz olarak isimlendirilerek yine bu tabir ile iki gün veya iki ay kastedilmektedir.<sup>702</sup> Ayrıca çölün kavurucu olduğu günlerde çölün daha açık renk gözükmesinden dolayı şiddetli sıcaklığı da “بيضة الحر” tabiriyle ifade etmişlerdir.<sup>703</sup> Aynı şekilde gece ayın tam olduğu 13, 14 ve 15. Günlerine “ليال البضاء” beyaz geceler denilmiştir.<sup>704</sup> Bununla beraber Arapçada gece ve gündüz iki farklı varlık olarak görüldüğünden gündüz mavi olarak görünen gök yüzüne de beyaz denildiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>705</sup> Buna mukabil gece farklı bir varlık olarak siyah olarak adlandırılır ki Arapçada gece gökyüzünde görülen gök cisimlerinin hemen hepsinin isimlerinde parlaklık anlamı merkezi bir anlam taşır. Böylece diğer bir çarpıcı nokta olarak bu parlaklık etimolojik olarak incelendiğinde gündüz beyaz olarak nitelenen yeryüzündeki karartı anlamı ile gece gökyüzü ile tam bir mütakabiliyet göstermektedir. Şöyle ki Arapçada yıldızlar necm, gezegenler<sup>706</sup> kevkeb, gök taşları veya meteorlar şihab, takım yıldızları buruc gibi kökeninde parlaklık olan kelimelerle adlandırılmıştır. Buradaki en önemli örnek neredeyse tüm gök cisimlerinin tanımında kullanılabilen cins/tür ismi olarak necm ve kevkeb kelimeleridir.

Arapçada bir gövde üzerine büyümeyen mevsimlik bitki, sebze veya ot bitkisi anlamına gelen necm (نجم) sözcüğü marifelik takısı ile en-Necm (النجم) şeklinde zikredilince

---

<sup>702</sup> el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, 10/338.

<sup>703</sup> Zeynep Sevde Akdoğan Anou, “Arap Dili’nde Renkler: Dilbilimsel Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Antalya, 2022), 46-47: İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 7/122-129.

<sup>704</sup> el-Fîrûzâbâdî, “byd”, 638

<sup>705</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/21: Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitabu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1987) 160.

<sup>706</sup> Klasik Arapçada günümüz teknik anlamı ile yıldız ve gezegen arasında fark yoktur. Her iki kavram arasındaki fark ışıklarının parlaklığından kaynaklanmaktadır. Yıldızlar kendi ışıklarını yayarlarken gezegenler güneşten aldıkları ışığı yaymaktadırlar. Bu fark yıldızların ışıklarının yanıp sönen bir halde iken gezegenlerin ışıkları sabit olarak dünyamızdan gözlemlenebilmektedir. Ayrıca yıldızlar gezegenlere göre dünyamıza çok uzak olduklarından daha küçük görünmektedir.

özel olarak Süreyya yıldız kümesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>707</sup> Ancak özel olarak Süreyya takım yıldızı için ifade edilirken daha sonra bütün yıldızlar için de kullanılır olmuştur.<sup>708</sup> Bununla beraber ayrıca sözlükte zuhur etmek, ortaya çıkmak, çalılık, yatay yayılan çimenlik, göğün veya bulutların dağılması ve önceden belirlenmiş bir zaman dilimi gibi anlamları da vardır.<sup>709</sup> Kur'an-ı Kerim'de müstakil bir sure ismi de olan necm sözcüğü yedi farklı yerde zikredilmektedir. Bunlardan biri Rahman suresinde <sup>710</sup>”وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ“ şeklinde sözlük anlamı gövdesiz mevsimlik ot anlamında bir kullanım söz konusu iken diğer yerlerde gök cisimleri/yıldız anlamında kullanılmıştır. Örneğin (النَّجْمُ الثَّاقِبُ) “Karanlığı delen yıldız” şeklindeki kullanım ile necm kelimesinin karanlığın içindeki parlaklığı ve göz alıcılığı ön plana çıkmaktadır. Klasik Arap literatüründeki kozmolojik bahislerin tamamında yıldız veya gök cisimleri için en-necm kelimesi alem isim olarak kullanılmıştır.<sup>711</sup> Burada dil-coğrafya ilişkisinin dilsel düşünce içinde renk algılamasına olan etkisini incelemeyen önce önemli bir noktaya değinmekte fayda vardır. Öncelikle necm kelimesinin gövdesiz ot, çalı ve çimen gibi birincil anlamları oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki söz konusu olan bu ifadeler yeryüzünde Arapçanın dilsel alanında karartı olarak ifade edilirken gökyüzünde doğrudan oldukları gibi, gökyüzü yer yüzüymüş gibi benzetilerek isimlendirilmiştir. Burada iki önemli nokta ortaya çıkmaktadır. Birincisi Arapların gökyüzüne kendi yaşam alanlarının bir yansıması gibi uzak olmayan bir alan olarak isimlendirmiş olmalarıdır. Şöyle ki Yunan mitolojisinde olduğu gibi orası sadece tanrıların yaşadığı özel bir alandan ziyade kendi yaşadıkları dünyanın bir yansıması olarak çoban, köpek, otlak, av ve avcılarının olduğu bir yer olarak görülmüştür. İkinci nokta ise daha yeryüzünde karartı şeklinde ifade edilen çalı, otlak ve ekili arazi gökyüzünde siyah beyaz müteakabiliyetinin neticesi olarak karartının zıttı olan parlaklığa dönüşmesidir. Böylece dil-coğrafya ilişkisi bağlamında sade ve duru bir coğrafyada yaşam sürdüren dilsel düşünce

---

<sup>707</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 6/154; el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa* 1/495.

<sup>708</sup> Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdsselâm Muhammed Hârun (Kahire, Mektebetu'l-Hâncî 1988) 2/101.

<sup>709</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/568-571.

<sup>710</sup> (Kur'an-ı Kerim, Rahmân, 55:6.)

<sup>711</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, 6/154.

beyaz olarak betimlediği arzın üzerindeki kâşlarını karartı şeklinde isimlendirirken gökyüzünü de aynı mantık ile görüp zıt isimlerle isimlendirmektedir. Burada ortaya çıkan önemli sonuçlar mekânsal unsurların tabiat tasavvuruna etki ederek kelime üretiminde anlamsal referans noktalarını inşa etmesidir. Nitekim aynı şekilde modern Arapçada gezegen anlamına gelen ancak klasik Arapçada yıldız kelimesinin eş anlamı olarak da kullanılan “kevkeb” kelimesinde de benzer bir durum söz konusudur. Nitekim kekveb (كُوكَبٌ) sözlükte boğa, gökyüzündeki beyazlık ve gece vakti çimlerin üstüne çöken kırağı taneleri anlamlarına gelmektedir.<sup>712</sup> Ayrıca bir şeyin çoğunu veya çokluğunu ifade etmek için de kullanılan كُوكَبٌ kelimesi bu anlamıyla gök yüzündeki çokluğu münasebetiyle kozmolojik anlamda gök cisimleri için de kullanılmaktadır.<sup>713</sup> Ancak klasik kaynaklarda genel olarak diğer gök cisimlerine nispeten daha büyük olanlar için kullanıldığı da aktarılmaktadır.<sup>714</sup> Kur’an-ı Kerim’de de üç farklı yerde geçen كُوكَبٌ kelimesi genellikle büyük ve parlak yıldız şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>715</sup> Bununla alakalı Kur’an’da geçen كُوكَبٌ ذُرِّيٌّ İnci gibi parlak ifadesi de genellikle Zühre (Venüs) şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>716</sup> Bu sebeple kevkeb kelimesinde genel anlamda parlaklık anlamının ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Böylece necm ile kevkeb kelimelerinin gerek sözlük anlamları gerek terim anlamları birlikte düşünüldüklerinde her iki kelimenin esasında dil-coğrafya ilişkisinin bir tezahürü olduklarını söylemek mümkün görünmektedir. Şöyle ki Arap mitolojisi ile dilsel kozmolojisinde gökyüzü Yemen ve Şam etapları şeklinde iki etaptan meydana geldiğine inanılmaktadır.<sup>717</sup> Bu iki etabın arasındaki birçok yıldız ve takım yıldızları, içinde çoban ile

---

<sup>712</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu’l-‘Ayn*, 5/433.

<sup>713</sup> Es-Sealibî, Ebu Mansûr, *Fıkhü’l-luğa ve sırru’l-‘Arabiyye*, thk. Abdurrezzak Mehdi, (Beyrut: İhya Turasu’l-‘Arabiyye, 2002). 1/41.

<sup>714</sup> Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Furûku’l-Lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selâm, Kahire: (Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, ty.) 1/301.

<sup>715</sup> Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa‘lebe et-Teymî, *Tefsiru Yahya b. Sellam*, thk. Dr. Hind Şelebî, (Beyrut: Daru’l-kütubi’l-İlmiyye, 2004.) 1/448.

<sup>716</sup> Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, (Beyrut: Dâru İhyâ et-Turâs, 2002) 3/199.

<sup>717</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Kitâbü’l-Envâ’ fî mevâsimi’l-‘Arab*, ty. 1/150.

köpeği ve koyunların olduğu bol çimenlikli bir bahçe olarak tahayyül etmiştir.<sup>718</sup> Bu doğrultuda gökyüzünü bir bahçeye benzeten kadim Arap aklı dilsel düşünce alanında daha parlak olmaları hasebiyle gezegenleri (kevkeb) otların üzerindeki parlak kırağı tanesi olarak isimlendirdiği görünmektedir. Burada necm ile kevkeb kelimeleri arasındaki anlamsal farklılık modern astronomide olduğu gibi teknik bilgi ile ilgili olmayıp muhayyileyle alakalıdır. Muhayyileyi de etkileyen birçok unsur olduğu gibi coğrafi/mekânsal unsurlar da muhayyilenin kelime iştikakında önemli bir rol oynamaktadır. Böylece Arapçanın yer yüzündeki çevresel/coğrafi mekân algısı doğal olarak tabii hayatındaki eşyalara isim vermede etkili olduğu gibi gökyüzündeki cisimlere de isim verirken önemli bir referans olmuştur. Zira görüldüğü gibi gökyüzünde görülen tüm cisimler siyah zemin üzerindeki parlaklık merkezinde bir badiye yaşantısı iken yeryüzündeki tüm ekin, dağ ve hatta uzaktan görülen şahıslar, beyaz ve duru bir zemin üzerindeki karartılardır. Ayrıca gökyüzündeki göksel cisimlerin çoğunda ihtişam, gösterişli olma ve ayan beyan olma gibi anlamlar söz konusudur.<sup>719</sup>

Arapçadaki siyahlık ve beyazlık salt müteakabiliyet üzerine kurulu değildir. Başka bir deyişle Arapçada siyahlık ve beyazlığın sadece karşıtlık ifade etme durumu yoktur. Diğer renklerde de olduğu gibi Arapçanın siyahlık ve beyazlığın farklı tonları için de farklı tanımlamaları söz konusudur. Örneğin Türkçede kirli beyaz, krem rengi ve gri şeklinde beyazın tonları için ifade edilen tonlar Arapçada da siyah ve beyaz renkleri için çok sayıda mevcuttur.<sup>720</sup> Örneğin deve, at ve gecenin koyu siyahlığı için **الْغَيْبُ** kelimesi kullanılır<sup>721</sup> ki dilimizdeki alaca şeklinde tercüme edilebilir. Devenin alaca siyahlığının bir ton açık bir renkte olması ise **كَاهِبٌ** veya **أَكْهَبٌ** ifadeleri ile tanımlanmaktadır.<sup>722</sup> Klasik kaynaklarda ise es-Se‘âlibî (ö. 429/1038) ile İbn Sîde’nin (ö. 458/1066) aktardıklarına göre siyahın tonları

---

<sup>718</sup> Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *el-Ezmine ve'l-emkine* (Beyrut: Daru'l-kütubi'l-İlmiyye 1997) 1/549.

<sup>719</sup> el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, 1/301.

<sup>720</sup> Şefik Hibrî, “Lügatü'l-Elvân”, *Mecelletu Mecm'ai'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 1967, 2/42, 201.

<sup>721</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvânî 'inde'l-'Arab*, (Mısır: Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1989), 190; Zeyn el-Huvâsikî, *Mu'cemu'l-Elvânî fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve'l'İlmi*, 153.

<sup>722</sup> Zeyn el-Huvâsikî, *Mu'cemu'l-Elvânî fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve'l'İlmi*, 174.

koyudan açığa doğru önce أَسْحَم sonra جَوْن ve فَاحِم sonra حَالِك sonra حُلْكُوك ve سُخْكُوك sonra خُدَارِي ve دَجُوجِي ve son olarak غُدَافِي ifadeleri kullanılır ki bazen her biri koyu siyahlığı ifade etmede de kullanılabilir. <sup>723</sup> Arapçadaki siyah renginin tonları arasında kıızıla çalan siyahlık için de السَّفْعَة kelimesi kullanılırken <sup>724</sup> kırmızılığı bulunan siyahlık için de أَطْلَس ve أَكْدَر denilmektedir. <sup>725</sup> Ayrıca siyahın yeşile çalan tonu için de الحوة kelimesi kullanılırken, <sup>726</sup> sarıya çalan siyahlık için أَصَحْم denilmektedir. <sup>727</sup> Siyahlık ve tonları ile alakalı Arapçada yukarıdaki tanımlama örneklerini çoğaltmak mümkündür. Dil ve tabiat ilişkisinin bir sonucu olarak bu tanımlamalar öncelikle Araplar için oldukça önemli olan başta develerin rengi ile at ve öküz renklerinin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. <sup>728</sup> Nitekim genel olarak renklerin gerçek hayatta zati bir varlıkları olmadığından ancak belirli bir nesne üzerindeki ışık yansıması olarak bilinebilirler. Bu sebeple renkler esas itibarıyla sadece Arapçada değil birçok dilde yaşanan coğrafya ile yakından ilgilidir. Buna karşın Arapçada beyaz renginin de farklı tonları için çeşitli kelimeler kullanılmaktadır. Örneğin Türkçede bembeyaz olarak ifade edebileceğimiz renk için Arapçada ناصع هَبْرِي veya أبيض صَرَح denilmektedir. <sup>729</sup> es-Seâlibî de kitabında tıpkı siyah renginin tonlarına göre isimlerini naklettiği gibi beyaz renginin tonlarına göre isimlerini şöyle nakletmektedir; önce أبيض sonra يَفَقْ sonra لَهَقْ daha sonra orta parlaklıkta واضح kelimesinden sonra parlaklığı da ihtiva eden manalarda ناصع sonra هجان ve son olarak katışıksız ve parlak beyaz anlamında خالص ifadeleriyle tanımlamaktadır. <sup>730</sup> Ayrıca beyazın ton isimlerinde ten rengi için kullanılan isimlendirmeler ile hayvan veya başla bir varlık için kullanılan arasında farklar vardır. Örneğin yüzü ve teninden kırmızılık olmayan kireç kadar beyaz olan kişiye Arapçada أَمَهَقْ denilmektedir. <sup>731</sup>

---

<sup>723</sup> İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Âlî b. İsmâîl ed-Darîr, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cefâl, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996); es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye*, thk. Abduurezâk Mehdî, (Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002) 83.

<sup>724</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvâni 'inde'l-'Arab*, 119.

<sup>725</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvâni 'inde'l-'Arab*, 153, 216.

<sup>726</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvâni 'inde'l-'Arab*, 58.

<sup>727</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvâni 'inde'l-'Arab*, 140.

<sup>728</sup> Semrân Nedîm Mutevvic, *Delâltu'Levni ve Remziyetihi fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Basılmamış Doktora Tezi, Teşrîn Üniversitesi, Edebiyat ve İnsan bilimleri Fakültesi Arap Dili Bölümü, 2004, 8-10.

<sup>729</sup> en-Nemerî, *Kitabu'l-Mulemma 'fi'l-Luğa*, 16.

<sup>730</sup> es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye*, 77.

<sup>731</sup> es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye*, 77.

Bulanıklığı olan beyazlık da كدره kelimesi ile ifade edilmektedir.<sup>732</sup> Aynı şekilde bulanıklığı ifade eden bir beyazlık ismi olarak القَهَبَس da kullanılmaktadır.<sup>733</sup> Beyazlığına kırmızılık bulaşan kişi için de القَهْد denilmektedir. Ayrıca saçın ağarması için المشوب denilirken<sup>734</sup> siyahlık ve beyazlığın karışık olmasına الأَبْلَق denilmektedir.<sup>735</sup> Ancak beyazlığı siyahlığına galebe çalan kişiye الأَفْلَح denilir.<sup>736</sup> Arapçada beyaz renginin sevilme ve hoş görülme gibi durumlarına göre de farklı isimlendirmeleri de söz konusudur. Buna göre beyazın hoşnutluk verip sevilen bir durumda olmasına المرهه denilirken<sup>737</sup> sevilmeyen bir ton ve pozisyonda olmasına da الأمهق denilmektedir.<sup>738</sup> Beyaz ve tonları için de tıpkı siyahlıkta olduğu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak yukarıdaki her iki rengin örneklerine bakıldığında siyah ve beyaz renkleri ile her ikisinin birbirine mütakabiliyetleri açısından çok sayıda tanımlamalar mevcuttur. Bunlardan bazısı doğrudan doğanın düşünceyi şekillendirmesi ile olurken bazısı da dilin doğayı tasnif etmesi sebebiyle olduğu görülmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse Arap dilsel düşünce alanı, konuşucularının yaşadığı coğrafi şartlar ve mekânsal unsurlar sebebiyle tabiatı beyaz, bariz ve duru olarak tasavvur etmektedir. Bu sebeple genel anlamda toprağın üzerinde biten ve muhtelif renklerde olan şeyleri bu anlayışın zıttı olarak siyahlıkla nitelemektedir. Böylelikle yaşadığı coğrafyadaki mekânsal unsurlar tabiat tasavvurunu etkilemekte ve bu tasavvur bazı kelimelerin köken ve gelişimine etki etmekte olduğu görülmektedir. Örneğin kadim Arap şiirinde kadının rengi beyazdır. Şair, sevdiği kadını veya seilmeyi hak edecek kadını tasvir ederken onu pürüzsüz bir beyazlıkta tasvir etmektedir.<sup>739</sup> Kadının kadim Arap kültüründe yoğun bir şekilde beyaz olarak anılması, sevgili tasvirlerinin tamamında beyazlığın hâkim olması, Kur'an-ı Kerim'de de geçtiği üzere doğurganlık ve üretkenliğinden dolayı tabiatla özdeş

---

<sup>732</sup> Zeyn el-Huvâsîkî, *Mu'cemu'l-Elvâni fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve'l-İlmi*, 165.

<sup>733</sup> Âhid Mâdî, *Elfâzu'l-Elvâni fi'l-'Arabiyye*, 189.

<sup>734</sup> el-Ezherî, *Tezhîbu'l-Luğa*, 11/295.

<sup>735</sup> el-Ezherî, *Tezhîbu'l-Luğa*, 5/66.

<sup>736</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvâni 'inde'l-'Arab*, 243.

<sup>737</sup> Semrân Nedîm Mutevvic, *Delâlu'Levni ve Remziyetihi fi's-Şi'ri'l-Câhilî*, 12.

<sup>738</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu'l-Elvâni 'inde'l-'Arab*, 241.

<sup>739</sup> Halid Sakbân Hasan, *Delâletu'l-elvâni fi's-Şi'ri'l-'arabi'l-Kadîm*, Merkez dirâsetu'l-Basra ve'l-Halîci'l-'arabi, Basra Üniversitesi, 132.

görülmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim Arap şiirinde kadın, tabiattaki beyaz olarak görülen ay, güneş, gün ve sahra kadar beyaz olarak tasvir edilmektedir.<sup>740</sup> Bu gibi örnekler Arapçadaki dilsel düşünce alanının insan, tabiat ve dil ilişkisi bağlamında birtakım tezahürleri olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak elbette tüm kelime ve renklerin kökeninde aynı durumun varlığı hakkında iddiada bulunmak doğru olmayacaktır. Zira insan tabiat karşısında salt edilgen değil çoğu zaman aktif bir etken olarak yaşamını sürdürmektedir. Buna göre insan tabiatın belli sınırları içinde tamamen edilgen olmayıp Niş kuramında olduğu gibi tabiata karşı kendi şartlarını kendisi oluşturabilmektedir. Böylece insan doğa ilişkisinde insan, nesne konumundan özne konumuna gelmektedir. Ayrıca renk algı ve isimlendirmelerinde coğrafya kadar din ve kültür de en az coğrafya kadar etkili olabilmektedir. Örneğin sarı renk Çinli ve Hristiyanlar tarafından kutsal kabul edilmektedir.<sup>741</sup> Yine turuncu renginin Budizm'deki sembolik değeri ile mavi renginin Yahudilikteki kutsallığı da renklere yüklenen anlamlara örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca renklerin farklı kullanım amaçlarına göre toplumların yaşam tarzlarında ve inanış biçimlerinde yönlendirici bir rol üstlendiği de görülmektedir.<sup>742</sup>

#### 3.2.4.2. Kırmızı

Kırmızı, renk tayfında dalga boyu en yüksek renk olması hasebiyle hemen her toplumda ayırt edici bir konuma sahiptir. Kadim çağlardan beri kırmızı rengi muhtemeldir ki kanın renginde olduğundan dolayı, yaşamı ve hareketliliği sembolize etmektedir. Zira kanın sürekli akması sonucu gerçekleşen ölüm, insanın anlam dünyasında kırmızıyı hayat ile özdeşleştirmiştir.<sup>743</sup> Bu sebeple Arap toplum ve coğrafyasında da kırmızı, hareketlilik ve zorluk gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Arapça kaynaklarda bununla alakalı *الحسن احمر* “*Hüsün (iyilik ve güzellik) kırmızıdır*” şeklinde deyim aktarılmaktadır.<sup>744</sup> Bu ifade ile iyilik

<sup>740</sup> Halid Sakbân Hasan, *Delâletu 'l-elvâni fî şî'ri 'l-'arabi 'l-Kadîm*, 132-135.

<sup>741</sup> Gonca Erim, (2000). Rengin Psikolojik Etkileri. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2013/1, 13.

<sup>742</sup> Deniz Özer, Toplumsal Düzenin Oluşmasında Renk ve iletişim, *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2012/6, 271.

<sup>743</sup> Graham Collier, *el-Fennu ve 'ş-Ş'iri 'l-İbdâ 'i*, çev. Münîr Salâhî Asbahî, (Dimaşk: Vizaratu's-Sekâfe ve 'l-İrşâdi 'l-Kavmî, 1983) 253.

<sup>744</sup> İbn Manzûr, “İmâr”, 4/208.

ve güzellik gibi durumları elde etmenin veya muhafaza etmeye çalışmanın zorluğuna vurgu yapılmaktadır.<sup>745</sup> Aynı şekilde kırmızı, savaşı simgelemede de kullanılmaktadır.<sup>746</sup> Bu sebeple kadim badiye kültüründe ölen kişilerin kırmızı rida ile kefenlenerek gömülmesi onun kutsal bir ölüm ile hayatını sonlandırdığını simgelemektedir.<sup>747</sup> Yine bu minvalde ölümün veya kurak geçen bir yılın da kırmızı renkle nitelendirildiği kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>748</sup> Arapça sözlüklerde ise bir renk ismi olarak kırmızı, kızarıklık,<sup>749</sup> yüz veya elin kızarması,<sup>750</sup> acem olanlar,<sup>751</sup> ve her kabuğu soyulan şey olarak tanımlanmaktadır.<sup>752</sup> Bu tanımda dil-coğrafya ilişkisi bağlamında kırmızı renginin badiye yaşantısına özel olan anlamları açısından kabuğu soyulan şeyler için kullanılması ile sabit olmayan, değişkenlik gibi ifadeler göze çarpmaktadır. Zira yukarıda geçtiği üzere Arapçadaki  ون “renk” kelimesinin sözlükteki karşılığı hurmanın gelişim aşamalarındaki değişim şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca renkler bizi Arapların bilgisine ve onları çevreleyen dünyaya ilişkin algılarına giden çağrışımların izlerini gösterirler.<sup>753</sup>  rneğin Arapçada hurmanın kızarmaya ardından sararmaya başlamasına özel olarak الشَّقِيقُ denilmektedir.<sup>754</sup> Bu durum Arap yaşantısında özel ismi gerektirecek bir tabiat olayı olarak, dil-coğrafya ilişkisinin renk ifadelerindeki etkisini göstermektedir. Bununla beraber özel olarak kırmızı renginin sözlük anlamında yer alan kabuğu soyulan her türlü meyve/bitki ile Acemlik tanımlamaları Arapçadaki dil-coğrafya ilişkisi bağlamında dikkat çekicidir. şöyle ki kabuğu soyulan meyveler/bitkiler ile hurma renginin değişimi arasında bir bağlantı kurulabilir. Kabuklu bitkilerin kabuğu soyulunca içi ve dışı arasındaki fark ile meyvenin olgunlaşma sürecinde geçirdiği renk değişimi arasında bir ilişki söz konusudur. Bu sebeple meyvelerdeki renk, gerek olgunlaşma gerekse tüketim esnasındaki kabuğunun

---

<sup>745</sup> Zeynep Sevde Akdoğan Anou, *Arap Dili 'nde Renkler*, 58.

<sup>746</sup> İbn Fâris, *Makayisi 'l-Luğa*, 2/101.

<sup>747</sup> İbrahim Demlihî, *el-Elvânu Nazariyyen ve 'Ameliyyen*, Basılmamış YL tezi, Câmi‘atu‘l-Dimaşk, *Dimaşk Üniversitesi Yayınları*, 1999-2000, 83.

<sup>748</sup> el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu 'l-Luğa*, 2/632-639.

<sup>749</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu 'l-'Ayn*, 3/226

<sup>750</sup> El-Ezherî, *Tezhibu 'l-Luğa*, 5/35.

<sup>751</sup> el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu 'l-Luğa*, 2/636.

<sup>752</sup> El-Ezherî, *Tezhibu 'l-Luğa*, 5/36.

<sup>753</sup> Abdulhamid İbrahim, *Kâmûsu 'l-Elvâni 'inde 'l-'Arab*, 5.

<sup>754</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu 'l-'Ayn*, 3/35.

soyulması hem لون hem de أَحْمَر kelimelerinin sözlük anlamlarıyla yakından ilişkilidir. Acemler için kırmızı denilmesinin sebebi ise söz konusu ilişkiden farklı olarak Araplara göre ten renklerinin farklılığı sebebiyledir.<sup>755</sup> Esasında ten farklılığı da coğrafya ve iklim ile ilgili bir unsur olduğundan Arapların buğday ve esmer tenli renkleri kendileri dışındaki sarışın ve açık tenli kişileri kırmızılar olarak tanımlamalarına sebep olmuştur. Bu durumun tam tersi şeklinde Avrupalı kaşifler Amerika kıtası yerlilerine Kızılderili tanımını yapmaktadır. Buna karşın Kızılderililer, Arapların *kırmızılar* veya *sarılar* olarak tanımladığı batı toplumlarına *beyazlar* demişlerdir. Burada coğrafya veya iklim doğrudan ten rengine etki etmiş olsa da ten renklerine verilen isimler gerçeklikten bağımsız olarak tamamen dilsel algılamının içinde gerçekleştiği görülmektedir.

### 3.2.4.3. Sarı

Gündüzün, güneşin, hareket ve çokluğun rengi olarak الأصفر sarı, birçok dil ve kültürde farklı şekillerde önemli sembolik değere sahiptir.<sup>756</sup> Kadim Çin tarihinde azamet, toprak ve imparatoru simgeleyen sarı rengi, eski Mısır'da asalet, görkem ve ışık ile altın rengi olarak tanrıların hasedini simgelemektedir.<sup>757</sup> Arapçada ise terim anlamı olarak sarı anlamına gelen الأصفر kelimesi, yeryüzü cevherlerinden biri (Bakır, altın), ses, boşluk ve bitki gibi anlamlara sahiptir.<sup>758</sup> Ayrıca sarı renginin çeşitli bağlantılar ile yorgunluk, bitkinlik ve hastalık gibi anlamları da vardır.<sup>759</sup> Sembolik açıdan ise tıpkı terim anlamında olduğu gibi çeşitli manalara sahiptir. Nitekim Arapçada sarı renginin sembolik açıdan iki temel hareket noktası olduğundan söz etmek mümkündür. Şöyle ki altın, bakır veya bir çeşit deve ve hurma rengi<sup>760</sup> olarak sembolize ettiği durumlar genellikle olumlu, iştıamlı ve bereket gibi anlamlara gelmekte olduğu görülmektedir. Buna ten rengi veya başka bir deyişle doğrudan insan hallerine dayalı nitelemelerde kırmızı veya beyaz renklerindeki durumun aksi olarak hastalık ve bitkinliği simgelemektedir. Ayrıca ekinlerin sararması ve

---

<sup>755</sup> İbn-i Fâris, *Mekâyisi'l-Luğa*, 2/101.

<sup>756</sup> İbrahim Demlihî, *el-Elvânu Nazariyyen ve 'Ameliyyen*, 96.

<sup>757</sup> İbrahim Demlihî, *el-Elvânu Nazariyyen ve 'Ameliyyen*, 80.

<sup>758</sup> İbn-i Fâris, *Makâyisi'l-Luğa*, 3/294.

<sup>759</sup> Zeynep Sevede Akdoğan Anou, *Arap Dili'nde Renkler*, 48.

<sup>760</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/460-465.

kuraklık gibi anlamlar da sarı renginin simgelediği olumsuz anlamlara örnek gösterilebilir. Örneğin bu konuda Kur'an-ı Kerim'de geçen <sup>761</sup>وَلَنُأَرْسِلَنَّ رِيحًا تُضَارِبُهُ مُصْفَرًّا لِّظُلُومٍ مِّنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ “Rüzgâr göndersek de onu (ekini) sararmış görseler, hemen nankörlük etmeye başlarlar.” ayetinde sarının ekinlerin kuruduktan sonraki rengi olması hasebiyle zihinlerde olumsuz bir anlam çağrıştırdığına işaret vardır. Sarı renginin kurumuş ekin rengi olarak çağrıştırdığı olumsuz anlama Kur'an-ı Kerim'deki bir diğer örnek;

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ <sup>762</sup>

“Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâтта bir çokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir, sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmıştır, ardından da çerçöp haline gelmiştir. Âhirette ise ya çetin bir azap yahut Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı sadece aldatici bir yararlanmadan başka bir şey değildir” ayetidir. Görüldüğü gibi ayette sarı rengi doğrudan ekinlerin kuruyarak tamamen işlevsiz olması ve emeklerin zayı olması gibi anlamları çağrıştırmak olumsuz anlamda kullanılmıştır. Buna karşın sarı rengi altın ve bakır gibi değerli madenleri doğrudan ifade etmeleri hasebiyle serveti ve bereketi simgelediği söylenebilir. Bu anlamı ile Kur'an-ı Kerim'de zikredilen İsrail oğulları ile Hz. Musa arasında geçen İnek kesme olayı örnek gösterilebilir. Ayette قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَّوْثُهَا تَسُرُّ النَّازِلِينَ <sup>763</sup> ” O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların ” şeklinde zikredilmektedir. Görüldüğü gibi burada sarı rengi öncesi ve sonrasındaki ayetlerin de bağlamında değerlendirildiği zaman mali değeri olan bir malın rengi olarak bakanlara mutluluk vermektedir. Sarı renginin mal rengi olarak değerli veya rağbet edilen bir anlam çağrıştırmasına örnek gösterilebilecek diğer bir örnek ise

<sup>761</sup> (Kur'an-ı Kerim, Rûm 30/50.)

<sup>762</sup> (Kur'an-ı Kerim, Hadîd 57/20.)

<sup>763</sup> (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/69.)

كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ<sup>764</sup> “O (kivılcım) sanki sarı develer gibidir” ayetidir. Burada da devenin değerli bir varlık oluşu ile sarı renk arasında bir bağlantının varlığından söz edilebilir. Görüldüğü gibi Kur’an-ı Kerim’de de sarı rengi tabaattaki solma, sararma ve kuruma gibi anlamları çağrıştırarak olumsuz bir anlamı simgelerken bazı yerlerde de altın ve kıymetli eşya gibi referans anlamları vasıtasıyla değer ve paha anlamlarını çağrıştırmaktadır.

Sarı renginin dil coğrafya ilişkisi bağlamında değerlendirecek olursak da iki temel noktaya değinmek gerekecektir. Birincisi; insanlığın ortak noktası sayılabilecek kadar ten renginin sararması ve tabiatın sararıp kuruması anlamlarına vurgu yapan sarı renginin olumsuz anlam ve metaforik ifadelere sebep olmasıdır. İkincisi ise altın gibi kıymetli madenin rengi olmasının yanısıra Arap coğrafyasında deve ve hurma gibi değerli varlıkların rengi olması dolayısıyla kazandığı olumlu anlamdır. Ayrıca sarı kelimesinin sözlük anlamında yer alan boşluk anlamının da çöl kumlarının rengi olması ile gün ışığının sarı olarak tahayyül edilmesi arasında bir bağlantı olma ihtimali düşünülebilir.

#### 3.2.4.4. Yeşil

Renkler arasında çağrıştırdığı anlam itibariyle sembolik değer olarak tüm insanlığın ortak noktası sayılabilecek yeşil, Arapçada الأخضر şeklinde ifade edilmektedir. Yeşil kelimesi Arapça sözlükte ağaç rengi, gençlik ve güzellik gibi anlamlar ile ilişkili olarak açıklanmaktadır.<sup>765</sup> Ayrıca genç yaşta ölümü ifade etmek için yeşil anlamını ifade eden خضر fiili kullanılarak اخضر denildiği rivayet edilmektedir.<sup>766</sup> Buna sebep olarak yeşilin yaşam ve gençliği simgelediği düşüncesinden hareketle genç ölen kişinin tıpkı yemyeşil iken kuruyan veya kesilen bir ağaca benzetilmiş olduğu düşünülebilir. Bu açıdan dil-coğrafya ilişkisinin söz varlığına olan etkisi renkler açısından en bariz şekilde yeşil renginde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki yeşil, tabiatın rengi olarak hemen her kültürde yeniden dirilişi, canlılığı ve yaşamı sembolize etmiştir. Kadim Çin, Türk ve Yunan toplumları ile birçok dinde yeşil rengi tabiatın rengi olarak hayatı ve ölümsüzlüğü

---

<sup>764</sup> (Kur’an-ı Kerim, Mürselât 77/33.)

<sup>765</sup> el-Ferâhidî, *Kitabû'l-‘ayn*, 4/175-176.

<sup>766</sup> el-Ferâhidî, *Kitabû'l-‘ayn*, 4/176.

simgelemektedir.<sup>767</sup> Arapçada da yeşil rengi her türlü bakliyat da dahil olmak üzere dünyadaki tüm bitkisel canlılık ve varlığı ifade etmesinin yanısıra öteki dünyada da cenneti simgeleyen bir renk olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>768</sup> Neredeyse tüm toplumlar ile birçok dinde kutsal veya saygın bir yere sahip olan yeşil rengi bu önemini insanın tabiat ile olan ilişkisinden kazanmaktadır. Zira insan anlam arayışı içinde olan bir canlı olarak tabiatı ve evreni sürekli izleyerek taklit etmiştir.

### 3.2.4.5. Mavi

Göğün, suların ve denizlerin rengi olarak mavi insan oğlunun tanıdığı ilk renk olarak bilinmektedir.<sup>769</sup> Birçok kültürde önemli bir yeri olan mavi rengi esasında doğada az bulunan bir renktir. Şöyle ki gökyüzü mavi görünse de dokunulamaz, su ve denizler de mavi görünse de avuca alındığında saydamdırlar. Bu sebeple modern anlamda özellikle Homeros gibi klasik kaynaklarda renk algısına dikkat çeken İngiltere başbakanı William Ewart Gladstone (1809-1898) öncelikle mavi rengine odaklanmıştır.<sup>770</sup> Zira birçok kültürde mavi renginin adlandırılmasında karışıklık söz konusudur. Öyle ki ilk Arapça sözlüklerden olan Halil b. Ahmed'in *Kitabu'l-'Ayn* adlı sözlüğünde Arapça mavi anlamına gelen الأزرق kelimesi hakkında bir madde yok iken kendisinden sonra gelen İbn Dureyd'in *Cehmere*'sinde gözün maviliği ve körlük şeklinde tanımlanırken el-Ezherî'nin *Tezhîbu'l-Luğa* adlı eserinde ek olarak saf su rengi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>771</sup> Mavinin Arapçadaki göz rengi ile anılması genellikle Şam bölgesinde temas ettikleri Rumların göz renginden dolaydır.<sup>772</sup> Ayrıca mavinin körlük anlamı kazanmasında görme yetisini kaybetmiş gözün retinasının maviye yakın bir renge değiştiğinden dolaydır.<sup>773</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de

---

<sup>767</sup> Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi*, 7/16 (Yaz 2003): 73; İbrahim Demlihî, *el-Elvânu Nazariyyen ve 'Ameliyyen*, 81; Ruveyde Numan Kenânî, 'İlmu'l-Levni ve Nezâriyâtihi, Basılmamış Doktora Tezi, *Dimaşk Üniversitesi, Külliyyetu'l-Funûni'l-Cemîyle*, (2022-2023): 142.

<sup>768</sup> el-Ezherî, *Tezhîbu'l-Luğa*, 7/48.

<sup>769</sup> İbrahim Demlihî, *el-Elvânu Nazariyyen ve 'Ameliyyen*, 100.

<sup>770</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 38-39.

<sup>771</sup> el-Ezherî'nin *Tezhîbu'l-Luğa*, 8/324; İbn Dureyd, *Cehmere*, 2/708.

<sup>772</sup> Zeynep Sevede Akdoğan Anou, *Arap Dili'nde Renkler*, 51.

<sup>773</sup> el-Ezherî'nin *Tezhîbu'l-Luğa*, 8/324.

de bu anlamı ile Taha suresindeki şu ayet söz konusu olan güzün körlüğü anlamı ile kullanılmıştır,<sup>774</sup>

يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقٌ<sup>775</sup>

*O gün sûra üfürülür ve günahkârları o gün gözleri göyermiş olarak toplarız.*

Genel olarak Arapçada siyah, beyaz ve kırmızı renkleri çok sayıda ara renk ismine sahip iken mavi ile ilgili tanımlama dahi oldukça azdır. Esasında mavi rengi kadim dünyada ana renkler arasında sayılmazken modern zamanda ana renklerin sonuncusu olarak kabul görmektedir.<sup>776</sup> Bu sebeple doğrudan mavi rengi ile ilgili birçok kültürde az sayıda kelime mevcuttur. Dil-coğrafya ilişkisi bağlamında mavi renginin siyah, beyaz, kırmızı ve sarı renkleri kadar tanım ve tonları olmaması rengin doğada doğrudan az rastlanır olmasıdır. Böylelikle görüldüğü gibi insanın tabiatı az rastladığı olgular doğrudan dil varlığını etkilemektedir.

Sonuç olarak dilin renkler açısından söz varlığı hakkında iki temel referansın söz konusu olduğu görülmektedir. Birincisi renklerin doğrudan doğada varlığı bulunan herhangi bir şeyin sıfatı şeklinde yapılan isimlendirmelerdir. Buna göre kahverenginde olduğu gibi söz konusu olan renk esasında muayyen bir eşyanın yansıması olarak genelleştirilmektedir. İkincisi ise dilde doğrudan gerçeklik ile ilgili olmayıp dilsel tasavvur veya kategorizasyon ile ilgili olan dolaylı isimlendirmelerdir. Şöyle ki Arapların beyaz yer yüzü tasavvuruna binaen üzerindeki yeşil gibi renkleri dahi siyah olarak tanımlamak buna örnek gösterilebilir. Yine yukarda geçen kızıl sincap örneğindeki gibi esasında gerçeklik hakkında net bir ayırım olmayıp dilin zihinsel bir kategorizasyonu olarak yakın görülüp isimlendirilmesi örnek göstermek mümkündür. Her iki durumun ortak noktası olarak coğrafya veya başka bir deyişle mekânın dilin gelişim ve söz varlığına etki eden bir unsur oluşu kanaatimizce önem arz etmektedir.

---

<sup>774</sup> el-Ferâhidî, *Kitabu 'l-'Ayn*, 5/89.

<sup>775</sup> (Kur'an-ı Kerim, Taha, 20:102.)

<sup>776</sup> Guy, *Dilin Aynasından*, 39-43.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Dil, insanı nesnesi olduğu makro düzeydeki evrenden öznesi olduğu mikro düzeydeki evrene taşıyan yegâne aracıdır. Dil ile düşünür, düşünerek dile gelir ve her ikisini aynı anda kullanarak evreni tanır ve tanımlar. Böylece yukarıda mikro ve makro şeklinde nitelenen evrenler bir bakıma makro düzeyde düşünceyi mikro düzeyde ise dili temsil etmektedir. Dil ve düşüncenin birlikteliği bugün bu satırlar dahil olmak üzere insanlık tarihi boyunca hakkında konuşulması ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin hareket noktasını oluşturmaktadır. İnsan için dış dünyadaki varlığın ontolojik gerçekliği dil ile algılanarak, dilsel dünya diyebileceğimiz paralel bir evrende yeniden üretilir. Her dilin kendi karakteristiği veya başka bir deyişle evren tasavvuru olarak tanımlanabilecek bu durum her kavim özelinde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Nitekim çalışmamızda dil ve coğrafya ilişkisi bağlamında incelediğimiz Arapçanın, konuşucuları olan Arapların yaşadığı çevresel şartlara göre şekillendiği görülmüştür. Genel bir ifade ile dil dünya görüşü veya dil evren tasavvuru olarak ifade edebileceğimiz bu durum Arapça özelinde aşağıdaki şekilde sıralanabilir;

1. Dillerin, konuşucusu olduğu kavimler nezdinde güçlü bir mekânsal bağları vardır.
2. Arapçanın evren tasavvuru, genellikle en çok deneyimleyerek maruz kaldığı çöl yaşantısını referans almaktadır.
3. Çöl ve badiye yaşantısı Arapçayı sadece günlük hayatın teknik terimleri ile değil kozmogonik ifadelerden evlilik ve akrabalık ilişkilerine değin çok geniş bir alanı doğrudan etkilemektedir.
4. Dini ifadeler ile mitsel dünya, gerçek dünyadaki deneyimlerin çoğunlukla dilsel alanda yeniden üretilmesi şeklinde tezahür etmektedir.
5. Arapçanın sade ve duru bir yapı sergilemesi ile veciz olmayı üstünlük olarak addetmesi Arapların zorlu çevre koşulları ile çetin hayat mücadelesi içinde olmalarından kaynaklanmıştır.
6. Arapçadaki akrabalık isimlendirmeleri çoğunlukla esasında iklim ve çevre şartları sebebiyle güvenlik, siyasi ve ekonomik birliktelikleri ifade etmektedir.

7. Arap yaşantısındaki evlilik ilişkileri çevre ve iklim şartlarına göre endogamik bir yapı sergileyerek evlilikle ilgili ortaya çıkan akrabalık isimlendirmelerini buna göre vazedilmiştir.

8. Arapça literatürünün iskelet yapısını temsil eden fesahat ve belagat kavramları Arapların tecrübe ettikleri coğrafi şartların dildeki izdüşümü olarak ortaya çıkmaktadır.

9. Dilin yaratıcı ve imgelerle dolu yapısını gösteren metaforlar, genellikle Arapçanın mekânsal tecrübesi ile şekillenmiştir.

10. Arapçada dilin paremiyolojik katmanı öncelikli olmak üzere hayatın her alanında kullanılan metafor ve metaforik ifadeler, genellikle doğrudan veya dolaylı olarak güçlü bir şekilde çöl deneyiminin izlerini taşımaktadırlar.

11. Dünyanın aydınlık yüzü olarak renklerin dilsel alandaki algılanmaları her zaman gerçeklik ile uyumlu olmak zorunda değildir.

12. Arapçanın renk panteonunda çok sayıda ara renk ve ton farklı belirtilmiştir.

13. Arapçadaki ara renkler genellikle dış dünyada sürekli maruz kaldıkları çevre ve doğa ürünleri hakkında olmaktadır.

14. Arapların tecrübi hayatının odağında yer alan sahra, fesahat ve belagatte sadeliği temsil ettiği gibi renk açısından da beyazlığı temsil etmektedir.

15. Arapçada beyazlık, sahranın sadeliğini temsil ederken sadeliğine halel getiren her türlü yoğun rengi siyah olarak tanımlanma temayülü vardır.

16. Yeşil rengi birçok dilde olduğu gibi doğrudan doğanın rengini temsil ederek canlılığı ve yeniden doğuşu imgelemektedir.

17. Mavi rengi doğada az bulunan bir renk olduğundan birçok dilde olduğu gibi Arapçada da varyantı az olan bir renktir.

Görüldüğü gibi Arapçanın genel anlamda varlık gösterdiği sahra coğrafyası ve iklimi ile olan bağlantısı dilin birçok katmanında ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde dar anlamda Arapçanın tarihsel açıdan neşet ederek gelişme gösterdiği mekân ile olan bağlantısı geniş anlamda diğer dillere de uyarlanabilir görülmektedir. Buna göre bu çalışma neticesinde aşağıdaki şekilde önerilerde bulunulabilir;

1. Dillerin coğrafya bağlantısı açısından örneğin dil-coğrafya ilişkisi bağlamında bir bozkır dili olarak Türkçe veya Tundra dili olarak Rusça gibi çalışmalar yapılabilir.

2. Birbirine benzer veya yakın özelliklerdeki coğrafyada yaşayan kavimlerin dil-coğrafya ilişkileri mukayeseli olarak incelenebilir. Örneğin Arizona yerli yaşıntısı ile Arapça veya Avustralya yerli illeri ile Orta Afrika yerli dillerinin tarihsel açıdan coğrafya bağlantısı özelinde araştırmalar yapılabilir.

3. Dillerin evren tasavvuru ile dünya görüşleri konuşucularının yaşadıkları coğrafyayı ne kadar yansıttığını araştırmak dilsel açıdan yeni bağlantıların ortaya çıkarılmasına yardımcı olabilir.

4. Jeolinguistik açıdan hazırlanan dil atlasları yerine dilin metaforik kullanım, paremiyolojik tercihler ve mitolojik anlatılar gibi referans noktalarından hareketle coğrafyanın dile olan etkisi açısından atlaslar hazırlanabilir.

5. Renk isimlendirmeleri ile tabiat ilişkisi incelemeye değer bir konu olarak araştırılabilir.

Bu sonuç ve önerilerden farklı olarak hakkında temel anlamda bir literatürün mevcut olduğu insan-mekân ilişkisi çalışmalarına daha sistematik ve multidisipliner anlamda özel destekler verilmesi düşünülebilir. İnsan oğlunun mekân tecrübesi bağlamında coğrafya, dil ve muhayyile gibi kapsamlı alanlar söz konusudur. Buna göre belirli bir iklim veya doğal alan, belirli bir dil veya lehçe ile metaforik anlatım ve paremiyolojik ifadeler gibi spesifik çalışma alanları ortaya çıkmıştır. Bu alanların insan-mekân ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi sosyal bilimlerde yeni ufuklara sebep verebilir.

## KAYNAKÇA

- ‘Âhid Mâdî, *Elfâzu’l-Elvâni fi’l-‘Arabiyye*, Michigan: Câmi‘atu Michigan, 2000.
- A. F. Gorobets, çev. Y. Gürsoy, Kültürdilbilim, içinde “Dil ve Kültür Dünya Görüşü sorununa Güncel Yaklaşım” 81-87.
- A‘şâ, Meymûn b. Kays b. Cendel, *Divânu’l-‘a’sa el-Kebîr*, Beyrut: Mektebetu’l-âdâbi li’t-Teba‘at’i-ve’n-Neşr, 1985.
- Abdulaziz Râgip Şâhin, *Antropolojiyyeti’l-Luğa*, Kahire: el-Hey’etu’l-Misriyyeti’l-‘Âmme li’l-Kütub, 2018.
- Abdulaziz, Muhammed Hasan, *Medhal ile’l-Luğa*, Kâhire: Daru’l-Vefa, 1982.
- Abdulhamid, İbrahim, *Kâmûsu’l-Elvâni ‘inde’l-‘Arab*, Mısır: Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Amme, 1989.
- Abdurrahman Muhammed Ta‘me, *fi Antropolojiya el-Lisâniyyât -ez-Zihnu ve’l-Hitâbu ve’s-Sekâfe*, Kahire: Dâru’r-Ru’ye li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 2022.
- Adalı, Oya, *Anadil Olarak Türkçe Öğretimi Üzerine*, Ankara TDK Yayınları, 1983.
- Ağarı, Murat. “Dilin Doğuşu Üzerine Mütalaalar”. *Karabük Türkoloji Dergisi*, 5/1, (2022) 37-78.
- Ahmet Buran, Ferit Yusupov, “Dilbilimsel Coğrafya, Alandilbilim ve Türk Lehçeleri” içinde, XI Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, Serkan Şen Mediha Mangır, (Samsun: Samsun On dokuz Mayıs Üniversitesi, 2019) 91-98.
- Ahmet Muhtar, Abdulhamîd Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsıra*, Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 2008.
- Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara TDK yayınları, 1975.
- Akdağ, Soner, *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Akkaya, Mehmet, *Filozofça Dil Felsefesi*, İstanbul: Belge Yayınları, 2018 21.
- Aksan Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK Yayınları, 2020.
- Aksan Doğan, *Türkçenin Sözvarlığı*, Ankara: Engin Yayınları, 1996.
- Aksan, Doğan, *Dil, Şu Büyülü Düzen*, Ankara: Bilgi Yayınları, 2017.
- Albaskan, Işık, “Yunan Mitolojisi’ne Psikanalitik Bir Yaklaşım. *Homeros*, 2/3, (2019): 95-102.
- Albayrak, İrfan, Erol, Hakan, "Sumerliler ve Dilleri Hakkında Bazı Notlar". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17, (2018): 153-163.
- Alimjanova, Gauhar Muktaşevna, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim Dil-Kültür-İnsan*, Çev. Seyhan Uçar ve Şekip Atay, Ed.: Olena Kozan ve Canan Paşalıoğlu, Ankara: Gazi Kitabevi Yay. 2016.
- Altınörs, Atakan, “Düşünce ile Dil Arasındaki İlişkiye Descartes’ın Yaklaşımı”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/28, (2010): 389-401.
- Altınörs, Atakan, *50 Soruda Dil Felsefesi*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016.

- Altınörs, Atakan, Platon'dan Chomsky'e Dil felsefesi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2023.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2009.
- Âmirî, Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer, *Divânu Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî*, thk. Hamdo Tammâs, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Amr b. Kamîe, *Dîvân Amr b. Kâmîe*, thk. Halil İbrahim Atıyye, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- Amr b. Külsüm, *Divan*, thk. İmel Bedî' Yakup, Beyrut: Darul-Kütubi'l-'Arabi, 1996.
- Amstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Anou, Zeynep Sevede Akdoğan, "Arap Dili'nde Renkler: Dilbilimsel Bir İnceleme". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2022.
- Apak, Âdem, "Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2017): 76-91.
- Aristoteles; *Politika*, Çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Âsım Muhammed Emin, Benî 'Âmir, "Eseru'l-İbil fî Tevcîhi'l-Hitabi'n-Nağdi'l-'Arabî", *Mecelletu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'îyye*, 3/2, (2016): 441-458.
- Askerî Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selâm, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ty.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Cemheratu'l-Emsâl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts) 2/391.
- Askerî, Halil Muhammed "el-Atlâsu'l-Luğavî", *Mecelletu Mecmau'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 7, (1953): 380-384.
- Aslan, Murat, "Nesîmî'de Yol Metaforu", *International Journal of Filologia*, 8, (2022): 53-65.
- Aslan, Ramazan, "Nahiv İlminin Vaz' Edilmesinde Bedevilerin Rolü". *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (Kasım 2021): 103-125.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb, *el-Asma'îyyât ihtiyâri'l-'Asma'î*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselam Muhammed Hârun, Mısır, Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb, *Kitâbü'l-Hayl*, thk. Hilâl Nâci, Bağdad: el-Mevrid, 1983.
- Asmaî, *Kitabu'l-İbil*, thk. Hâtim Salih Dâmin, Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2003.
- Avcı, Casim, Recep Şentürk, "Kabile", içinde *DİA*, 24/30, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Bir Felsefî Metafor 'Yolda Olmak'", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/1 (Şubat 2006): 9-22.
- Aydın, İsmail, "Kur'an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/3, (2011): 95- 115.
- Ayık, Hasan, "Dil- Düşünce İlişkisi", *Din ve İnsan Dergisi*, 1/1, (2021): 1-12.
- Aysever, Reşat Levent, "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2002): 153-166.
- Aytaç, Bedreddin, "İbranice'nin Yeniden Doğuşu", *Dil Dergisi*, 139, (2008): 25-35.

- Bakiner Çekin, Ayça, Çalışkan, Hasan, “Dil ve Kültür Üzerine”, *Language Teaching and Educational Research* , 3/1 , (2020): 163 - 175.
- Bardakoğlu, Ali, “Diyet” içinde *DİA*, 9/473, İstanbul, TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali, “Sosyal Hayatta Kadın, Cahiliye Döneminde Kadın” içinde *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Barnard, A. “Mythology And The Evolution of Language”. *The Evolution of Language*, (2010): 11-18.
- Barnard, Alan, *Simgesel Düşüncenin Dönüşümü*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Barnard, Alan, *Tarih Öncesinde Dil*, çev. Mehmet Doğan İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2003.
- Başkan, Özcan. “İnsan Dilinin Doğuşu”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 16, (1969): 143-156.
- Bayat, Fuzuli, *Mitolojiye Giriş*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Bedrâvî, Zehrân, *Mukaddime fi ‘Ulumi’l-Luğa*, Kahire: Dâru’l-‘Alemlî’l-‘Arabî, 2008.
- Belge, R. “İbn Haldun’un Mukaddime’sinde İktisadi Coğrafya”, *Öneri Dergisi*, 13/50, (2018): 266-287.
- Benson, F. J. and Lay, Maxwell Gordon. "road." *Encyclopedia Britannica*, August 11, 2022.
- Bilgili, Münür, Ali Osman Kocalar, “Coğrafya Nedir?” *Liberal Düşünce Dergisi*, 25/99, (2020): 145 – 162.
- Birinci, Ahmet, “Cahiliye Dönemi ve Öncesi Araplar ile Arapça ve Lehçeleri Üzerinde Bir İnceleme: İslamiyet’in Doğuşuna Kadar Olan Dönem”, *Nüşa*, 22/55, (2022): 43 – 72.
- Blount, Ben, *Pragmatik El Kitabı*, Georgia Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "yinyang." *Encyclopedia Britannica*, Erişim Tarihi 14.08.2023. <https://www.britannica.com/topic/yinyang>.
- Ca' fer Hâdi Hasan, “İbrânîce” içinde *DİA*, 21/366, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Câhız, *Kitâbu’l-Hayvân*, thk. Abdusselam Hârûn, Beyrut: Darû’l-Fikr, ty.
- Câhız, Resâil, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1964.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve’t-Tebyin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kâhire: Dâru’l-Fikr, 1946.
- Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân* nşr. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Daru’-Kütubu’l-‘ilmiyye, 1938.
- Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi “Tanrının Maskeleri III*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul: Isık Yayınları, 2016.
- Can, Süleyman, "Klasik Arap Belâgatinde İstiâre Tartışmaları: Sekkâkî ve Kazvîni Örneği", *Harran İlahiyat Dergisi*, 49 (Haziran 2023), 1 – 18.

- Canatan, Kadir, “Sosyolojik Kuramda İnsan ve İnsan-Toplum İlişkileri”. *Eskiye*, 20, (Şubat 2011), 7-18.
- Cassirer, Ernst, Dil ve Mit, çev. Onur Kuzgun, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l'Arabi kable'l-İslâm*, Beyrut: Darus'sâkî, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, es-Sihâhu *Tâcu'l-Luğa ves'sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur 'Attâr, Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cheyne, T.K., Sutherland Black, J., *Encyclopedia Biblica*, New York, The Macmillan Company, 1899.
- Chomsky, Noam, *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, çev. Veysel Kılıç, İstanbul: Bgst Yayınları, 2009.
- Chomsky, Noam, *Dilin Mimarisi*, çev. İsa Kerem Bayırlı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2018.
- Collier, Graham, *el-Fennu ve's-Ş'iri'l-İbdâ'î*, çev. Münîr Salâhî Asbahî, Dimaşk: Vizaratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1983.
- Coward, Harold G., “The Philosophy of the Grammarians” içinde *Encyclopedia of Indian Philosophies* 5/106-107, New Jersey: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Cömert, Bedrettin, *Mitoloji ve İkanografi*, Ankara: De ki Basım Yayım, 2019.
- Crystal, David, *Dillerin Katli*, çev. Gökhan Cansız, İstanbul: Profil Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Mahmut Muhammet Şâkir, Kâhire: matba'atu'l-Medenî, ty.
- Çağırıcı, Mustafa, “Arap” içinde *DİA*, 3/316, İstanbul, TDV Yayınları, 1991.
- Çakmak, Cihan, “Türkçe ve İngilizcedeki Bazı Akralık Adlarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme” içinde *6. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, 184-185, İstanbul: Bilkent Üniversitesi, 2011.
- Çalışkan, Nihat, Kılıç, Elif, “Farklı Kültürlerde ve Eğitimsel Süreçte Renklerin Dili”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15/3, (2014): 69- 85.
- Çebi, Murat, “Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil'in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi”, *Selçuk İletişim*, 5/2, (2013): 183-198.
- Çelik, Zeynep, *Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri*, Ankara: Gece Yayınları, 2022.
- Çelikelden, Günay. "Teşbihe Felsefî Bir Bakış", *The Journal of Academic Social Science*, 24, (2016): 277-297.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahiv İlmi, İslam Medeniyetinde Dil İlimleri, Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Dabbî, Mufaddal, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ, *Emsâlu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru'l-Mektebetu'l-Hilâl, 2003.
- Dale, Stephen Frederic, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkan İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Dan D. Y. Shapira, “Yiddish–German, Slavic, Or Oriental?”, *Karadeniz Araştırmaları*, 6/ 24 (2010): 127- 140.

- De Saussure, Ferdinand, Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2001.
- Demir, Celal, Yıldırım, Özge Karakaş, “Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21/4, (2019): 1085-1096.
- Demir, Mehmet Nuri, “Nermi Uygur’un Felsefesi’nde Varlık Dil ve Düşüncenin Anlamsal İlişkisi”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 3/1, (Mart 2019): 21-35.
- Demir, Musa Batı ‘Metafor’u ve Doğu ‘İstiare’sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi. *Türkbilig*, 18, (2009): 64-90.
- Demir, Ramazan, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2008
- Demir, Ramazan, “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, *Usul İslam Araştırmaları*, 10/10 (Aralık 2008), 26-34.
- Demircan Adnan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Demirci, Kerim, *Toplumsal Dilbilim*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2020.
- Demirci, Kürşat, “Hinduizm” içinde *DİA*, 18/115, İstanbul: TDV yayınları, 1998.
- Demircigil, Bayram. “Kur’an’da El-Cin Kavramının Medlulü Hakkındaki İhtilaflar”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 433-449.
- Descartes, Rene, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Deutscher, Guy, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?* çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Dinçol, Ali Muzaffer, “Ârâmiler” içinde *DİA*, 3/267, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Duman, Mehmet Akif, “Dilbiliminin Büyükbabası Humboldt”, *Ekev Akademi Dergisi* 24/84, (Güz 2020), 409-434.
- Dur, Banu Uyan. “Metafor ve Ekslibris”, *Uluslararası Ekslibris Dergisi*, 3/5, (2016), 122-128
- Duranti, Alessandro, *Dilbilimsel Antropoloji*, çev. Mehmet Gürlek, Anna Golynskaia, İstanbul: Kesit Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail “Derbimesel” içinde *DİA*, 29/299, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail “Fıkhu’l-Luğa” içinde *DİA*, 1/452, Ankara: TDV yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail, “Sözlük” içinde *DİA*, 39/402, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dursun, Hakkı Yıldız “Arap” içinde *DİA*, 3/321 İstanbul, TDV Yayınları, 1991.
- Dursun, Hakkı Yıldız, “Berberiler” içinde *DİA*, 5/483, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dursun, Hakkı Yılmaz, “Arap” içinde *DİA*, 3/321 İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dursun, O. “Aklın Yolu İki: Natüralizm ya da Konvansiyonalizm: Platon'dan Rousseau'ya dilin kökeni ve işlevi üzerine bir soruşturma.” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36/2, (2019): 221-243.

- Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân, *Divânu Tarafe b. 'Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsuriddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki, Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitabu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1987.
- Ebû Feyd Müerric b. Amr es-Sedûsî, *Kitabu'l-Emsâl*, Beyrut, 1983.
- Ebû Sikkîn, İbrahim Muhammed, *Dirâsat Luğaviyye fi Ümmahât kutubi'l-Luğa*, Şamile: ty.
- Ebû Zeyd, Ahmed, *el-Binâu'l-İctimâ'î*, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Amme, 1975.
- Efe, Mehmet Emin, Arap Gramerinin Şiirle İstîşhâdında Şairlerin Medenî-Bedevî Ayrımı ve Bölgeleri. *Genç Mütefekkirlere Dergisi*, 3/2, (2022): 245-278.
- Eichhorn, Johann Gottfried, *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, 1781.
- Eliade Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Çev: Sema Rifat, İstanbul: Om Kuram Yayınları, 2001.
- Emerson, *The Colvıplete Essays and Other Writings of Ralph Waldo* New York: The Modern Library 1940.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Ephal, Israel, "'Ishmael" and "Arab(s)": A Transformation of Ethnological Terms", *Journal of Near Eastern Studies*, 35/ 4. (Oct., 1976), 225-235.
- Eren, Selim, Özdemir, Bedri, "Alan Çalışmaları ve Eğitimlerinde Etkileşimli Yaklaşım: Sosyoloji ve Coğrafya İlişkisi", *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6/1, (2020): 93- 110.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 2013.
- Erim, Gonca, "Rengin Psikolojik Etkileri", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 101/1, (2000). 11-17.
- Erkan, Ümmet, Gilles Deleuze Felsefesinde Temel Kavramlar ve Yeni Toplumsal Hareketler. *OPUS International Journal of Society Researches*, 13/19, (2019): 2627-2652.
- Erke, Zeynep. "İki Ayrı Perspektiften Mitos-Logos İlişkisi". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 19/1 (Mart 2020): 135-151.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib, Beyrut: Daru İhya Tûrâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları 1980.
- Farezdek, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsînî, *Şerhu Nekâid Cerîr*, thk. Muhammed İbrahim Hür – Velîd Mahmûd Hâlis, Abu Dabî: el-Mecma'u-s'Sâkâfi, 1998.
- Ferâhîdî, Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim Samirâî, eyrut: Daru'l-Mektebetu'l-Hilâl, ty.
- Fevvâl Salah Mustafa, 'İlmu'l-İctimâ' el-Bedu, Kâhire: Daru'l-Garib, 2002.

- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî, *el-Misbâhu’l-munîr*, Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, Kahire: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1997.
- Fikri Gül, Birol Soysal, Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine, *SBArD*, Mart 2009, Sayı 13, 72-74.
- Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Muhammed Na‘îm (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2005), 959.
- Galfân, Mustafa, *el-Luğa ve’l-Lisânu ve’l-‘Alâme ‘inde Sassurre* Beyrut: Daru’l-Kütubi’l-Cedîde, 2017.
- George Lakoff, Mark Johnson, *el-İsti’arati’l-leti Nehyâ biha*, çev. Abdulmecîd Cahfe, Daru Tubîkâl, ty.
- George Lakoff, Mark Johnson, *Metaforlar Hayat-Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015.
- Gifford, Edward Winslow, “A problem in Kinship Terminology”, *American Anthropologist*, New Series, 41/4, (1939): 566-573.
- Gordon, Raymond G, *Ethnologue: Languages of the World*, SIL International, 2005.
- Göcen, Gülüşen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997.
- Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, YKY, 2022.
- Gölcük, Şerafettin, “Esâtîr”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/359.
- Gören, Erman, *Kratylos’a Yorumlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Grintz, J. M., Acar, Ömer. "Samilerin Anavatanı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1, (2010), 415- 444.
- Grooming Dunbar, R., Gossip, and the Evolution of Language, Londra: Faber and Faber, 1996.
- Gül, Muammer. “İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri”, *Tarih Okulu Dergisi* 17/1, (2014): 73-79.
- Gündüzöz, Soner, “Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu”, *Nüşa- Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/16, (2005), 21-33.
- Gündüzöz, Soner, “Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme”, *Ekev Akademi Dergisi* 7/16 (Yaz 2003), 71-84.
- Gündüzöz, Soner, “Renk”, içinde *DİA*, 34/571, İstanbul, TDV yayınları, 2007.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Gür, Mehmet Sadık, “Süryânîce” içinde *DİA*, 38:174, İstanbul, TDV yayınları, 2010.
- Gürsoy Akile, “*Antropoloji*” *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022.
- Güven, Ali, "Toplumsal Dilbilimin Kapsam Alanı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* / 13 (Eylül 2012): 55-62.
- Hac İbrahim, Muhammed, “Min Vucûhi’l-Beyân ve Delalatüha el-Belagiyye fi mualakatis’sab’i,” Basılmamış Doktora Tezi, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, 2013.

- Halîl, İbrahim, *Medhal ile 'ilmi'l-Luğa*, Amman: Dâru'l-Mesîra, 2010.
- Harman, Ömer Faruk, "Benî İsrâîl" içinde *DİA*, 23/193, İstanbul, TDV yayınları, 2001.
- Harmancı, Mehmet, "İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp (İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Hâtûm, Ahmet, *fî Medâri'l-Luğa ve'l-Lisân*, Beyrut: Şeriketu'l-Matbû 'ât li't-Tevzî', 1997.
- Hemdânî, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed b. Ya'kûb, *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*, thk. Muhammed b. el-Hivalî Ali el-Ekva', Riyad: Dâru'l-Yamâme, 1977.
- Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.
- Hibrî, Şefik, "Lügatü'l-Elvân", *Mecelletu Mecm'ai'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 1967, 2/42, 201.
- Hudson, Richard Anthony, *İlmu'l-Luğati'l-İctim'âi*, çev. Mahmud 'İyâd, Bağdad: Dâru'sh-Şuûni's-Sekâfe, 1987.
- Huchnergard, John ve Woods, Christopher, "Akkadian and Eblaite", in içinde *The Ancient Languages of Mesopotamia, Egypt and Aksum*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Huveyski, Zeyn, *Mu'cemu'l-Elvâni fî'l-Luga ve'l-Edeb ve'l-İlm*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1992.
- Huyssteen, J. Wentzel Van, "Görünmeyeni Kodlamak: Çatalhöyük'te Epistemik Sınırlamaları ve Sembolik Davranışı Anlamak", *Uygarlığın Doğuşunda Din-Çatalhöyük Örneği-*, (Edt. John Fred- Ian Hodder), İstanbul, 2018.
- Hüzeyl el-Endelüsî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdîrrahmân, *Hilyetü'l-fürsân ve şî'ârü's-şüc'ân*, thk. Muhammed Abdulgâni Hasan, Kahire, Daru'l-Me'ârif, ty.
- Işık, Oğuz, "Değişen Toplum/Mekân kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın mekânlaşması" *Toplum ve Bilim*, Sayı: 64-65, (1994): 7-38.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Abdürabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-ferîd*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, , 1952.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekkî, Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû'l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâdî, Kahire: Nahdatü Misr li't-Taba'a ve'n-Neşr, ty.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîyyâ b. Muhammed, *Mekayîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luga ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkamu fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, Daru'l-Kütubi'l-Mısriyye, ty.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Ravdatü'l- 'uḳalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'ilmiye, ty.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Riyad: Daru hacr li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Kitâbü'l-Envâ' fî mevâsimi'l-'Arab*, ty.
- İbn Mâlik el-Endelusî, *el-İ'lâm bi teslîsi'l-kelâm*, Dimaşk: Mektebetu Zâhiriyye, ty.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1968.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cefâl, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medîne: Mücemmeu'l-Melik, 2004.
- İbn-i Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir İbrahim, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn-i Fâris, *Mucmelu'l-uḡa li'ibni Fâris*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986.
- İbn-i Haldun, *Târihu İbni Haldûn el- 'İber*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-seb'i't-tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Daru'l-Me'arîf, ty.
- İbnü'l-Kattâ', Ebû'l-Kâsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkillî, *Kitabu'l-Ef'al*, Kahire: 'Alemlu'l-Kutub, 1983.
- İbrahim Çapak, "Sokrates ve Gazzalî'ye göre dilin menşei", *Dini Araştırmalar* 6 / 18 2004: 71.
- İbrahim Demlihî, el-Elvânu Nazariyyen ve 'Ameliyyen, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'l-Dimaşk*, Dimaşk Üniversitesi Yayınları, 1999-2000, 83.
- İsfahânî, Râgıb, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1992.
- İşcen, İsmail, "Mekân, İnsan, Edebiyat", *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 1, (2018): 71-83.
- İzbul, Yalçın, *Dil Antropolojisi*, Ankara: Koyu Siyah, 2022.
- Jean-Louis, Dessalles vd. *Dilin Kökenleri*. çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- John, C – Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası, Anlambilim ve İletişim*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Joseph, Harriet Ottenheimer ve Judith M. Pine, *The Anthropology of Language: An Introduction to Linguistic Anthropology*, USA: Cengage Learning, Inc, 2019.
- Kahraman, Kemal, "Jones, Sir William" içinde *DİA*, 23/581-582. İstanbul: TDV yayınları, 2001.

- Kanû, Mahmud Şihâb, “Mekânetu’l-İbîlî ‘inde’l-‘Arab Kable’l-İslâm”, *Mecelletu’t-Terbiye ve’l-‘İlm*, 20/3, (2013), 114-124.
- Karadüz, Ednan, “Anlam ve Kavram İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1, (2004): 51-57.
- Karagöz, Numan- Arslan, Hulusi. “Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (Aralık 2021), 442-444.
- Karatani, Kojin, İkonomi ve Felsefenin Kökenleri, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Karnıbüyük, Mustafa, “Montesquieu’nün İklim Teorisi”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2, 2018, 239-262
- Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-Emssâl*, thk. Abdulmecid Katamış, Dâru’l-Me’mun li’t-Turâs, 1980.
- Kayabaşı, Demet vd. Dilbilim Kuramları -İki Düzlem Beş Kuram-, edt. Özge Can, İstanbul: İttihaki Yayınları, 2018.
- Kazan, Olena, Kültürdilbilim Temel kavramlar ve Sorunlar, ed. Olena Kazan Ankara, Gazi Kitabevi, 2014 içinde “Kültürdilbilim Nedir?” 2-3.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-Îzâh fî ‘ulûmî’l-Belâğa*, thk. Muhammed Abdulmun’im Hafacî, Beyrut: Dâru’l-Cîl, ty.
- Kazvînî, Ebu’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-Îzâh fî ‘ulûmî’l-belâğa el-me‘ânî ve’l-beyânî ve’l-bedî‘* Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- Keha, Mine Kaya, “Wittgenstein ve Kuhn: Dil Oyunları ve Paradigma Kavramları”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/3, (2017), 953-969.
- Kelbî, Ebû’n-Nadr Muhammed b. Sâib, *Cemheratu’l-Ensâb*, thk. Hasan Nâcî, Beyrut: ‘alemu’l-Kutub, 1986.
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *Ensâbü’l-hayl fî’l-Câhiliyye ve’l-İslâm ve ahbârühâ*, thk. Hâtîm Salîh Dâmin, Dimaşk: Dâru’l-Beşâir, 2003.
- Kemâl Muhammed Beşîr, *el-‘ilmü’l-Luğat’i-l-İctimâ’î*, Mısır: Dâru’l-Ğarîb, ty.
- Kenânî Ruveyde Numan, ‘İlmü’l-Levni ve Nezâriyâtihi, Basılmamış Doktora Tezi, Dimaşk Üniversitesi, Külliyyetu’l-Funûnî’l-Cemîyle, 2022-2023.
- Kerim Zeki Hüsemeddin, *el-Karâbe*, Kahire, Mektebetu’l-Luğaviyye, 1990.
- Kerimoğlu, Caner “Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar”, *Dil Araştırmaları*, 10/18, (Bahar 2016): 47-84.
- Kerimoğlu, Caner, “Dilin Kökeni Arayışları II: Foxp2 Geni”, *Dil Araştırmaları*, 11/21, (2017): 35-50.
- Kerimoğlu, Caner, *Chomsky Darwin’e Karşı*, İstanbul: Varyant Yayınevi, 2021.
- Kılıç, Elife, “Eskiçağ Yunan Felsefesi ve İbn Haldun’da Coğrafya ve İnsan İlişkisinin İncelenmesi”, *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, 6/3, (2023): 338- 346.
- Kırca, Celal “İbn Hüzeyl” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/85.
- Kısakol, Mustafa. “Bhagavad Gita Perspektifinden Hinduizm’de Tanrı İnancı”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7 (Aralık 2020): 48-67.

- Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Risâle fi'l-Hile li-Def'i'l-Ahzân* (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları), thk ve çev: Mustafa Çağrı, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları: 1998).
- Korkmaz, Zeynep, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2014.
- Kömürcü, Kâmil, (2014). “Antik Yunan’da Retorik Algısı”, *Felsefe Dünyası* (59), 113.
- Koroğlu, Kemalettin, *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar*, İstanbul: İletişim Yayınları. 2015.
- Kürâunneml, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn, *el-Münecced fi'l-luğa*, thk. Ahmed Muhtâr, Dâhi Abdülbâki, Kâhire: ‘Alemlü'l-Kutub, 1988.
- Lefebvre, H., *The Production of Space*. Çev: N, Smith, Oxford, Blackwell, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Lochtefeld, James "Nirukta", *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Cilt. 2: (2002), NZ, Rosen Publishing
- Lowery, Denise, “Helping Metaphors Take Root in the EFL Classroom”, *English Teaching Forum*, 1, (2013): 12-17.
- Luckmann, Thomas ‘İlmü’l-İctima’ *el-Luğavî*, çev. Ebu Bekir Ahmed Bâkâdir, Cidde: Nâdi’i-Edebî’s-Sekâfî, 1987.
- Lüfi ‘Abdolvahhab, *el-‘Arabu fi’l-‘Usûri’l-Kadîm*, Kahire: Dâru’l-Ma’rife’l-Câmi’iyye, ty.
- Lynne Alison Schepartz, “Language and Modern Human Origins”, *Yearbook of Physical Anthropology*, 36/17, (1993). 91-126.
- Macit, Muhittin, “Tercüme Hareketleri” içinde *DİA*, 40/498-504, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvatta*, thk. Abdolvahhâb Abdullatîf, Mektebetü’l-İlmiyye, ty.
- Mallory, J. P; Adams, Douglas Q, *The Oxford introduction to Proto Indo European and the Proto Indo European world*, New York: Oxford University Press, 2006.
- Meral, Yasin, "Talmud, Mişna ve Gemara’dan mı Oluşmaktadır?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, (2017), 167-170.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mermi Uygur, *Dilin Gücü*, İstanbul: YKY, 2021.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *el-Ezmine ve’l-emkine* Beyrut: Daru’l-kütubi’l-İlmiyye 1997.
- Mete, Filiz, Ayrancı, Bilge Bağcı, “Dil ve Edebiyata İlişkin Algıların Metaforlar Yoluyla İncelenmesi”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5/ 11, (Aralık 2016) 53-64.
- Miklós Maróth Çev: Ömer Kara, “Arap Literatüründe Metafor Değişimleri”, *Marife*, Yaz 2013, s 199-210
- Mills, C. W, *Toplumbilimsel Düşün*, Çev: Ünsal Oskay İstanbul: Der Yayınları, 2007.

- Monier Monier-Williams, Sanskritçe-İngilizce Sözlük. Oxford Üniversitesi Yayınları, 1923.
- Montagu, Ashley, *el-Bidâiye*, çev. Muhammed ‘Asfur, Kuveyt: ‘Alemu-l-Ma’rife, 1982.
- Montesquieu, *Kanunların ruhu üzerine*. Çev. F. Baldaş. Ankara: MEB Yayınları, 1963.
- Muammer, Özdemir, “Mağara Resimleri Bize Ne Anlatır? Paleolitik Çağ Mağara Resimleri Bağlamında Tarih Öncesi İnancına İlişkin Bazı Sorgulamalar”, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 7/4 (Aralık 2021), 825- 843.
- Muhammed Hasan Abdulaziz, *İlmu’l-Luğati’l-İctim’âi*, Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 2009.
- Muhtar, Ömer Ahmet, *Mu’cemu’l-Luğatu’l-‘Arabiyyeti’l-Mu’âsıra*, Beyrut: Alemu’l-Kütub, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen b. Beşîr, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, Beyrut: Dâru İhyâ et-Turâs, 2002.
- Mustafa Belbûle, “Felsefetu’l-Luğa ve’l-Lisâniyyât fi’l-Fiki’l-Mu’âsır: ‘Alâ hattı Humboldt”, *el-Akademiyeti li’d-dirâsati’l-İctimâ’iyye ve’l-İnsâniyye*, 18, (2017), 41-42.
- Muttarrizî, Ebu’l-Feth Nâsiruddîn, *el-Mugarrab fî Tertîbi’l-Mu’arrab*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Haleb: Mektebetu Usâme b. Zeyd, 1979.
- Mühelhil b. Rebîa, Ebû Leylâ b. Rebîa b. Hâris b. Mürre et-Tağlibî, *Dîvanu Mühelhil b. Rabîa*, thk. ve şerh Talâl Harb, Beyrut: Daru’l-‘alemiyye, ty.
- Müller Max, *The Philosophy of Myhthology*, Londra: Introduction to the Science of Regilion, 1873.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifin b. Nûriddîn Alî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i ş-şagîr*, Mısır: el-Mektebetu’l-Tcâriye el-Kübrâ, 1937.
- Nâsir, Ali Kinâne, *el-Luğa ve ‘Alâikiyâtihâ*, Beyrut: Menşûrati’l-Cemel, 2009.
- Nâşif, Hâlid. "Semitik (Sami) Dillerde Şahıs İsimleri" Çev. Ferhat Yılmaz. *Antakiyat* 3/2 (Aralık 2020), 292- 304.
- Nâyif, Ma‘ruf, *el-Edebu’l- İslâmî*, Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2008.
- Nemerî, Ebî ‘Abdullah el-Huseyn b. Ali, *Kitabu’l-Mulemma‘ fi’l-Luğa*, thk. Vecîhe Ahmed es-Satl, Dimaşk, Mecma‘u’l-Luğati’l-‘Arabiyye, 1976.
- Nesâi Ahmed b. Şu‘ayb, es-*Sunenu’l-Kubrâ*, Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş, İstanbul: Dâru’l-Bâb li’d-Dirâsât ve tahkîki’t-Turâs, 2019.
- Nichols, Johanna, *Linguistic Diversity in Space and Time*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Nisbett, Richard E., *Düşüncenin Coğrafyası*, İstanbul: Varlık Yayınları, 2017.
- Nişenyan, Sevan, Nişenyan Sözlük- Çağdaş Türkçenin Etimolojisi-, ol maddesi. (Ankara: Liberus, 2022)
- Oğuz, Esin Sultan, “Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28/2, (2011):123-139.

- Orak, Barış. “Mitos’tan Logos’a Geçiş Ya Da Grek Aydınlanması”. *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, 2 (Aralık 2011): 5-21
- Oruç, Mehmet Sebih, Bir Düşünce Biçimi Olarak Yapısalcılık ve Dil Felsefesi. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4, (2018): 121-140.
- Önkal, Ahmet, Nebi Bozkurt, “Deve” içinde *DİA*, 9/226, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özalp, Mehmet Sıddık, Arap Dilinde Deve Literatürü, Ankara, Sonçağ Akademi, 2022.
- Özbek, Metin, *Dünden Bugüne İnsan*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- Özen, Yener, “Kişisel, Sosyal, Ulusal ve Küresel Sorumluluk Bağlamında Toplumun Yeniden İnşası: Mekân”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, (2011): 137- 148.
- Özer, Deniz, “Toplumsal Düzenin Oluşmasında Renk ve İletişim”, *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3/6, (2012): 268- 281.
- Özkan, Ali Rafet, “Din-Mitoloji İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 6/11, (2002): 9-20.
- Özkan, Murat Sultan, "Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan’da Mitostan Logosa Arkhe Problemi". *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji* / 40 (Haziran 2023): 1-20.
- Özkuyumcu, Nadir, “Hilf”, *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1998) 18/2930.
- P.George, *Nüfus Coğrafyası*, Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Parladır, Halil Saim, “Mit Simgeciliği ve Mitin Yapısal Çözümlemesi”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 12/48, (2006/4): 1-12.
- Petters, Francis E, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Pırlanta, İsmail. “Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5 (Ocak 2019): 13-42.
- Pinker, Steven, *Dil İçgüdüsü -Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir-*, çev. Feray İlgin İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.
- Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Platon, *Phaidros* çev. Ari Çokona İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Platon, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Platon, *Sofist*, Çev. Zeynep Ünalın, İstanbul, Kapra Yayıncılık, 2021.
- Popova, Zinaida Danilovna & Sternin, Yusuf, *el-Lisâniyyâti’l-‘âmme*, çev. Tahsin Zerâk Azîz, Beyrut: Dâru’r-Revâfid es-Sekâfiyye, 2017.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd, *Emsâlu’l-Hadîs*, thk. Ahmet Abdulfettah Temâm, Beyrut: Müessesetu’l-Kütubi’s-Sekâfe, 1988.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir, *Muhtârü’s-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu’l-Gayb*, Beyrut: Daru İhya Turâsi’l-‘Arabî, 1999.
- Richard Klein, *The Human Career: Humsn Biological and Cultural Origins*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Ruhlen, Merit, *Dilin Kökeni*, çev. İsmail Ulutaş, Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- Rummânî, Alî b. İsmâ b. Alî b. Abdullâh, *el-Câmi 'li- 'İlmi 'l-Kur'ân*, thk.: Hıdır Muhammed Nebhâ, Berût : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sa'd el-Abdullah es-Suwyân, *es-Sahrau 'l- 'Arabiyye sakâfetuhâ ve şî'ruhâ 'abra 'l- 'usûr*, Beyrut: Şebeketu'l-'arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşri, 2010.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd, *el-Muhîṭ fi 'l-luġa*, thk. Muhammed Hasan Al-i Yâsin, Beyrut: Alemu'l-Kütub, 1994) 8/266.
- Sakbân, Halid Hasan, *Delâletu 'l-elvâni fi şî'ri 'l- 'arabi 'l-Kadîm*, Merkez dirâsetu'l-Basra ve'l-Halîci'l-'arabi, Basra Üniversitesi.
- Salime Gülay Doğru & Mehmet Ali Dombaycı. "Dünya ve Dil: Dilsel Görelilik Düşüncesinin Felsefi Değerlendirmesi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 35 (Mayıs 2023): 87-112.
- Salime Leyla Gürkan, "İbrânîler" içinde, *DİA*, ek-1/625, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sarkâvî, Ahmed, *Mu 'cemü 'l-me 'âcim*, Beyrut: Daru'l-gariybu'l-İslâmî, 1993.
- Sartre, Jean Paul, *et-Tahayyul*, çev. Lutfi Hayrullah, 2001.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkḥü 'l-luġa ve sırrü 'l- 'Arabiyye*, thk. Abdurezâk Mehdî, Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sefer, Yavuz, "Tipolojik Yaklaşım ve İbn Haldun ile Farabi'nin Toplum Görüşleri Üzerine". *Dini Araştırmalar* 17 / 44 (Haziran 2014): 95-120
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. 'Alî. *Miftâḥu 'l-'ulûm*. thk. Nâ'im ez-Zûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- Selin Kaya, "Heidegger'de Varlığın Açığa Çıkarılmasında Dil ve Geleneğin Rolü", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 199-226.
- Semrân Nedîm Mutevvic, *Delâltu 'Levni ve Remziyetihi fi şî'ri 'l-Câhilî*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Teşrîn Üniversitesi, Edebiyat ve İnsan bilimleri Fakültesi Arap Dili Bölümü, 2004, 8-10.
- Sever, Mustafa, "Türk Kültüründe İki İlkeli Sistem: Kararık ve Yaruk". *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 17, (2023): 188-196.
- Seyit, Coşkun, "Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* / 23 (2014): 87- 102.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdsselâm Muhammed Hârûn Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Hürmüz", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/495.
- Şen, Ahmet, Akdağ, Soner. "Dilbilimsel Tipoloji ve Arapçanın Dünya Dilleri Arasındaki Yeri". *Şarkiyat Mecmuası* 42, (2023): 35-52.
- Şentürk, Nurullah, "İstiare Metafor Değildir", *The Journal of International Social Research*, 14/77, (Nisan 2021): 96-109.

- Şerif, Fâtîn, *el-Uşratu ve'l-Kârâbe – Dirâsât fî'l-Antropolojiyye el-İctimâîyye-*, İskenderiye: Daru'l-vefa Ladünya, 2006.
- Şerifoğlu, Yasin, “Dil- Zihin İlişkisi Çerçevesinde Metaforlar”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:12/2, (Güz 2012): 123-132.
- Şevk, Ali, *Cevle fî Ekâlîmi 'l-Luğa ve 'l-Esâtir*, Dâru'l-Medâ, 1998.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr *Kitâbü 'l-Cîm*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire: Hey'etu'l- 'Amme li şuuni'l-metâbi', 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mekke: Daru't-Terbiye ve't-Turâs, ty.
- Taberî, Ebu Câ'fer, *Cami'u'l-Beyân fî Te'vîlu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahlâvî, Cevdet Mahmud, *Târihu 'l-Luğati's-Sâmiye*, Mısır: Mektebetu't-Talabe, 1932.
- Talu, Mehmet, “Bâhilî, Ahmed b. Hâtîm”, *DİA*, (İstanbul: TDV yayınları, 1991) 4/484.
- Tarafe b. Abd, *Divanu Tarafe b. 'Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsuriddîn, Beyrut: Daru'l kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Taş, İsmail, “Mit ve Mitik Düşüncesin Yapısı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/8, (2000): 57-72.
- Taşbaş, Erhan, “Türk Dillerinde ‘Kuzen’ Terminolojisi”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 32, (2020). 7-22.
- Tatar, Burhaneddin, “Mekân ve İnsan”. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7/2, (2022): 135 - 148.
- Tebrîzî Ebû Zekerîyya Yahya el-Hatîb, *Şerhu Kasâidi'l-'Aşri*, thk. Fahreddin Kabâve, Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.
- Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1985.
- Telli, Burak, “Tarama Sözlüğü'ndeki Akrabalık Adları Üzerine Bir İnceleme”, *Kesit Akademi Dergisi* 6/22, (Mart 2020): 139 - 156.
- Temîmî, Cevâd Kazım, *el-Lisâniyyât ve'l-Antropolojiye*, Amman: Dâr Kunûzi'l-Ma'rife, 2019.
- Teymî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe, *Tefsiru Yahya b. Sellam*, thk. Dr. Hind Şelebî, Beyrut: Daru'l-kütubi'l-İlmiyye, 2004.
- Topkaya, R. “Dilin Aynasında Kültür: Humboldt Felsefesinde Dil – Kültür İlişkisi.” *ViraVerita E-Dergi*, 4, (2016): 59-71.
- Toprak, Zafer, “Antropolojik Dilbilim, Dil Devrimi ve Sadri Maksudi”, *Toplumsal Tarih*, 219, (2012): 38-49.
- Tökel, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, Ankara: Akçay Yay. 2000.
- Tunalı, İsmail, *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Tur, Salih, “Samî Diller Üzerine Bir İnceleme”, *Şarkiyat Mecmuası*, 14, (2011): 129-164.
- Tülücü, Süleyman, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/541

- Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük, M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, İstanbul: Berikan Yayınevi, 2007.
- Türkçe Sözlük, 10. Baskı Ankara: TDK Yayınları, 2005.
- Uğurlu, Muhammed, (2023). Klasik İslam Literatüründe Süryaniler ve Süryanicenin Kökeni, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32 (Dicle Üniversitesi'nin 50. Yılına Özel 50 Makale), 769-770.
- Usta, İbrahim, "Arap Edebiyatında Mitoloji Kültürü", I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, 2016, Elâzığ, 2862.
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2021.
- Ülkü Bastem, Emine, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Ünver, Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (Haziran 1986): 63-104.
- Ürek, Melki, "Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı". *Milel ve Nihal* 10/2, (2013): 95 – 112.
- Vâfi, Ali Abdolvâhid, *İlmi'l-Luğa*, Kahire: Nahdatu Mısri li't-tebaa' ve'n-Neşri, 1.b, ty.
- Vardar, Berke, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2001.
- Vygotsky, el-Fikru ve'l-Luğa, çev. Abdulkâdir Kanîni, Daru'l-Beyza (Kazablanka): Afriky el-Şark, 2013.
- Vygotsky, L, Düşünce ve Dil, Çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.
- Walfenson, Israel, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiyye*, Beyrut: Daru'l-Kalem, ty.
- Will Durant, *Kıssatu'l-Hadâra*, çev. Zeki Necip Mahmud vd. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1988.
- Wolfensohn, İsrail, *Târihu'l-Luğati's-Sâmiye*, Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1929.
- Yâsin, Muhammed Huseyn, *Dirâsâtu'l-Luğaviyye 'İnde'l-'Arab*, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Yavuz, Mehmet, İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (1996), 115-116.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Dil-Kültür İlişkisi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2 (5), 2005: 130
- Ye. L. Luçinina, Kültürdilbilim Temel kavramlar ve Sorunlar, içinde "Sosyal Bilimler Alanında Kültürdilbilim" Çev. F. Ataklı. 27-31.
- Ye. N. Grin'ko, Kültürdilbilim Temel kavramlar ve Sorunlar, içinde "Kültürdilbilim: Özü ve Yöntemi" çev. Canan Paşalıoğlu, ed. Olena Kazan, 453- 463, Ankara: Sonçağ Yayıncılık 2014.
- Yıldız, Abdurrahim. "Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz'ın Kültürel İşlevleri". *Türk Ekini*, 1/6 (Haziran 2020): 37-49.
- Yılmaz, Y. Tarihöncesinde Sanat ve Bağlamları, *Tykhe Sanat ve Tasarım Dergisi*, 6/11, (2002): 178- 215.
- Yong-song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, yay. Mehmet Ölmez İstanbul: Simurg Yayıncılık, 1999.

- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Komisyon, Kuveyt: Daru'l-Hidâye, ty.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, Kahire: Mektebetu'l-Tevfikîye, ty.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Kavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, (1995), *el-Keşşâf 'an hakaiki't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ty.
- Zevzenî , Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakati's-seb'*, Beyrut: Daru İhya Turasi'l-'Arabi, 2002.
- Zeydan, Corci, *Ensâbu'l-'arabi'l-Kudemâ*, Kâhire, Matba'atu'l-Hilâl, 1906.
- Zûbin, Ali, "Uses 'ilmi'l-luğati'l-Cuğrâfî", *el-Mevrid -Mecelletu't-Turâs*, Vizâratu't-Turâs, 40/2, (2012): 125-144.

## ÖZ GEÇMİŞ

|                                                                                                                                                         |                                       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Ad Soyad: Erdoğan DEMİR</b>                                                                                                                          |                                       |
| <b>Eğitim Bilgileri</b>                                                                                                                                 |                                       |
| <b>Lisans</b>                                                                                                                                           |                                       |
| <b>Üniversite</b>                                                                                                                                       | Dicle Üniversitesi                    |
| <b>Fakülte</b>                                                                                                                                          | İlahiyat Fakültesi                    |
| <b>Bölümü</b>                                                                                                                                           | Temel İslam Bilimleri                 |
| <b>Yüksek Lisans</b>                                                                                                                                    |                                       |
| <b>Üniversite</b>                                                                                                                                       | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi |
| <b>Enstitü Adı</b>                                                                                                                                      | Sosyal Bilimler Enstitüsü             |
| <b>Ana Bilim Dalı</b>                                                                                                                                   | Temel İslam Bilimleri                 |
| <b>Programı</b>                                                                                                                                         | Tezli Yüksek Lisans                   |
| <b>Makale ve Bildiriler (Varsa)</b>                                                                                                                     |                                       |
| 1. Ahmet Şen ve Erdoğan Demir. “Câhiliye Dönemi Şairlerinden El-Efveh El-Evdî’de Fahr Teması”. Amasya İlahiyat Dergisi, sy. 12 (Haziran 2019): 195-221. |                                       |
| 2.                                                                                                                                                      |                                       |