

Abdülkâhir Cürcânî’de “Anlamın Anlamı” Kavramı Üzerine Bir Okuma*

İzzeddin İsmail

Mısırlı Düşünür ve Edebiyat Eleştirmeni

Çev: Numan Konaklı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Şükrünalipaşa İ.Ö.O İnegöl-Bursa
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tefsir Bilim dalı Doktora Öğrencisi
numankonakli@yahoo.com

Atf

*İzzeddin İsmail Çev: Numan Konaklı, Abdülkâhir Cürcânî’de “Anlamın Anlamı”
Kavramı Üzerine Bir Okuma, Marife, Kış 2012, ss. 191-208*

I.

Anlam problemi genel olarak insan düşüncesinin karşılaştığı problemlerin - her ne kadar bu problemlerin çoğu öze ilişkin olmasa da- en esaslılarından birini temsil eder. Zira çok eskiden beri insan çeşitli yollarla varlığının anlamını araştırmaktaydı. Ondan önce de insan, kendisini her yönden kuşatan kozmik olguların anlamı ile doğum, hayat ve ölüm gibi kendisi ve öteki canlı varlıklarla ilgili mevcut fenomenlerin anlamı gibi etrafındaki olguların anlamını araştırmakla meşguldü. Bundan sonra anlam probleminin felsefe’nin bir konusu olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Fakat o felsefe alanından diğer bilgi alanlarına intikal etmiştir. Zira hem insan bilimleri hem de teorik bilimler farklılıklarına rağmen benzer şekilde veya başka bir tarzda anlam problemi üzerine yoğunlaşır. Bu bilimler bir yandan kendi araştırma alanlarına giren şeylerin anlamını ortaya çıkarmak için çabalarken diğer yandan da eşyanın kendine özel anlamını belirlemeye çalışır.

Belki de bir yandan insan aklı diğer yandan da somut ve soyut alem ile irtibatı açısından anlam problemini en fazla ortaya çıkaran fenomen söz fenomenidir. Çünkü ilk andan itibaren söz anlam ile irtibatlıdır hatta esas itibariyle söz insanın kendi cinsinden olan diğerleriyle karşılıklı anlam değişimini murad ettiğinde ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Söz öncelikle toplumsal bir fenomen olduğuna göre

* Bu makele *Fusûl Dergisinin* C. VII, S. 3-4, Kahire, 1987 basımında yer almaktadır.

anlam da bu fenomenin gerçek içeriğidir. Buradan hareketle anlam ve anlam kavramı araştırması yapmak bir tarafa insan topluluğu dışında bir mana dahi tasavvur edemeyiz.

Felsefe -özellikle mantık-, psikoloji ve sosyoloji'yi bir yana bıraktığımızda söz fenomeni bizzat dilbilim (gramer alanları, morfoloji, sentaks ve semantik) ve retorik (belâgat) (ilm-i beyan, üslup-bilim, edebiyat) alanları gibi çeşitli bilgi alanlarının konusudur. Bütün bu alanlarda anlam problemi açık bir yer işgal eder. Hatta yaklaşım ve yöntem farklılıklarına rağmen neredeyse bütün bu alanlarda yapılan araştırmaların merkezini anlam problemi oluşturur. Gerçek şu ki insanın bu problemi kavrayıp bu problem üzerine düşünmeye başlamasından bu yana bütün bu alanlardaki anlam problemini araştırmak neredeyse bütünüyle insan düşüncesinin teorik ve pratik olarak bir özeti olur.

Bu anlam probleminin tarihselliği hiçbir şekilde anlam probleminin kendisinden ayrılmaz. Anlamın tarihiliği her zaman ve halen insan aklının kendisi ile yüzleşme yeterliliğinin mihenk taşı olmuştur. Nitekim biz anlam problemine dair her sonraki fikrin önceki fikri yok edip ortadan kaldırdığını söyleyemeyiz. Bu açıdan epistemolojik kopuş diye isimlendirdiğimiz bir şeye ne tarihte ne de insanın bilgi sürecinde rastlamıyoruz. Sonradan ortaya çıkan birçok fikir genişletilmiş açıklamalarını daima önceki kategoriler üzerinde kurmaktadır. Bunlar için ne bunları gerçekleştirenlerin ne de bu kimseleri izleyenlerin ellerine vaktinde doğal bir gelişim bahsedilmemiştir. Bilakis genişletilmiş fikirlerin ve pratik uygulamaların çoğu -genellikle- önceki fikirlerin açıklama ve yorumlarından başka bir şey değildir. Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Burada hepimiz tarafından iyi bilinen Saussureizm¹ fenomenine işaret etmek yeterlidir. Bütün bunlar bizi klasik metinleri sadece yeniden okumaya ve sadece o metinlerdeki parlak yönleri ortaya çıkarmaya değil -aynı şekilde- daha ötede bu metinlerdeki eksikleri ortaya çıkarıp onları geliştirme ve ilerletme çabasına çağırılmaktadır.

II.

Bütün bu ifadelerle sözü kadim Arap dilbilimcilerinin en önde gelenlerinden birine Abdülkâhir Cürçânî'ye (471/1078) getirmeye çalışıyorum. Amacım kendisinin beyânî* (belâgat/retorik) projesini özet ve detaylı olarak incelemek değil, zaten konum da buna elverişli değildir. Fakat kendisinden önce ve sonra gelen Arap dilbilimcilerini bir yana bırakarak en temel ve çetrefilli bir problem olan anlam problemi ve daha belirgin olarak yalnızca onun "anlamın anlamı" diye isimlendirdiği terim üzerinde onunla birlikte durmayı amaçlıyorum.

¹ İsviçreli modern dilbilim bilgini ve *Course in General Linguistics* (translated by Wabe Baskin, Introduction by Jonathan Culler, Collins, Glasgow, 1974) isimli önemli eserin sahibi Ferdinand de Saussure'a (ö. 1913) atfen.

* Belâgat ilminin üç ana dalından biri ve bir anlamı değişik yolları ifade etmekle ilgili usul ve kaideleri inceleyen ilim dalı olan beyân ilmi. (çev.)

Cürcânî'yi okumamış kimseler tarafından ilk bakışta “anlamın anlamı” terimi ile Richards ve Ogden’in “Anlamın Anlamı” isimli kitaplarında² yaptıklarını andırır şekilde anlamın tarifinin veya kavramının kastedildiği düşünülebilir. Fakat durum farklıdır. Onun bu okuma ve incelememizde merkeze alacağımız metninde göreceğimiz gibi Cürcânî’de anlam anlama nispet edilmiştir.

Burada görünüşte kendimizi Cürcânî’nin bütün olarak beyânî projesinin bir parçası olarak görülen bu terim çerçevesinde sınırlandırarak olmamıza rağmen, “anlamın anlamı” kavramı Cürcânî’ye göre –dar çerçevesine rağmen- neredeyse onun projesinin merkezini ve bütünüyle beyânî düşüncesinin eksenini oluşturur. Bu bağlamda Hammâdi Samûd Cürcânî’nin “anlamın anlamı” teorisinin üstünlüğüne işaret ederek şunları belirtir: “Anlamın anlamı teorisi, mecaz’ın delaletini açıklayan külli bir kanun oluşu yanında önceki belâgat ölçütlerinden önemli bir kısmını anlamaya ve bunların doğru ve makul bir şekilde tahrir edilmesine de yardım etmektedir. Bu kanun ışığında biz îcâz* ve îhâ’yı* anlarız. Şayet anlamdan anlam türemesini kabul etmezsek eski belâgatçıların “belâgat az lafız ile çok anlamdır” ifadelerinin bir anlamı olmaz. Çünkü toplumsal uyulaşım’da (muzaa) lafzın anlamını çoğaltma ve azaltma şeklinde bir değişiklik yapamayız. Ne var ki anlamın anlama delaleti ile birçok fayda elde edilir ki şayet lafız ile bu delalet murad edilse birçok lafza ihtiyaç duyulur.”³ Bu gönderme Cürcânî’nin anlamın anlamı teorisinin ışığında îcâz’ın belâgatine ilişkin yaptığı açıklamadaki bizzat kendi ifadelerine dayanır. Şimdi Cürcânî’nin teorisinin yalnızca îcâz’ın belâgatının yorumuna temel teşkil etmediğini bilakis bu teorinin onun bütünüyle beyânî düşüncesinin içerisine nüfuz etmiş olduğunu hatta bütünüyle beyânî projesinin açıklamasının bu teori ışığında gerçekleşebileceğini iddia etmek istemiyorum. Bu araştırmanın amacı da bu meseleyi çözümlenmek değildir. Burada öncelikle bizi ilgilendiren şey bizzat Cürcânî’nin ortaya koyduğu teorik çerçevenin sınırları içerisinde bu teorinin analizidir. Bunun amacı bu teorideki sabitlik sınırını ve bu teorinin “mecaz’ın delaletini açıklayan külli bir kanun” –Hammâdi Samûd’un kanaatine göre- çerçevesini aşırp üslup ve yazın edebiyatında kapsamlı bir teorinin inşasına geçmesini engelleyen, muhtemelen geçmişte karşılaştığı yerinden kayma ve eksiklikleri incelemektir.

Açıktır ki bütün kadim metinler, olumsuz neticelerle sonuçlansa bile yeni okuma ve incelemelere elverişlidirler. Fakat bu metinler içerisinde Cürcânî’nin “anlamın anlamı” teorisini açıkladığı metin gibi temel ve kurucu olan bir metin, özel bir önemi haiz bir hale gelir. Bunun nedeni bu metnin, karşılıklı etkileşim halinde akli ve yönetsel yetileri harekete geçiren patlatmaya elverişli metinlerden biri olmasıdır. Bununla birlikte geçmişte Cürcânî’nin “anlamın anlamı” teorisi üzerinde durmuş takdire şayan bazı çabalar bulunmasına rağmen bu teori hala daha

² Richards, I. A. , Ogden C. K. , *The Meaning of Meaning*, Routledge, & Kegan Paul, London, 10 th. Ed. 1966. Batılı edebiyat eleştirmenleri içerisinde “anlamın anlamı” ifadesini Abdülkâhir Cürcânî’nin kullandığı anlamda kullanan tanıdığım tek kişi çağdaş edebiyat eleştirmeni Geoffrey Thurley’dir. Kitabı için bk. *Counter-Modernism in Current Critical Theory*, Macmillan, London, 1983, p. 107.

* Az söz ile çok şey ifade etmek anlamındaki belâgat terimi (çev.)

* Anlamlılık, imalılık anlamına gelen bir belâgat terimi (çev.)

³ Samûd, Hammâdi, *et-Tefkiru'l-Belâgî indel Arab*, Menşûrâtü'l-Câmiati’t-Tûnusiyye, 1981, s. 414-415.

fazla araştırma ve incelemeye elverişlidir. Bu araştırma bir kere daha “anlamın anlamı” teorisinin patlatılması adına bir ilk çabadan ibarettir ki aynı alanda –tabii olarak- kendisini izleyecek araştırmalara bir engel teşkil etmeyecektir.

III.

İmdi, “anlamın anlamı” teorisi üzerine Cürçânî’nin ana metni ne söyler? İfade şudur: “Sözler iki türdür: Birinci türde konuşanın amacı lafızların kendisi ile öğrenilir. Örneğin Zeyd’in çıktığını bildirmek istediğinde "حَرَجَ زَيْدٌ" “Zeyd çıktı” dersin; Amr’ın ayrıldığını bildirmek istediğinde "عَمَرُو مُنْطَلِقٌ" “Amr ayrılmıştır” dersin.

Bu türün kapsamına giren diğer sözler de böyledir. İkinci türde de konuşanın amacı lafzın kendisiyle öğrenilir, ne var ki burada, lafız, önce lugatte tahsis edildiği anlamı gösterir, sonra bu anlamda konuşanın amacına ulaştıran ikinci bir delâlet bulursun. Bu ikinci tür; kinaye, istiare ve temsil etrafında döner. Bunların her birinin örnekleri kitabın başlarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Örneğin "هُوَ كَثِيرُ الرَّمَادِ" “O, külü çok olan biridir” veya "طَوِيلُ النَّجَادِ" “o, uzun kınlı biridir” ya da "نَوْمٌ الضُّحَى" “kuşluk vaktine kadar uyur” dediğinde, bu sözlerin lafızları kastettiğin anlamı doğrudan ifade etmez. Fakat lafız, ilk bakışta anlaşılabilir anlamına delâlet eder. Sonra dinleyen bu anlamın işaretinden yola çıkarak senin kastettiğin ikinci anlamı arayıp bulur. Örneğin “kazanının külü çok” ifadesinden, bu kişinin konuksever birisi olduğunu; “kınlı uzun” ifadesinden boyunun uzun olduğunu; “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesinden kadının refah içinde yaşadığını ve hizmetçilere sahip olduğu için ev işlerini kendisinin görmesine gerek kalmadığını çıkarırsın.”⁴

Metnin bu sınırlı çerçevesinde sanki ilk bakışta müellif kendi zeka ve tikel şeyleri kavrama gücünü yansıtan, nadir ve geçici bir fikir ortaya atmış görünüyor. Cürçânî üzerine araştırma yapmış büyük çoğunluğun bu metin üzerinde durmayışı veya yeterli olarak durmayışı ve anlamın anlamı teorisinde olduğu gibi nazım (sözdizim) teorisinde de Cürçânî ilk olmamasına rağmen bütün gayretlerini onun nazım teorisine sarf etmiş olmaları bunu gösterir. Gerçek şu ki şayet analiz edersek bu sınırlı çerçevede Cürçânî’nin ortaya koydukları, nadir fikir çerçevesini çok aşmakta ve tekamül etmiş düşünsel bir yapıda sıkıca bir araya gelmiş kurucular bütününü içermektedir.

Bu nasıl olmuştur? Şimdi bu metin üzerindeki ilk mülâhazalarımızı kaydetmeye başlayalım.

a. Cürçânî ilk andan itibaren ilgileneceği konunun “söz” olduğunu belirler. Bunun anlamı şudur; inceleme konusu olan fenomen dil değil söz fenomenidir. Yani sadece kullanım sayesinde ortaya çıkan pratik amaçlar için işlev verilen dilsel kullanım fenomenlerinden bir fenomen. Bundan dolayı ister kendisindeki fiilin mastarı (söz söylemek) isterse failiyeti (söz söyleyen) ile ilgili olsun söz fenomeni zorunlu olarak çok boyutlu bir fenomendir.

⁴ Cürçânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmud M. Şakir, Mektebetü'l-Hancı, Kahire ty. s. 262.

b. Burada incelemeye konu olan söz daima anlam taşıyan sözdür. Her sözün anlam içermesi gerekir fakat burada kastedilen söz insan sözüdür. Söz bütün şekillerinde bir anlam içermekte olsa da burada düşünme ve incelemenin nesnesi olacak söz insan sözleri içerisinde yalnızca kendisinden ikinci –veya diğer- bir anlamın türetilmesi için anlamın işlevselleştirilmesi fenomeni düzeyine erişen sözdür. Bu ikinci anlam itibariyle mesele yalnızca konuşana (mütekellim) bağlı değildir. Yani bu anlamın anlaşılması sadece sözün sahibine bağlı değildir. Bilakis ikinci anlamın ortaya çıkması ve anlaşılmasında sözün alıcısına/muhataba güvenilir. Bunu, Cürcânî'nin ilk andan itibaren söylemi sözün anlamının anlamını (ikinci anlam) değil de bizzat sözün anlamının anlaşılmasında sürekli olarak dayanak noktası olan alıcıya/muhataba yöneltmesinden anlıyoruz.

c. Lafızlar, söze dayalı bileşimin birimleri olarak rastlantısal ve örfi anlamlar taşırlar. Cürcânî bunları ilk anlamlar olarak isimlendirir. Sözün söylenişi ile ses ve anlam seviyesini birlikte ve aynı anda karşılayan alıcı/muhatap arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran şey lafız ile anlamı arasındaki rastlantısal ilişkinin sabit oluşudur. Mesela “Zeyd çıktı” cümlesi işitildiği anda düşünmeye gerek kalmadan bilakis yalnız lafzın delaletiyle aynı anda anlamı muhatap tarafından direkt olarak anlaşılır. Bu belirleme son derece önemli olarak lafızların delaletleri arasındaki ayrımı içermektedir. Bu rastlantısal delaletler, toplumsal delaletler (toplum günün birinde üzerinde anlaşmaya varmış ve ısrarla devamını sağlamıştır) olmasına rağmen bunlar özü itibariyle –ileride açıklanacağı gibi- kültürel delaletler olan ikincil anlamların delaletlerinden farklıdırlar. Bu ayrımın unutulup bu noktada hata yapılması anlamın anlamının özel hususiyeti adına risk olacaktır.

d. Bu şekilde, söz bir yandan bizzat kendisi amaçlanan bir malumatın görünüşünü ulaştırma aracı olarak diğer yandan da pratik olgu seviyesine uygun olarak lafızları kullanmaktadır (Zeyd'in “gerçek olarak” çıktığını haber vermek –veya bildirmek-). Cürcânî'nin söz'ün bu türünden bahsederken kullandığı “gerçek olarak” ifadesi –Cürcânî'nin ifadelerinin başından itibaren sözü iki türe ayırması ile- söz'ün ikinci türünü vehmettirdiği gibi –farklılık ilkesinden hareketle- insanın aklına hemen söz'ün birinci türüne nispet edilen “gerçekliğin” anlamı dair bir soru getirmektedir. Çünkü söz'ün ikinci türünde söz ile kastedilen anlamın anlamıdır, onun gerçeklik ile ilişkisi yoktur. O zaman şu sorular sorulur: Öyleyse ne ile ilişkilidir? Hakikat ile mecaz arasındaki geleneksel ayırım burada kendisini Cürcânî'nin zihnine dayatmaya devam mı ediyor? Ve gerçekten hakikat-mecâz arasındaki bu geleneksel ayırım Cürcânî'nin farkına vardığı anlamın anlamının enstrümanı ile birlikte uygun düşer mi?

e. Konuşan bazen dolaysız, vasitasız ve yerleşik anlamlara ulaşmayı amaçlamaksızın bilakis yeni anlam türetiminde bu anlamları kullanmak için rastlantısal ve örfi seviyede dili (tekil sözcükler ve bileşik yapılar) kullanır. Muhatap bu dolaysız anlamlarda takıldığı zaman anlama hatası yapar. Zira konuşan o vakit bu anlamlardan doğan yeni anlamın idrak edilmesini istemektedir. Çünkü amaç odur. Lafızların delaleti olduğu gibi bu delalet de –sözün diğer türünde- ikinci bir delaleti meydana getirir. Bu delalet konuşana göre amaçlanan delalettir.

f. İkinci anlamı kastedilen sözün muhatabı, bu anlamı direkt olarak veya söylemin metnini anlaması ile birlikte anlayamaz. Bilakis söz'ün dolaysız verilerinden dolayı delaletlerine ulaşabilmesi için "istidlal" melekesini kullanmaya ihtiyaç duyar. Bu noktada tamamlayıcı bir metinde Cürcani şöyle der: "Özetlersek bir anlamın kalbe öbüründen daha çabuk varması ancak düşünülerek kavranabilen ve her duyulduğunda hakkındaki bilginin tazelendiği anlamlar için söz konusu olabilir. Bu ise lafızların sözlük anlamları için imkânsızdır. Çünkü bunların bilinme yolu tevkîfidir, yani tanımlanarak bilinir."⁵ Bunun anlamı konuşandan söylemin çıkışı ile muhatabın maksadı anlaması arasında uzun olsun kısa olsun bir düşünme aralığının bulunduğudur. Fakat burada ön plana çıkan soru şudur: Konuşanın kastettiği bu ikinci anlamı muhatabın anlamaması mümkün müdür? Şayet bu mümkünse ne zaman? Ve nasıl?

g. Söz konusu istidlal özgür bir istidlal olarak değil konuşan ile muhatap arasındaki ortak salahiyet temelinde gerçekleşir. Sözgelimi konuşan "tencerenin külü çok olan kişi" sözünden bu kişinin misafirperver biri olduğunu bilmezse veya bir kadın hakkında söylenen "kuşluk vaktine kadar uyur" sözünden kadının müreffeh bir hayat yaşadığını anlamazsa vb. bu kişinin ikincil anlamları istidlal etmesi zorlaşır. O zaman mesele konuşanın talebi ile ilişkisi olmayan ilk anlamları bilmeye dayanır. Şu halde bu salahiyetin dilin lafızlarının anlamlarındaki "tevkif" (tanımlama/belirleme) salahiyetinden farklı olması gerekir.

h. Konuşanın amacı olan ikincil anlamları kavramak, aynı anda olumlanması ve olumsuzlanmalarından dolayı ilk anlamlar üzerinde durmayı gerektirir. Çünkü ilk anlamlar üzerinde durmadan ve aşamasal olarak onlarla yüz yüze gelmeden ikincil anlamları istidlal etmek mümkün değildir. Sonra anlamları kat etme ve arka planındaki anlamlara geçiş yapma işlemi gerçekleşir. Bu yüzden söz semantik şeffaflığını kaybeder ve ağır bir şekil alır.

ı. Söz'ün her iki türünde de haber verme (ihbar) vardır. Veya konuşandan muhataba intikal eden bir malumat söz konusudur diyelim. İki halde de söz bu malumatı ulaştırma aracıdır. Ne var ki birinci türde muhatap anlamı elde etmek için çaba harcamaz. Çünkü haber cümlesinde anlam literal ve dolaysızdır. İkinci türde ise kastedilen anlamı istidlal etmede veya anlamın şifresini çözme dediğimiz noktada muhataptan bir tür zihinsel çaba harcaması beklenir. Birinci konumda muhatap sözün kendisine naklettiği anlam ve malumat karşısında neredeyse negatif-pasif konumdadır. Çünkü birinci konum -Cürcânî'nin ifadesine göre- " vasitasız ulaşılan, lafzın zahirinden anlaşılın anlam"⁶ ile ilişkilidir. İkinci konumda ise muhatabın durumu pozitif ve etKindir. Çünkü muhatabın, konuşanın açıkça haber vermediği, kastedilen ikinci anlamı elde edebilmesi -başarabilmesi- ancak zihinsel bir çaba ile mümkün olur.

i. Cürcânî söz'ün ikinci türünü, mecazi şekillerin en önemlilerinden olan kinaye, istiare ve temsil ile sınırlandırmıştır. Bütün bu şekiller anlamın anlamının

⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 267.

⁶ Cürcânî, *Delâil*, s. 263.

işlevselleştirilmesi temeline dayalıdır. Bu sınırlama, “anlamın anlamı” teorisinin Cürçânî tarafından söz mecazlarının bu şekillerinin metodolojik bir açıklaması olarak ve söylemin belagatının/retoriğinin (veya edebiyatının) inşasını genel olarak hedef edinildiğini haber verir. Sonradan bu sınırlamanın teori ve açıklamaya birlikte zarar verdiğini fark ettik.

Bu mülâhazalar genel olarak Cürçânî metninin ortaya çıkardığı ve dolaylı olarak içerdiği şeyleri gözlemlemektedir. Şüphesiz Cürçânî'nin tamamlayıcı ve açıklayıcı başka metinleri de bulunmaktadır. Bu sunumda bunlardan bazılarını göz atmış olduk. Aşağıdaki bölümlerde bunlardan bazıları üzerinde duracağız.

IV.

Cürçânî kendi teorisini geliştirme ve bu teoriyi Arap edebiyat eleştirmenlerini ve beyâncılarını uzun süre meşgul eden ve –bu yüzden- kendisinin de meşgul olduğu lafız-mana probleminin içeriksel bağlamına yerleştirme çabası içerisinde kendinden öncekilerden farklı bir konum edinmiştir. O'nun lafızları anlamı gösteren elbise olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Ardından bu birinci anlamın bizzat ikinci anlamı gösteren elbise haline geldiğini düşünmektedir.

O şöyle der: “Belâgatçilerin lafızları anlamların süsü kılarak veya anlamları cariyelere, lafızları da pazara çıkarılan cariyelere giydirilen işlemeli ve gösterişli elbiselere vb. benzeterek lafızı öne çıkardıklarını ve anlamı onunla şereflendirdiklerini gördüğünde bil ki demek istedikleri şudur: “Konuşan, burada anlatmak istediğini “anlamın anlamı” yoluyla ifade etmiş; yani kinayeli bir ifade kullanarak tariz yapmış, temsil ve istiareye başvurmuş, bütün bunları güzel yapıp başarılı olmuştur.... Cariyeye giydirilen elbise vb. ifadelerle, söylenen lafzın kendisi değil, lafızdaki, ikinci anlama delalet eden birinci anlam kastedilmiştir.”⁷ “Burada lafızların kendisinden anlaşılan ilk anlamlar satışı sunulan cariyeye giydirilen elbise, işleme, süs ve benzeridir. Bu anlamlarla ima edilen ikincil anlamlar ise bu elbiseleri giyen, işleme ve süslerle bezendirilen cariyedir.”⁸ Fakat bu ekleme, içerdiği tartışma ile birlikte, Cürçânî'nin sürekli olarak vurguladığı “manaların lafızlara önceliği” ve “Câhız'dan bu yana beyancılarının dikkate aldıkları lafızlara ait üstünlüğün aslında manalara ait üstünlük olduğu” vurgusu dışında temel teoriye önemli bir katkı sağlamamıştır. Bununla birlikte Cürçânî bu tartışma ile beyânî düşüncüyü kuşatan ve onu dar bir kavramsal çerçeveye hapseden süs fikrine⁹ (elbise, işleme ve süs) tedrici olarak geçiş yapmıştır. Gerçek şu ki anlamın anlamı işleminde süsün yeri yoktur. Çünkü bu noktada mesele her şeyden önce lafızların gösterdiği şeylerin (signifieds), diğer gösterilenleri gösterenlere (signifiers) dönüşmüş olmasıyla ilişkilidir.

⁷ Cürçânî, *Delâil*, s. 263

⁸ Cürçânî, *Delâil*, s. 264.

⁹ Mustafa Nâsîf'in *Nazariyyetü'l-Ma'na fi'n-Nakdi'l-Arabi*, Daru'l-Kalem, 1965, isimli kitabında bu konuya tahsis ettiği bölüme bakınız.

Cürcânî, teorisine teorinin genel olarak söylem düzeyine uygun olduğu fikrini veren bir şekilde söz'ün tarifi ile başlamış olmasına rağmen ne var ki süs fikrine kapılmasıyla –süsü lafızdan manaya nakletmiş olmasına rağmen- dönüş yapmış ve kendisini ana kısımlarını kinaye, istiare ve temsil'in oluşturduğu beyânî söylem dairesine hapsedmiştir. Gösteren ile gösterilenler arasındaki birinci ve ikinci seviyedeki ilişkinin bu sınırlı daireden daha geniş olduğu ileride görülecektir. Üstelik bu ilişki tek bir kategori değildir ve sürekli tek bir yönde ilerlemez.

V.

Hammâdî Samûd, Cürcânî'nin önceki metni (Sözler iki türdür... vb.) üzerinde durmuş ve bu metinde yeni olan nedir? diye sormuştur. Bu şekilde bir soru onu, Arap beyân düşüncesi tarihinde Cürcânî'nin ortaya koyduğu yeni verileri ortaya çıkaracak şekilde Cürcânî'nin ulaştığı sonuçları kendisinden önce gelenlerle karşılaştırmaya yöneltmiştir. Samûd –bu soruya cevap olarak- bu noktadan başlar ve Cürcânî'den önceki belagatçıların mecaz araştırmalarına ilişkin şunları söyler: “önceki belagatçılar kendisinden nakledilen ile kendisine nakledilen arasındaki değişikliği vurgulamaktan çok manevi benzerliği vurgulamaya daha düşkündüler. Bu hakiki değişiklik ve mecazların tercümesini zikretme çabasının ürünü olarak mecaz'da gerçekleşen nesnel dilsel ilişki onların bir yönlü okuyuşlarından kaynaklanan metalinguistik (üstdilbilimsel) ilişki ile karışmıştır.”¹⁰ Ardından şunları belirtir: “nakil düşüncesine bağlılıkları onları istibdâlî (Paradigmatique) açıdan yani çoğu kez sözlük birimleri arasında gerçekleşen çelişme imkanları açısından kelimeye bakmaya sürüklemiştir. Biçimin belirlenmesinde önemli olduğu halde bağlamsal (Syntagmatique) ilişkilere yeterince önem vermemişlerdir.”¹¹

Böylece Samûd, Cürcânî öncesi durumu ve bu durumun düşünce ve pratikte içerdiği kusurları birlikte tasvir eder. Amacı Cürcânî'ye gelmektir. Cürcânî hakkında şunları belirtir: “Cürcânî'nin düşüncede bu çizgiden ayrılışının ilk tezahürü mecaz'ı lafız ile değil lafzın anlamıyla ilişkilendirmesi ve yorumun ölçütü olarak nakil düşüncesini reddetmesidir.”¹²

Beyânî düşüncede Cürcânî'nin teorisinin yerini belirlemenin tarihi önemini kabul etmekle birlikte anlamın anlamı teorisi itibarıyla Cürcânî metni hala tekrar tekrar tartışmaya açıktır. Bu metin hakkında ortaya koyduğumuz ilk mülahazalar bu teori ile ilişkili düşünsel unsurların kapsamlı bir nitelmesi rolünü yerine getirirken bu teori üzerine düşünmek bu teorinin sabitlik boyutunu ve ona ilişkin açmazları eşit düzeyde bize gösterebilir.

Cürcânî metninden çıkarımlarını yaptığımız şekilde anlamın anlamı teorisi ile ilişkili düşünsel unsurları bilmekle –kapsamlı bir düşünmede- anlamın anlamı teorisinin dile ait ve dil dışı birçok unsur arasındaki karşılıklı ilişkiler ağı oluşturduğu ortaya çıkar. Teorinin anlaşılması bir yana –bu açıdan- gerçekleşebilmesi, bu

¹⁰ Samûd, *et-Tefkiru'l-Belâgî*, s. 411.

¹¹ Samûd, *age*, s. 411

¹² Samûd, *age*, s. 411.

ağın merkezi noktasında hep birlikte bir araya gelebilmeleri için bu unsurların oynadığı rollerin karşılıklı paylaşılmasını gerektirir.

Burada öncelikle sözü ile bir anlamı kasteden bir konuşmacı ve kendisi için bu anlamı seçmek için sözden çıkarılan alıcı bir muhatap vardır. Veya burada bir mesaj göndermek için konuşma etkinliği gerçekleştiren ile anlama etkinliğini gerçekleştiren bir muhatap vardır diyelim.

İkinci olarak burada söz'ün iki anlamı vardır. Birinci anlamı sözün dolaysız şekli taşır. İkinci anlam bir açıdan bu şekilde ilişkili diğer bir açıdan da bu şeklin dışında yer alır.

Üçüncü olarak söz'ün birinci seviyesindeki anlamla ilişkili dış dünyaya ilişkin bir olgu ve söz'ün ikinci seviyesindeki anlamla ilişkili toplumsal (veya genel olarak kültürel) bir çerçeve vardır.

Son olarak anlamları gösteren unsurların (lafızlar) bir araya geldiği söz metninin bağlamı ve sözün ortaya çıktığı konumun bağlamı demek olan metin-dışı bağlam vardır.

Bu unsurlardan her birinin anlamın anlamının kurulmasında rolü vardır. Öyle ki bunlardan birinin olmayışı işlemin tamamını etkiler. Konuşma etkinliğini gerçekleştiren kişinin sözünün anlamı ile yaklaşık olarak onunla bitişik şekilde kalsa bile bu anlamın dışında ve ötesinde kalan başka bir anlamı kastetmiş olması gerekir. Muhatap ise kendisine yöneltilen sözün anlamının bizatihi kastedilmediğini bu anlamla aynı anda ondan ayrı ve ona bitişik başka bir anlamın kastedildiğini anlamış olmalıdır. Bunların gerçekleşebilmesi için söz'ün dolaysız dilsel seviyesinde, kendisinde durmayı ve kendisinden ayrılmayı mümkün kılacak bir anlamı olması gerekir. Çünkü ikinci anlamın veya anlamın anlamının doğabilmesi ancak doğru bir anlama (dil'e ve dış somut gerçekliğe kıyasla) sahip söz ile mümkün olur. Böylece konuşan ve muhatap her ikisi aralarında ortak kültürel zemin bulunmadıkça ikinci anlama asla geçiş yapamazlar. Bir yandan konuşan bu anlamı sıralamada bu zemine dayanır diğer yandan muhatap anlamı yorumlamada ona müracaat eder. Ayrıca dolaysız anlamdan anlamın anlamına geçmek için iki filtre olarak sözel ve konumsal bağlam kültürel bağlamla sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Son olarak anlamın anlamını meydana getiren unsurların iç içe geçmiş bu bütününün, dilin toplumdaki işlevine dair toplum bilincinin farklı seviyelerinin yansımaları şeklinde genel dilsel aktivite çerçevesi içerisinde özel dilsel aktivite takip ettiğine (konuşanın her durumda yalnız başına aktivitesi ve muhatapın bu durumdaki aktivitesi) dikkat çekmeden geçemeyeceğiz. Bunun nedeni anlamın anlamı teorisinin, söz inşasına ilişkin bir teori oluşundan çok dilsel kullanımda, bu kullanımdan önce gelen bir seviyeyi belirgin hale getiren bir olgunun ayırt edilmesidir.

Her ne kadar biz şuan bu teorisinin genel kavramsal çerçevesini değişik boyutlarıyla özümsemeyi gerçekleştirecek ve bunun yanında bu özümseme daha sabit ve kusursuz olsun diye genel olarak bu teorisinin temellerinin üzerinde yükseldiği zeminin sağlamlığını haber verse de bu teorisinin fikirselleşmesini daha kapsamlı

bir şekilde araştırmak ve incelemek teoride karşılaşılan eksiklikleri ve oluşan kusurları ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır.

VI.

Kemal Eb Deeb, *Cürcanî'de Őiirsel Tasvir Teorisi* Şeklinde İngilizce yayınlağığı kitabında¹³ Arap kültürüne yabancı bir okuyucuya uygun bir Şekilde, Cürcanî'nin bazı ifadelerini detaylı bir Şekilde ele alarak anlamın anlamı kavramının teorik temeli üzerine yoğunlaşır. Fakat bu yoğunlaşma içerisinde o –Cürcanî ile birlikte- anlamın anlamı'nın yorumlanmasında muhatabın rolü ile ilgili olarak icrai yöne gelir. Bunun nedeni Cürcanî'nin muhatap'tan –rneğin “tencerenin külü çok olan kişi” ifadesinin ikinci anlamını kavrayabilmek için- ikinci anlamı anlayabilmek için bilinmesi gereken dil dışı ilişkileri bilen –dilsel ilişkilerin yanında- olmasını talep etmiş olmasındır. Bu dil dışı ilişkilerin başvuru yeri Arap bedevi hayatındaki gelenekler içerisinde ortaya çıkar. Orada adetlere göre gelen yolcuya yiyecek sunulur, yemek tencerelerde pişirilir, sonradan kle dnyecek odun ile tencerenin altındaki ateş tutuşturulur, çok pişirmenin sonucunda kl çoğalır, çok misafir sonucunda çok pişirme olur vb. İfadeyi alıcı'nın/muhatabın, bizzat ifadenin anlamının kastettiği cömertliğin anlamını kavrayabilmesi için bütün bunları bilmesi gerekir. İşte bu örf veya kültürel bağlamdır ki ancak bu ereve içerisinde ifadenin doğru anlamına ulaşılabilir.

Açıktır ki bu ifadenin muhatabının deneyimi söz konusu kültürel bağlamı oluşturan rfleri kuşatmıyorsa doğru bir Şekilde ifadenin ikinci anlamını kavrayamaz. Hatta belki mutlak olarak herhangi bir ikinci anlam çıkaramaz.

Bu cümleler mantık olarak doğrudur. Fakat uygulama seviyesinde ciddi bir problem meydana getirir. Bu problem kendisini, eğer ikinci anlam bir yandan toplumsal rflerde yerleşik ise ve –ardından- diğer bir yandan daha önceden muhatap tarafından biliniyorsa şu halde “birinci anlamdan ikinci anlama istidlal ameliyesinde fikir üretimine yer yoktur” Şeklinde gösterir. Çünkü o zaman neredeyse vaz'a dayalı sözlük anlamına uygun olarak birinci anlamı ve toplumsal rfi delalete uygun olarak da ikinci anlamı anlamak birbirine denk olacaktır. İşte belki de Mustafa Nasıf' bu taksim'in kullanışlılığına dair şüphelenmeye sevk eden bu noktadır: “Burada başka bir delalet türü var dersek bu bizi yeterince tatmin etmez. Dolunay'ın ikinci delaleti, birinci nahif delaletten sonra (yani dönmek ve aydınlık) güzelliktir. Güzellik nedir? Muğlak bir Şey. Fakat dönme ve aydınlığa yardımcıdır. Dolunay güzel bir dönme, güzel bir aydınlıktır. İkinci delalet'in fazla bir önemi yoktur; şp-hesiz biz hala rfn sınırları içerisinde ve basit bir Şeyin birinci seviyesindeyiz.”¹⁴ Ayrıca şunu söylememiz mümkündür: ilk dilsel anlamı, rfi olan ikinci anlama yol açan ifade bu tür deyimsel ifadelerden (Idioms) teye geçmez.

Görünüşe bakılırsa temelde kinaye, istiare, temsiller vd. kapsayan ve olur olmaz sarf edilen büyük miktardaki bu tür ifadelerin yinelenen kullanımı, “tence-

¹³ Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Aris&Philips, Warminster, Wilts 1979, p. 7-75.

¹⁴ Nsıf, *Nazariyyetü'l-Ma'n* , s. 59.

renin külü çok” vb. ifadelerde olduğu gibi, bu ifadelerin ikinci anlamları sıklıkta kullanım ile güçlenmiştir. Bu nedenle muhatabın bu ikinci anlama delalet etmeye aday ifadenin örfleri bütününü bilme ihtiyacı söz konusu olmaz. O vakit ikinci anlamı kavrama noktasında ister kinaye, istiare ve temsil’i içersin ister içermesin yeni ifadelerle yüz yüze gelme dışında kültürel bağlamı oluşturan örflere zorunlu olarak yaslanma ehemmiyeti söz konusu olmaz.

Burada bir başka problem ortaya çıkıyor. Bu problem, örfte cari ve yaygın kullanıma sahip ikinci anlam taşıyan kinaye, istiare ve temsil içeren ifade’den uzaklaşıp bu türden bizim için yeni bir ifade ile yüz yüze geldiğimizde birinci anlamı mı yoksa ikinci anlamı mı almamız gerektiğini bilemememizde kendini gösterir. Cürcânî’nin bakış açısına göre bu durumda mesele şu iki seçenekten biriyle ilişkili olacaktır; ya böyle ifadelerde kinaye, istiare veya temsil göreceğiz ya da bunları literal anlatımlarıyla anlamış olacağız.

Burada Cürcânî şöyle der: “Elbisedeki süsleme, ister giyenin üstünde olsun ister çıkarılsın süstür....Bununla ikincil anlamların elbisesi olarak kaldıkça süs ve işleme olan ikincil anlamları kastederler. Anlamların elbisesi çıkarılsa ve çıkarılmış oldukları görülse bunlar süs ve işleme olmazlar. Şayet sen “Filancanın süttan kesilmiş devesi cılızdır” desen ve bununla ziyafet için annelerini kurban etmeyi kastetmiyorsan işleme ve süsleme’nin hiçbir anlamı yoktur.”¹⁵

Bunun anlamı şudur, konuşan burada ya cömertlik anlamını kastederek misafirlerine yemek olarak sunmak için falan kimsenin develerini –sütten kesilmiş devenin anneleri- kurban etmesine bu ifade ile kinayede bulunmuş olur. Bu sebeple süt devesinin annelerini emzirmesi men edilmiş ve sonuçta cılız kalmıştır. Ya da cılızlığının sebebini dikkate almayıp süttan kesilmiş devenin cılızlığın gerçeğinin salt vurgulanmasını kastetmiş olur. O vakit ikinci anlamı ortaya çıkaran işleme/kinaye ortadan kalkar.

Cürcânî böylece işi bizzat konuşana havale etmiş olur. Konuşan ya kinaye kastetmiştir ya da kinaye’den bağımsız bir ifade kullanmıştır. İşte problemi çözdüğünü düşündüğü anda Cürcânî’nin bizi getirdiği ikilem budur. Peki konuşanın kinaye kastetmiş olup olmadığını muhatap nasıl bilecektir? Konuşanın maksadını doğru bir şekilde muhatap nasıl bilir? Muhatabı, ifadeyi kinayeli veya kinayesiz olarak görmeye sevk eden nedir? Diğer bir ifade ile söz’ün muhatabının cömertlik düşüncesini içeren ve “bir adamın arkalarında cılızlığına yol açacak şekilde yavrularını bırakarak misafirleri için develerini kurban etmesi” biçiminde ifadesini bulan bedevi misafir ağırlama geleneklerini bilmesi ona ne kazandırır? Ve konuşanın niyetlerinden emin değilse ona ne faydası olur? Veya ifadenin birinci doğrudan anlamı ile yetinilmeyip zorunlu olarak ifadenin ikinci anlamını (cömertlik) istinbat etmede muhatabın zihnini çalıştırmaya sevk eden nedir? Fakat bu ikilem Cürcânî teorisinin düşünsel ve kurucu unsurlarının yardımını hesaba kattığımızda ortadan kaybolur. Ki burada Cürcânî bu unsurları birbirine dönüştürmekte ve biri diğerini açığa çıkarmaktadır.

¹⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 264.

Cürcânî'nin, muhatabın ifadenin ikinci anlamını idrak etmesinin kolay bir iş olmadığı ve konuşanın kastettiği anlamı istidlal etmede zihinsel bir çaba harcamaktan sorumlu oluşunda ısrar ettiğini görmüştük. Bunun anlamı şudur: Bizzat toplumda cari örfler olarak salt kültürel bağlam verilerini bilmek, anlamı istidlal etmede özellikle de yeni ve fazla kullanılmayan ifadelerle yüz yüze gelindiğinde, tek başına yeterli değildir ve o vakit istidlal amelîyesinde başka bir boyut yani ifadeyi barındıran konumsal boyut dikkate alınmalıdır. İşte mümkün anlamlar arasından kastedilen anlamı seçmede ölçüt bu işlemdir.

Şimdi "tencerenin külü çok" ifadesine dönüp de Ebû Deeb'in "külü çok anlamının doğru yorumunu belirleyen şey nedir?"¹⁶ diye sorduğu gibi biz de sorduğumuzda cevabı bizzat Cürcânî'nin ifadelerinde buluruz: "kinaye, lafız yoluyla değil de, akıl yoluyla bildiğin bir anlamın varlığını ifade etmektir. Mesela هُوَ

كَيْبُرُ رَمَادِ الْقِدْرِ "O, tencerenin külü çok olan biridir" sözüyle kendisinden bahsedilen kişinin çok konuksever biri olduğunu bilirsin; ama bu bilgiyi lafızdan elde etmezsin. Aksine kendi kendine şöyle akıl yürütürsün: "Bu söz, Arapların birini övmek için söyledikleri bir sözdür; ama külü çok diye birini övmek anlamsızdır. Kül çokluğu ile Araplar, bu kişinin evinde yemek kazanlarının çokça kurulduğunu ve misafirler için yemek pişirildiğini kastediyor olmalıdır. Çünkü kazanlarda çokça yemek pişirilince odun çok yakılır."¹⁷

Bu metinde söz konusu cümleden cömertlik anlamını çıkarabilmek için gerekli olan keyfiyete açık bir işaret vardır. Şöyle ki muhatap –her ne kadar ifadenin övme bağlamında söylendiğini bilse de- bütün olarak ifadenin sözcüklerinin anlamlarıyla bu bağlamın uyuşmadığını görür. Sonra –bağlamın vurguladığı övgü anlamını gerçekleştirmek için- ifadenin dolaysız delaletinin ikinci delaletini çıkarımda aklını işletme sorumluluğunun olduğunu görür; bu noktada övülen şeyin çok misafir ağırlama ve ziyafet olduğu anlaşılır. Bu şekilde bağlam, aynı zamanda özel toplumsal örflerin verilerinin ve kültürel bağlamın bilgisine sıkıca bağlı olarak düşünme ve istinbat işlemine yönelmiş olur. Şu halde muhatabı ifadenin ilk dolaysız anlamını reddetmeye (çünkü övgü bağlamında tencerenin külünün çokluğunun haddizatında herhangi bir anlamı yoktur) ve ardından ilk anlamdan ikinci anlamı (övgü bağlamı ile uyuşan cömertlik) çıkarmaya götüren unsur konumsal bağlamdır.

Konumsal bağlam bazen bizzat söz sayesinde –ifadenin metni- belirlenir bazen de sözün dışında kalır.¹⁸ Muhatabın bu bağlamı belirlemesi, söz bu bağlama delalet ettiğinde muhatabın dikkat ve uyanıklılığını gerektirirken söz dışı bir olgu olduğunda tarihi bilgi gerektirmektedir. İlk istek (dikkat ve uyanıklık) bazı durumlarda mümkün olsa da bazı durumlarda zor hale gelir (metnin alanı söz konusu

¹⁶ Abu Deeb, *Op. Cit.* p. 76.

¹⁷ Cürcânî, *Delâil*, s. 431.

¹⁸ Culler, bir cümlelerin anlamını pekiştiren bağlamın metnin cümlelerinden daha fazla bir şey olduğunu, bağlamın bilgi ve olgulardan mürekkep bir yapı olduğunu ve kendine ait özelliğinin derecelerinde farklılık gösterdiğini belirtir. Bk. William Ray, *Literary Meaning from Phenomenology to Deconstruction*, Blackwell, Oxford 1984, p. 113.

bağlamı kuşatamayınca). Bazen de ikinci istek (tarihi bilgi) bulunmaz (Metnin inşa şartlarına yardımcı bilgiler yenilenmeksizin metnin üzerinden uzun zaman geçince). Bu iki istek bulunduğu anda ifadenin ikinci anlamını istinbat etmek daima ve zorunlu olarak Cürçânî'nin kabul ettiği gibi tek bir anlama ulaşmaz.

Bu tashih (her ne kadar anlamın anlamı teorisinin özüne temas etmese de) temelde Cürçânî düşüncesinin uygulama yönüne yönelir.

Bunu şöyle açıklayabiliriz: Söz konusu ifadenin (övgü bağlamı) kendisi hakkında kullanıldığı konumsal bağlamı bilmemiz ifadenin ikinci anlamının zorunlu olarak cömertlik olmasını varsaymaz. Bazen ifade övülen şahsın nispeten (bedevi yaşantıya kıyasla) daha şaşalı bir hayat yaşadığını, yiyecek olarak kendisinin ve ev halkının kuru et, hurma ve süt kullanmayıp bilakis sıcak yemekler yediklerini anlamına gelir. O zaman tencerenin külünün çokluğu bu övülen şahsın ve ailesinin pişmiş yemeği sadece bayram ve özel günlerde yemediği, sürekli olarak pişmiş yemek yedikleri ardından sürekli olarak tencerelerde yemek pişirildiği dolayısıyla tencerelerin altında birçok odun yakılıp bu odunların birçok külünün oluştuğu anlamına gelecektir. Bu çıkarımı Cürçânî ve başkaları dile getirmemişlerdir. Bedevi kültürel bağlamı çerçevesinde her daim –açıktır ki- konumsal bağlama (övgü) itimat edilir. Bu durum, misafirler için değil sadece kendi ailesi için tirit yemeği pişirdiğinden dolayı (“Tirid'i ailesi için parçalayan Hişam”) bir adamın övüldüğü bir çevre için garip değildir.

Böylece, konumsal bağlamdan (övgü) yola çıkarak bir yandan onu gerçekleştirmek ve –aynı zamanda- diğer bir yandan spesifik kültürel verilere dayanarak “tencerenin külü çok” ifadesinden belki de –tarihi olarak- en doğrusu olan varsayılan anlamın dışında bir başka anlam istinbatının mümkün olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte –benim düşünceme göre- istinbat edilen bu anlamın meşruluğunu ortadan kaldıracak bir şey yoktur. İşte, bizi, farklı şartlarda farklı iki alıcının/muhatabın nezdinde anlamın anlamının çokluğu imkânına kapı açacak şekilde anlamın anlamına olasılık niteliği vermeye daha meyilli kılan budur.

VII.

Bu noktada uzun süre çeşitli bilgi alanlarında düşünceyi meşgul etmiş büyük bir öneme sahip iki problem baş gösterir. Her halükarda iletişim bilimleri de bunların sonucusu olmayacaktır. Bunlar konuşanın kasdı ve muhatap'ın açıklaması veya yorumu problemleridir.

Cürçânî'nin ikinci anlamın tahakkukunun konuşanın ifadesinde kinaye (ifadenin anlamını ikinci anlama delalet etmesi için görevlendirme) kastetmiş olup olmadığına bağlı olduğu kanaati birinci problem ile irtibatlıdır. O vakit muhatapta, konuşanın kasdını ortaya çıkarma gücü varsayılır.

Konuşanın kasdını taşıyan –veya taşıdığı varsayılan- ifade bizzat muhatap nezdinde anlama veya yorumlama konusudur. Zira konuşanın kastettiği anlamın şifrelenmesi (encoding) işlemini gerçekleştirirken muhatap bu şifrelemeyi çözme işlemini (decoding) gerçekleştirir. Bu iki işlemin tek bir seviyede olması yani aralarındaki haberleşmenin gerçekleşebilmesi ve bununla söz'ün işlevinin yerine gel-

mesi için ifadenin bizzat şifreleme ölçüleri taşıması ve muhatabın da bu şifreleri kavrayacak düzeyde olması gerekir. “İfade şifreleme ölçüleri taşır” dediğimizde bununla tabii olarak ifadenin gramatik (nahiv) yapısını kastetmiyoruz: “semantik yapı gramatik yapıya dayanmasına rağmen semantik yapı gramatik yapının basit bir yorumu değildir.”¹⁹ “Anlamın anlamı” seviyesinde, gramatik yapı –her ne kadar doğru bir yapı olsa da- yorum için elverişli bir ölçü sunmaktan uzaktır. Bu durum dil sözlükleri için de geçerlidir zira bunlar bu ölçütlerden herhangi birini içermezler. İkinci delaletler “sözlükte görünmezler fakat bununla birlikte konuşan bunları idrak eder.”²⁰

Burada Cürcanî'nin gösterenlere değil de gösterilenlere yani lafızlara değil lafızların anlamlarına veya Todorov'un gösterilenlerin bitişikliği diye isimlendirdiği²¹ şeye itimat etmesinin önemi ortaya çıkar. Todorov şöyle der: “ Herhangi bir şeyin özellikleri –örnek olarak- bir şahıs “Bu şeyin adı nedir?” diye zikrettiğinde zihinde uyanır; süt, beyaz anlamını aslan cesaret anlamını çağrıştırır vs.”²² Bununla birlikte unutmamamız gerekir ki bu çağrışım bağlamı dilsel bir bağlam (yani gösterenlerin bitişikliğinin ürünü, Contiguity of Signifiers) değil fakat kültürel bir bağlamdır (yani gösterilenlerin bitişikliğinin ürünü, Contiguity of Signifieds)..”²³

Bunun anlamı şudur: İfadenin yorum ölçüleri ifadenin kültürel bağlamı diye isimlendirilen unsurunda bulunur. Bu kültürel bağlam anlamı üreten ile yorumlayan arasında ortak paydadır. “Konuşanın kasdı” dediğimizde bununla ifadenin gösterilenlerinin kendisine ulaştığı ortak kültürel bağlamın kapsamına giren anlamı kastediyoruz. İşte özellikle lafızların anlamlarından doğan, muhatabın onu istinbat etmesi bu ortak delaleti bilme sahasına bağlı olan ikinci anlamla ilgili konularda Cürcânî'nin “anlamın anlamı” teorisinin içerdiği şeyler bunlardır.

Bu araştırmanın önceki bölümünde ulaştığımız sonuçlar ışığında şunu söyleyebiliriz: Kültürel bağlamın hükmettiği ikinci anlamın birinci anlam kadar kuvveti ve istikrarı yoktur. O sadece çokluğa hatta zamanın geçmesiyle değişim, bozulma, ihmal ve unutmaya elverişlidir. Çünkü ikinci anlam temelde gösterenler (lafızlar) değil, gösterilenler (anlamlar) arasındaki özel bir ilişkiden ortaya çıkar ki nihai olarak dilin hafızasında yer edemez. Örnek olarak “tencerenin külü çok” ifadesini bugün ikinci anlamını tecrübe ile anlamamış şehrili bir muhatap işittiğinde –büyük olasılıkla- ikinci anlamı istinbat edemeyecektir. Dil becerisinin yetersizliğinden değil (şüphesiz ikinci anlamı istinbat etmek bir tür dil becerisine dayanır), tam aksine muhatabın dile dair tecrübesi büyük oranda değişikliğe uğramadığı halde yorum ölçüsü (kültürel bağlam) zamanla değişmiştir. Culler'in dediği gibi: “Başka-

¹⁹ Oswald Ducrot & Tzevetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of the of Sciences of Language*, Blackwell, Oxford 1981, p. 264.

²⁰ *Age*, s. 255.

²¹ Todorov'un gösterilenlerin bitişikliği kavramı neredeyse Cürcânî'nin “cümledeki her lafzın anlamının sonraki lafzın anlamı ile ilişkisi” ifadesinin tercümesidir.

²² Cürcânî, lafız olmaları bakımından “aslan” lafzı ile “cesur” lafzı arasında üstünlüğün olmadığını söz konusu üstünlüğün dolaysız delaletin ikinci ile ve dolaylı delaletin (anlamın anlamı) birinci ile ilintisi bakımından gerçekleştiğini çok sık vurgulamaktadır. Bk. *Delâil*, s. 367.

²³ Ducrot & Todorov, *Op. Cit.* p. 256.

ları, konuşanın sözlerini ancak dil bunları önceden içeriyor varsayımı dolayısıyla anlar.”²⁴ Aynı düzeyde bugün konuşan cömertlik anlamını şekillendirmeye çalışırken söz konusu ifadenin sözcüklerinin anlamlarını kullanmaz. İkinci anlamların sabit olmadığını fakat bunların doğup uzun veya kısa belli bir müddet yaşadığını ardından da daima bozulma ve kaybolmaya maruz olduğunu gösteren şey budur. Bu durum konuşanın ifadesi ile kastına, muhatabın ifadeyi yorumlamasına ve ifade ile birbirleri arasındaki bağlantıya göre gerçekleşir. Sonradan anlamın kültürel şifrelemesinin (cultural encoding) değişmesiyle konuşanın kasıt ve dileğinden bahsetmek zorlaşır. Örnek olarak muhatap “falan kimsenin süttan kesik devesi arıktır” ifadesinden bu ifadeyi söyleyen kişinin cömertlik anlamını –Cürçânî’nin dediği gibi- ima edip etmediğini nasıl bilecektir? Ölçü ortada yokken konuşan ve muhatap’ın burada cömertlik anlamında bir araya gelmeleri nasıl mümkün olur? Bugün muhatapın istidlal kuvveti ne kadar gelişmiş olursa olsun –büyük olasılıkla- belli bir toplum ve zamanda yorumlandığı gibi, söz konusu ifadeden maksadın falan kimsenin cömertliğini niteleme olduğu şeklinde ifadenin anlamını yorumlamayacaktır.

Şu halde söylediği ifadenin metninden konuşanın kasdı kesin olarak belirlenemez. İşte bu, açıklama ve yorumlama çabasına kapı açan bir durumdur. Konuşanın ne kastettiğinin delili konuşanın kendisi değildir. Çünkü “Kastı açıklamayı başaran metindir, konuşanın onu kastetmiş olduğunu vurguluyor olması değildir.”²⁵

Söz’ün kasdı meselesi hassas hatta kapalı ve karışık bir meseledir. Özellikle de –pratik seviyede- bir şey söyleyip başka bir şey kasteden ve bu durumda kullandığı ifade zorunlu olarak kasta götürmeyen ve o anda söze “şunu kastediyorum...” diye başlayan birini düşündüğümüzde. Bu durumdan farklı olarak başka bir söz seviyesine ait bilinen bir durum daha vardır. Bu durumda çokanlamlılık (polysemy) –Chapman’ın dediği gibi-²⁶ herhangi bir yazara aynı anda iki seviyede işlev görebilme yetkisi verir. Bu seviyede yazar gerçekte farklı başka bir şeye işaret ederken zahirde başka olaylar bütününe anmaktadır. Her iki durumda da –önceden de işaret edildiği gibi- herhangi bir anlam ve bu anlamın anlamını inşa etme işlemi olmaksızın konuşan bir ifade kullanır ve aynı anda başka bir şey kasteder.

Diğer yandan kasıt ile ifadenin ilk anlamından istinbat edilen ikinci anlam murad olunur. Örneğin “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesinin anlamı ile “bir kadının müreffeh hayat yaşadığı” anlamı kastedilir. Burada müreffeh hayat ikinci anlamdır. Bunun kasıt olduğu doğru ise şu halde bunun konuşanın zihninde ilk anlamı temsil ettiği ve “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesinin ikinci anlam olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Bu istinbat’ın Cürçânî’nin sürekli olarak ısrarla üzerinde durduğu “anlam lafzı önceler” şeklindeki temel fikri ile uygunluk göstermesi dikkat çekicidir. Şu halde “kadının müreffeh hayatı” başlangıçta konuşanın ilgi ala-

²⁴ Ray, *Op. Cit.* p. 111.

²⁵ Thurley, *Op. Cit.* p. 93.

²⁶ Raymond Chapman, *Linguistics anda Literature*, Edward Arnold, London, reprinted 1983-1984, p. 67.

nına girmiştir. Ardından bu anlamın tahkiki olmak üzere “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesi gelmiştir. Muhatabın, konuşanın konuşmadan önce onun zihnini kaplayan anlamı/kastı asla –nasıl olabilir ki?- bilme kudreti yoktur. Hatta belki bizzat konuşan –bazı zamanlarda- bu ilk anlamı/kastı belirleyemez. Bazen bu ifadenin mecazi olduğu söylenir. Bu yüzden mecazi ifadeyi önceleyen sarih bir ifade varsayılır. Fakat Cürçânî’nin yukarıdaki ilgili metnin başında ayırdığı gibi söz gerçekten biri sarih diğeri mecazi olmak üzere iki kısma ayrılır mı? Vakıa bizi bu geleneksel ayırımın sıhhatine dair şüphelenmeye sevk ediyor. Zira önceleri asla yetkin bir mecazi dil yoktu. Şüphesiz biz ister günlük hayatta isterse edebi olsun ister olmasın yazıda dili mecazlarla kullanırız. “Mecazlar dile dahil olurlar. Bunları uygulamak mantığın tekdüzeliğini sarsan ve –ardından- dilin düz bir şekilde literal ve semantik kullanım imkanına karşı çıkan bir kuvvettir.”²⁷ Selden buna ilginç bir örnek verir: “Bana “kahve mi çay mı?” sorusu sorulduğunda “fark nedir?” diye cevap veririm. Benim belîğ sorum (“ikisi de benim için fark etmez” demeyi kastediyor) (“Kahve ile çay arasındaki fark nedir?” diye) soracağım sorunun literal anlamının mantığıyla tezat oluşturur.” Burada fark nedir? ifadesinin kinaye, istiare veya temsil olmadığı açıktır. Bununla birlikte ifade söz konusu bağlamda literal anlamıyla değil bilakis literal anlamı olumsuzlayan anlamıyla anlaşılır. Burada konuşanın baştan “fark yoktur” demeyi murat ettiği ardından konuşma anında bu maksadı “fark nedir?” ifadesiyle dile getirdiğini söylemek düşünce itibarıyla kolay değildir. Doğru olan aklına öncelikle “fark nedir?” ifadesinin geldiğini düşünmektir. Ayrıca bu soru kendisine cevap aramaz çünkü bizzat kendisi cevaptır.

Bütün bu tartışmanın bize gösterdiği gerçek şudur her ne kadar belirli bir ifadeyi birçok açıdan yorumlayabilmek mümkün olsa da ifadeden önce gelen bir anlamı/kastı varsaymak kolay değildir.

VIII.

İkinci problem yorum problemdir. Bu problem zorluğu ve karışıklığı itibarıyla kasit probleminden aşağı kalmaz. Genel olarak bu problemde Cürçânî’nin yöntemi hermenötik ve yapısalcı yöntemden ziyade çağdaş yapı-bozum yöntemine daha yakındır. Cürçânî detaylarını sunduğumuz ana metninde ve tamamlayıcı diğer metinlerinde söylenen’in nesneliliği ile muhatab’ın özneliliğini bir araya getirir. O ifadenin/metnin verilerine büyük önem atfeder. Fakat aynı zamanda nihai yoruma ulaşmada muhatabın harcayacağı veya harcamakla kendini sorumlu bulduğu özel zihinsel çabaya itimat eder. Cürçânî’ye göre metin tek başına sonuç bildirmez. Muhatap da metni, metnin enstrümanlarını ve yapısal sistemini bir yana bırakarak sırf öznel bir yorumla yorumlayamaz. İfade kendinde bir anlam taşır fakat bu anlam ileri götürülür ve bu anlam ile başka bir anlam kastedilir. Muhatap da bu ikinci anlamı ortaya çıkarmak ve belirlemekle sorumludur.

Cürçânî burada temel bir problem ile karşı karşıya gelir: Konuşan’ın kastettiği ve muhatap’ın ortaya çıkardığı ikinci anlam her halükarda söz’ün muradı ise

²⁷ Roman Selden, *Contemporary Literary, Theory*, University Pres of Kentucky 1985, p. 91.

niçin konuşan kendisi baştan onu vurgulamamıştır? Bu dolaylı anlatımın bir üstünlüğü var mıdır? Diğer bir ifade ile “tencerisinin külü çok” ifadesinde muhatap bu ifade ile “övülen kişinin cömert ve çok misafir ağırlayan olduğu” yorumuna ulaşıyorsa burada yorumlanan ile yorumu birbirine denk olur mu? Şayet denk iseler konuşanın maksadını açıkça ifade etmekten kaçınma zorunluluğu yoktur ve yorumcu yorumunda herhangi bir sıkıntı çekmez; şayet aralarında fark varsa bu fark nedir?

Aslında Cürçânî yorumlanan ile yorum arasında denklik kurmaz bilakis sürekli olarak yorumlananın yorumu üstün olduğunu düşünür. Bu üstünlük “yorumlananın delaletinin anlamın anlama delaleti, yorumdaki delaletin ise lafzın anlama delaleti”²⁸ oluşundan kaynaklanır. Bundan dolayı “tencerisinin külü çok” ifadesinin açık delaleti “çok misafir ağırlayan” ifadesindeki lafızların delaletinden farklılık gösterir. Fakat ikinci ifade sadece bir delalete sahipken ilk ifade açık delaletinin yanında ikinci bir delalete daha sahiptir. Yorumcu da ilk ifadenin açık anlamını zorunlu olarak bilir. Fakat ulaştığı yorum, anlamın anlamı olması açısından birinci ifadenin açık anlamından farklı olur. Anlam ile anlamın anlamı arasındaki mesafede muhatapın/yorumcunun zihinsel çabası harekete geçer. Yorumda gelince, yorumda lafzın anlamına delaleti açık olur. Ardından yorumu özel bir tür söz olması açısından –bir defa daha- yorumlananın üstünlüğü belirlenmiş olur. Bunun sebebi şudur: “İnsan doğasında yerleşik öyle bir özellik vardır ki bir anlam ifade edilmek istendiğinde sözlükte ona karşılık olan kelime terk edilerek başka bir anlam vasıtasıyla ona işaret edildiğinde bu söz, öyle bir güzellik ve seçkinlik kazanır ki böyle yapılmadığında; yani bir anlam sözlükteki karşılığı kullanılarak doğrudan ifade edildiğinde söz onun kadar güzel olmaz.”²⁹

Biz şimdiye kadar yorum işleminin genel olarak toplumdaki örf ve gelenekler ve kültürel verilerin yanında metnin bağlamını ve konumsal bağlamı nasıl dikkate aldığını ve bütün bu unsurların birbirine sıkıca bağlı olduğunu öyle ki bunlardan birinin dikkate alınmamasının yorum işlemine zarar verip onu kesintiye uğrattığını görmüştük. Bütün bunlar ancak ifadede kullanılan lafızların birbiri arasında asgari düzeyde uyum gerçekleştiğinde geçerli olur. Örneğin “tencerisinin külü çok”, “kuşluk vaktine kadar uyur” ve “falan’ın süttten kesilmiş devesi cılızdır” gibi ifadelerin sözcükleri arasında bu asgari uyum gerçekleşmiştir. Öyle ki sonradan bir diğer anlamın istinbatını mümkün kılacak bir ilk anlam’ı anlamamız gerçekleşir. Fakat bu kuralın dışında kalan ifadelerle karşı karşıya geldiğimizde durum nasıl olacaktır?

Cürçânî cümlelerin sözcükleri arasındaki gramatik ilişkilerin koybolduğu ve bu nedenle de herhangi bir anlama delaleti yitirdiği durumu ele almış fakat o aralarında uyum bulunmayan sözcükler bütünü içerebilen ifadenin durumuna değinmemiştir. Fakat *Dilbilim: Dil İletişimine Giriş*³⁰ adlı kitabın yazarları, sözcüklerinin

²⁸ Cürçânî, *Delâil*, s. 445

²⁹ Cürçânî, *Delâil*, s. 444.

³⁰ Adrian Akmajian, Richard A. Demers, Robert M. Harnish: *Linguistics: An Introduction to Language Communication*, The M.I.T. Press, 1984.

anlam uyumsuzluğu (incompatible) demek olan kuraldışı ifade diye isimlendirdikleri başlık altında bu duruma değinmişlerdir. Buna aşağıdaki örnekleri vermişlerdir:

a) Renksiz yeşil fikri

b) Eğik bir düzlemde rüya görmek

Ardından bu yazarlar bu gibi ifadelere bir anlam vermenin genelde tabii bir şekilde yaklaşık olarak mümkün olduğunu ve bazı şiir türlerinin okuyucudan kuraldışı ifadelere anlam vermeyi talep ettiğinin vurgulandığını belirtmişlerdir. Örnek olarak “eğik düzlemde rüya görmek” ifadesinin “rüya esnasında eğik bir şekilde yatakta uyku”yu kast ettiği anlamak mümkündür. Fakat bu anlama hususi (ve zorlama) bir anlamının neticesi olur ve bazen de konuşanlar arasında büyük bir tartışma konusu olur. Burada mesele –ifade hala müelliflerin- önceki ifadelerin İngilizcede bilinen bir yorumlarının olmamasıdır. Ayrıca semantik olarak kuraldışı ifadenin bununla birlikte gramatik kurallı bir yapıda olmasına dikkat etmemizin önemli olduğunu belirtirler. Belki de insanların bu gibi kuraldışı ifadelere anlamlar türetmesini elverişli kılan bu unsurdur.

Kanaatime göre Cürcani'nin birtakım boyutlarıyla ele aldığımız “anlamın anlamı” teorisinin bu tarz ifadelerle ilgisi yoktur. Çünkü bu ifadelerin yorumu ifadelerin anlamının anlamı ile yapılamaz. Zira bu ifadelerin anlamının, açık ifadelerde sürekli olduğu gibi normal hayatta karşılığı yoktur. Diğer bir deyişle yorumlanması düşünülen bir ifade için Cürcânî'nin koyduğu “yorumlanan lafzın muhatabın bileceği alışılmış bir anlamının olması gerekir”³¹ şartı burada yoktur. Büyük olasılıkla bu gibi ifadeler Todorov'un dile getirdiği ve şahsi ilişki üzerine kurulan anlamın şifreleme derecelerinden en zayıfını temsil eder. Todorov buna, “bende köpeğe sahip kardeşimin hatırasını uyandırdığında” “köpek” kelimesini örnek olarak verir. Ardından bu tür anlamların ancak dilbilimsel psikoloji açısından incelenebileceği sonucuna ulaşır.³² Muhatap bu ve benzeri tür ifadelerin ardında bir anlam varsayar fakat ancak psikolojik iz-düşüm yoluyla bu ifadeleri yorumlayabilir.

³¹ Cürcânî, *Delâil*, s. 445.

³² Ducrot & Todorov, *Op. Cit.* p. 254.