

## OKUYUCU VE METİN (SEMİYOTİK TEN HERMENÖTİĞE)\*

Yazan: Sîzâ KÂSİM

Çeviri: Fethi Ahmet POLAT\*

### (EKİNCİ MESELİ)

İsa onlara benzetmelerle birçok şey anlattı. «Bakın» dedi, «Ekincinin biri tohum ekmeye çıkmış. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düşmüş. Kuşlar gelip bunları yemiş. Kimi, toprağı az olan kayalık yerlere düşmüş. Toprak derin olmadığından hemen filizlenmişler. Ne var ki, güneş doğunca kavrulmuşlar, kök salamadıkları için kuruyup gitmişler. Kimi, dikenler arasına düşmüş. Dikenler büyümüş, filizleri boğmuş. Kimi ise iyi toprağı düşmüş. Bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı da otuz kat ürün vermiş. Kulağı olan işitsin!» Öğrencileri gelip İsa'ya, «Halka neden benzetmelerle sesleniyorsun?» diye sordular. İsa şu cevabı verdi: «Göklerin Egemenliğinin sırlarını anlama yeteneğı size verildi, ama onlara verilmedi. Kimde bir şey varsa, ona daha çok verilecek ve o bolluk içinde olacak. Ama kimin de bir şeyi yoksa, kendisinde olan da elinden alınacak. Onlara benzetmelerle seslenmemin nedeni budur. Çünkü, 'Gördükleri halde görmezler. Duydukları halde duymaz ve anlamazlar. »

«Yeşaya'nın şu peygamberlik sözü onların bu durumunda gerçekleşmiş oluyor:

'Duyacak duyacak, ama hiç anlamayacaksınız,

bakacak bakacak, ama hiç görmeyeceksiniz!

Çünkü bu halkın yüreğı duygusuzlaştı,

kulakları ağır işitir oldu.

Gözlerini de kapadılar.

Öyle ki, gözleri görmesin,

kulakları işitmesin, yürekleri anlamasın,

ve bana dönmesinler.

Dönselerdi, onları iyileştirdim. »

«Ama ne mutlu size ki, gözleriniz görüyor, kulaklarınız işitiyor! Size doğrusunu söyleyeyim, nice peygamberler, nice doğru kişiler sizin gördüklerinizi görmek istediler, ama göremediler. Sizin işittiklerinizi işitmek istediler, ama işitemediler. »<sup>1</sup>

\* Sîzâ Kasım, "el-Kâri' ve'n-Nass: Mine's-Semyûtikâ ile'l-Hirminûtikâ", Âlemu'l-Fikr, c. 23, sayı: 3-4, Kuveyt1995.

\* Dr. Fethi Ahmet Polat, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fapolat@yahoo.com

<sup>1</sup> Matta 13: 3-17.

## GİRİŞ

İki alemde yaşıyoruz: Tabiat alemi, medeniyet alemi. Tabiat aleminin sağır ve dilsiz olduğunu söyleyebiliriz: Ağaçlar, çiçekler, dağlar, taşlar, denizler, çöller, gezegenler ve yıldızlar; hayvanlar ve haşerat; tüm bunlar, bir parçası olduğumuz kainatta bizimle birlikte bir yer işgal eden şeyler ya da varlıklardır. Tabiat, aynı zamanda derinliklerimizde yaşar; çünkü bizler, biyolojik varlığı tabiat kanunlarına boyun eğmiş olan insanlarız. Örnek vermek gerekirse damarlarımızda, kalbimizde ve organlarımızda dolaşan kanı; derimizin rengini, saçımızın yumuşaklığını ve uzunluğunu ve hepsi de tabiatın birer eylemi olan karakteristik özelliklerimizi ve hasletlerimizi belirleyen genler... Peki ama, acaba bu saydıklarımızın tümünün bir anlamı ya da göstergesi var mıdır? Öyle görünüyor ki ilk etapta bu sorunun cevabı oldukça açıktır: Hayır! Dağın, denizin, kalbin, kanın ya da siyah deri, yumuşak saçın ne anlamı olabilir? Peki kanın kırmızı olmasının bir anlamı var mıdır? Eğer yoksa o halde neden bazı insanlara, 'damarında mavi kan dolaşıyor' denilir? Acaba neden bazı insanlar derisinin renginin farklı oluşundan hoşlanmaz? Peki insan niçin denizle mukayese edilir? Yahut güzel bir kadın gördüğümüzde onu niçin dolunaya benzetiriz?

İnsan tüm gücüyle diğer alem; medeniyet alemi doğrultusunda çalışır. Çünkü medeniyet; sağır ve dilsiz alemin, kendisiyle diyaloga girilebilecek -konuştuğum zaman cevap verebilen- dil sahibi bir aleme dönüştürülmesi demektir. Öncelikle şunu söyleyebilirim: Tabiat alemi ile medeniyet alemi, hayat alemi ile gösterge alemi ve yaşayanlar alemi ile açıklayanlar alemi arasında çok güçlü bir çekim mevcuttur.

İnsan, suskunluk ve sessizlik içerisinde yaşayamaz. Bu sebeple dil, insanı diğer varlıklardan ayıran meleke olmuştur. H. 4. asır (M. 10) fakîhi Taberî, -dille ilgili çok az konuda aynı düşünceler de- 'dilin, insanın en ayırt edici özelliği' olduğu noktasında 20. asır dilcisi Chomsky'den farklı düşünmemektedir. Taberî şöyle der: "Allah'ın kullarına verdiği nimetlerin en büyüğü ve mahlukatına lütfettiklerinin en değerlisi, onlara ihsan ettiği beyan nimetidir. Öyle ki bu nimet sayesinde insanlar beyan aracılığıyla vicdanlarında olanları açıklarlar. Onunla nefislerinde bulunan iradeleri ortaya koyarlar. Onun sayesinde dilleri itaat etmiş, insanlara zor gelen şeyler kolaylaşmıştır. Onunla tevhide ererler, tesbih ve takdiste bulunurlar. İhtiyaçlarını onunla giderir, aralarında onunla diyalog kurar, tanışır, iş görürler..."<sup>2</sup>

Her ne kadar Chomsky'nin hareket noktası Taberî'ninkinden özsel anlamda farklı ise de, -çünkü Chomsky dilin de, tıpkı insandaki görme ve yürüme melekesine benzediğini ya da kuşlardaki uçuş yetisi gibi biyolojik bir meleke olduğunu savunmaktadır- dilin orijini hakkındaki bu büyük farklılığa rağmen, her ikisi de, insanı içerisinde yaşamakta olduğu tabiat aleminden farklı kılan dilin, geçmişte olduğu gibi bugün de ilk sırayı aldığı noktasında müttefiklerdir.

Taberî 'beyan'ı -bununla en yüksek düzeyleriyle dili kast etmektedir- tanımlarken İlahi Mesajı göz önünde tutmaktadır. Yani dilsel bir mucize oluşu ve tüm mükemmelliğine rağmen beşeri dillerin hepsinden daha anlaşılır olması hasebiyle Kur'an!.. Oysa Chomsky dilin, kurallarına boyun eğdiği ve kazanım ya da eğitim yoluyla açıklanamayacak olan gramatik yapıları göz önüne almaktadır. Taberî'nin önem

<sup>2</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, Kahire 1954, s. 1/6.

verdiği yön, *beyan* ve *niyet* yönüdür. Yani herhangi bir konuşucu, içini kuşatan duyguları nasıl açıklar ve diğer insanlarla nasıl iletişim kurar?...Oysa gramatikçi, üretimi ve dönüşümcü Chomsky, doğru gramatik cümlelerin nasıl üretilebileceğini ortaya koymaya çalışır. Bu her iki yaklaşımda da temel özenin, insan hayatında dilin üretici ya da işlevsel rolü üzerinde yoğunlaştığını görürüz. Ancak bu noktada bizi daha çok ilgilendiren; bu girizgahın karşı tarafındaki alandır: Acaba dil nasıl algılanır? Ya da nasıl anlaşılır? Anlam, herhangi bir kaynaktan alıcısına nasıl iletilir? İnsanlar birbirini nasıl anlar?

Peki '*dilin kaynağı nedir?*' sorusuna cevap vermeden bu suali nasıl cevaplandırırız ki? Bana öyle geliyor ki son otuz yılda bu sorunun cevabı, dili elde etmenin biyolojik temelleriyle ilgili araştırmasının ilk sonuçlarını ortaya koyan Amerikalı dilbilimci Eric Lindbergh'in, araştırmalarıyla birlikte refleksiv felsefe alanından nöro-biyoloji sahasına kaymıştır. Bugün dilbilimin, doğal-biyolojik bilimlerde derin köklere sahip olduğuna kuşku yoktur. Ancak bu araştırmalar hâlâ emekleme aşamasında olup dilin sosyal ve medeni boyutlarına dair bir çok yönü henüz aydınlatabilmiş değildir. Beşere ait diğer her şeyde olduğu gibi dilin de hem tabii, biyolojik ve vehbi bir yönü, hem de kazanımsal bir yönü bulunmaktadır. Bundan dolayı araştırmamızı, dil ile beşeri alandaki ilişkilerimiz üzerinde serimleyebiliriz.

O halde az önce dile getirdiğimiz suallerimize yeniden dönelim: İnsanlar birbirini nasıl anlamaktadır? İçinde yaşadıkları alemleri nasıl anlamaktadırlar? Tabiatı ve medeniyeti nasıl anlamaktadırlar? Kendilerini nasıl anlamaktadırlar? Anlama, acaba bilginin karşılığı mıdır yoksa ondan farklı olarak ruhî, akli bir durum mudur? Yanlış anlamadan bahsedebildiğimiz gibi yanlış bilgiden de bahsedebilir miyiz? Anlama, tefsir ve tevile gereksinim duyar mı ya da anlama tefsirden önceki bir merhalenin mi adıdır?

Bilgiyle alakalı suallerin cevabı, bilinç sahibi öznenin kendisini kuşatan alemleri bilmesinin mümkün olup olmadığını; bu alemlerin bilen öznenin bağımsız bir varlık mı yoksa bu öznenin var olan yetiler, tecrübeler ve eğilimlerinden mi çıkarıldığını inceleyen epistemolojiye aittir. Epistemoloji, ister tabiata isterse medeniyete ait olsun, insan varlığının dışındaki şeylerin tümüyle ilgilendir. Çünkü epistemoloji, ya da bilgi felsefesi, '*anlama*'ya adım attığımız ilk kapıdır. Epistemolojideki özsel yön, '*anlama*' noktasındaki tutumumuzu etkilemektedir. Örneğin alemlerin bizden bağımsız bir varlığı olduğunu kabul ettiğimiz andaki anlama ile alemlerin bizde var olanın bir ürünü olduğunu kabul ettiğimizdeki anlama birbirinden farklı olacaktır.

Epistemoloji iki temel bölüme ayrılır: İlk bölüm, tabiat alemlerine mahsus problemleri içerir ki bu bölüme doğa bilimleri neş'et etmiştir. İkinci bölüm ise medeniyet alemlerine dair problemlerle ilgilidir ki bu bölüme de beşerî bilimler doğar. Kuşkusuz insana ait olan her şey, bu iki bölüme birisini tercih edecektir. Ancak iki alemler daha vardır ki bunlar, neredeyse yapışık bir şekilde ikinci bölüme aittirler: Semiyotik ve hermenötik. Esas itibarıyla bu ikisi, insanoğlunun çevresini, çeşitli araçlarla insanî bir çevreye dönüştürmek için ürettiği şeylerle ilgilendir. Burada '*insani*' derken, '*bir anlama sahip çevre*'yi kast etmekteyim.

Makalemizin henüz başlarında semiyotik ve hermenötik için bir tanım yapmam gerekirse şunu söyleyebilirim: Hermenötik, metinleri anlama yolları ve araçlarını ortaya çıkarmaya çalışırken semiyotik, insanoğlunun icat ettiği göstergeleri tanıtmaya, sınıflandırmaya ve analiz etmeye çalışır. İlk etapta, tüm gösterge türleriyle ilgilendiğinden, semiyotiğin daha genel olduğunu söyleyebiliriz. Oysa hermenötik, doğal

dil çerçevesinde yaratılan metinlere sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak işin aslına bakılacak olursa, her iki alemin de temelde okuma ameliyesini geliştirdiğini, onun için kurallar koyduğunu ve okumayla ilgili her türlü probleme el attığına şahit oluruz. Gerçekte hem semiyotik hem de hermenötik, göstergeler ve metinleri okumak için başvurmak zorunda olduğumuz yöntemlerden ibarettir.

Herhangi bir okuyucu, herhangi bir metne yöneldiği zaman ne olur? Okuyucuyla metin arasındaki bu karşılaşmadan doğan ilişkinin türü nedir? Metin ile okuyucu birbirinden ayırmak mümkün müdür? Okuyucu metinde neyi arar?

Sanırım okuma uğraşısını, bir tür helezonik bir merdivene tırmanma tarzı olarak takdim edebilirim. Öncelikle birinci basamağa adım atılır. Burası tüm çeşitleriyle birlikte göstergeler katıdır. Ardından ikinci kata; her türlü metne ait olan dil katına ulaşılır. Daha sonra metnin tefsir ve tevildinden ibaret olan üçüncü kata, en nihayet ulaşma imkanına sahip olduğumuz dördüncü kata, zirveye... Burası, bütüncül kavrama/kuşatma ya da metinle hemhâl olma katıdır.

Konuya girmeden önce 'okuma'nın tanımını yapmamız iyi olacaktır.<sup>3</sup> Okuma, haricî alemde duyularla algılanabilen bir şeyi idrak etme noktasında, bu şeyin oluşturucularını bilme çabası ile bu oluşturucuları, bunların vazife ve manalarını anlamadaki belirli bir tecrübedir. Okuma uğraşısıyla ilgili bu geniş tanım, olgunun verileriyle ilişki kuran beşeri tüm aktivitelere de uygunluk arz eder. Kuşkusuz bu aksiyomatik tanım yaparken şu noktadan hareket etmekteyim: Haricî alemin idrak eden özne bu alemle ilişkiye girerken özneyi, kavrayış sahibi algının her anında sonsuz sayıda kavranılabile ulaştıran bir çok alt gruba sahip, kompleks bir alem olarak görür. Peki her algı bir okuma mıdır? Algı ameliyesindeki inşacı yöne ve bu ameliyenin sahip olduğu seçme ve düzenleme vasıflarına rağmen bu sorunun cevabı kesin olarak 'hayır'dır. Alıcı, hiç bir tepki olmaksızın sadece zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu şeylere boyun eğen bir seçme ameliyesi ile kavranılabileleri aldığından, algı pasif bir uğraşı değildir.<sup>4</sup> Elbette ki her algı bir okuma değildir; ancak vazgeçilmez bir biçimde okuma, evvela duyularla bilinen bu olgunun algılanışından hareket etmeli, daha sonra özne, bu olguyu 'okunabilir olan' ve 'okunamaz olan' şeklinde bir tasnife gitmelidir. Her ne kadar bazı algılar -örneğin sıcak bir şeye elimizi değdirir değdirmez çekmemiz gibi- işin içerisine bilinç girmeksizin de elde edilebiliyorsa da okuma uğraşısı büyük ölçüde bilincin yardımına ihtiyaç duyar. Bundan da ötesi okuma, somut bir unsuru soyut bir unsura çevirme esprisine dayanan zihinsel bir uğraşıdır. Çünkü okuma öncelikle bir kavrama aktivitesidir. Yani -az önce belirttiğimiz türden- gelişigüzel bir algının okuma olması mümkün değildir. Ayrıca okuma, bir çok aşama ve düzeyi olan kompleks ve girift bir uğraşıdır. Daha önce de kısaca değindiğimiz gibi bu noktada dört düzey bulunmaktadır:

<sup>3</sup> Sîzâ Kâsım, *el-Kırâe fi't-Tasvîr ve'l-Edeb*, (4. Kahire bienalinde yapılan oturum), Aralık 1992, Yayımlanmak üzere.

<sup>4</sup> Duyusal algı enstrümanları üzerinde araştırma yapanların en önde gelenleri, James J. Gibson ve Ulric Neisser adlı iki Amerikalı bilim adamıdır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. James J. Gibson, *The perception of the visual world*, Greenwood press, Westport 1977; *The senses considered as perceptual systems*, Greenwood press, Westport 1983; Ulric Neisser, *Cognition and reality: Principles and implications of cognitive psychology*, San Francisco 1976.

## ALGI, BİLME, ANLAMA VE AÇIKLAMA

**Algı;** koklama, görme, işitme ve dokunma duyularına dayanan ve somut alemde var olan maddi bir şeyin duyuşsal olarak algılanmasından ibaret olan duyuşsal düzeydir.

**Bilme** ise söz konusu maddi şeyin semiyotik tabiatının barındırdığı zihinsel bir uğraşmayı içerir. Her ne kadar kavranılan, fizik aleme ait somut bir şey ise de onun da kendine özgü bir tabiatı vardır. O bir 'işaret'tir. Yani semiyotik bir sisteme aittir. Malum olduğu üzere işaret, çift yapıllı maddi bir şeydir: Hem somut bir yanı (işitsel, görsel ya da dokunsal), hem de manevi bir yanı vardır ki bu anlamdır.

**Anlam** ise işaretlerin şifrelerini çözme uğraşısıdır. Bu, anlama ulaşmada ilk düzeydir. Anlam, herhangi bir şeyin [doğrudan] verili durumu ya da niteliği olmadığı, aksine bu şeye ancak kavramlar ve uyuşum yoluyla işaret ettiğinden bu düzey, önemli ölçüde eğitime ihtiyaç duyar.

Okuma bazen bu üçüncü düzeyde, herhangi bir şeyin şifresini çözmede son bulur. Ancak bazı zamanlar bu anlam dağınık yahut yanlış olabilir. İşte o zaman bu anlamın, bir açıklamaya ihtiyaç duyan daha derin bir düzey içerip içermediğini bilme çabası devreye girer. Yani elde edilen anlam eksik olabilir. Bundan dolayı ilk şifreyi tamamlayacak ve ikinci anlama ya da anlamın anlamına ulaştıracak yeni bir şifre aramak kaçınılmaz olur.

## SEMİYOTİK DÜZEY: BİLME AŞAMASI

İnsan tabiat ve kültür alanında yaşar. İki arasındaki fark, ilkinin şeylerden oluşmasına karşın ikincisinin metinlerden oluşmuş olmasıdır. Gerçekte kültür, bu metinlerin bir ambarıdır. Metni kendi dışındakilerden farklı kılan, onun semiyotik bir hakikat oluşudur. Burada uzun uzadıya semiyotik teoriden bahsedecek değiliz ancak, semiyotik bir fenomen olması vasıfıyla metni okuyucunun nasıl karşıladığını netleştirmek için bazı örnekler vermek istiyorum.

İnsanın içinde yaşadığı çevre olan mekanı hacim, uzunluk, uzaklık ya da yakınlık ölçüleri gibi mekana dair koordinatlarla tanımlayabiliriz. Şu kadar var ki mekan, gerçekte birbirinden farklı olmayan mekansal olgular arasında ayırt edici bir göstergesel değer bulunması durumunda semiyotik bir nitelik kazanır. Haddi zatında yakınlık-uzaklık ve uzunluk-kısalığın hiç bir değeri olmayıp ancak bu unsurların semiyotik tanzimi doğrultusunda bir değer kazanırlar. Hem sonra mekan unsurlarının bu semiyotik düzeninin, pek çok insani etkinlikte iç içe geçtiğine de şahit oluruz. Mekanın semiyotik düzeni, dilsel kullanımlara da yansır. Mesela yükseklik-alçaklık, yakın-uzak ve hareket-sükun; tüm bunlar, semiyotik değerleri aracılığıyla yeni bir boyuta kavuşmuş olan kavramlardır. Mekanın semiyotik düzeni, insanın ikamet amacıyla inşa ettiği mekanla ilgili çevrenin tanzimine de etki eder. Örneğin Firavun geleneğinde, yaşamak için Batı, ölmek içinse Nil'in Doğu kıyılarının seçilmesi mekanın semiyotik düzeniyle alakalıdır. Benzer tercihlere daha pek çok kültürde rastlayabiliriz; bu kültürlerde tercihler yukarıdakinin tersi olabilir ancak, mekanın semiyotik anlamı hep baki kalır. Mesela modern zamanlarda Batı, kalkınmayla eş anlamlı iken Doğu, geçmiş dönemlerde sahip olduğu anlamın aksine geri kalmışlıkla eş anlamlıdır. Bu görünüşü, her kültürün kendisini ve ötekini algılama yöntemine bağlı olarak değişmektedir. Mekanın semiyotik düzeni, her toplumun, kendi bakış açısı doğrultusunda diğer topluluklardan kendisini ayırma biçimlerine de yansır: Beyazların mekanı, zencilerin mekanı; zenginlerin, fakirlerin mekanı. Bu ayırım sürekli olmayıp her zaman değişebilir.

lir. Mahallelerin çehreleri de değişir ve asıl sakinleri başka yerlere göç ederler. Çünkü ekonomik, sosyal ya da semiyotik değişiklikler sebebiyle zamanla buraların değerleri de değişmektedir. İnsanın kendi realitesini algılama biçiminin oluşturulmasına katkıda bulunan öğelerin neler olduğuna karar vermek mümkün değildir.

Mekan konusunda yaşamın düzene sokulması, bazen çok kesin bir semiyotik düzenin egemenliğinde gerçekleşir. Bu düzenleme biçimlerinden en önemlileri; ayırma ve birleştirmedir. İki önemli çalışmasında Michel Foucault, toplumun kendisini marjinal unsurlardan temizlemek amacıyla icra etmiş olduğu bu ayırma çabalarını ele almıştır.<sup>5</sup> Delileri, sonsuza kadar denizlerde dolaşıp duracak gemilere koymak, orta çağ toplumlarının, delileri uzaklaştırmak için baş vurdukları ayırma/dışlama çözümlerinden biriydi. Foucault diğer ayırma/dışlama araçlarından hapisaneleri de incelemiştir. Sosyal mekanlardan kopuk, kendine has özellikleri olan, kasvetli ve ürkünç yerler olmaları sebebiyle hapisaneler, akıl hastalıkları sanatoryumlarına benziyordu. Mekanın 'ayrılmış' ve 'birleştirilmiş' düzenine nispetle semiyotik değeri haiz olan hapisanenin, hareket ve sükun yönüyle de kendine özgü bir değeri vardı. Şu kadar var ki bu ayırma ve birleşme sadece bu iki mekana -hapisane ve deliler gemisi ya da akıl hastalarına mahsus sanatoryumlar- özgü değildir. Aksine manastırlar ve rahip hücreleri gibi diğer mekan türlerinde de bu olgular ortaya çıkar. Örneğin birçok Afrika köyünde kahinin ya da bilge kişinin, köy sınırları dışında bir kulübede yaşadığına şahit olmaktadır. Çünkü bu gibi insanlar, ruhunun derinliklerinde hikmet ve marifet bilgisini taşıdıklarından, toplumun diğer bireylerinden farklıdırlar. Toplumun üyeleri, herhangi bir problem ya da sıkıntıyla yüz yüze geldiklerinde danışmak için bu insanlara giderler. İster gönüllü ister zorla olsun, kabaca ayırma, herhangi bir topluluk ya da bireyin, bulunduğu yerden koparılıp atılması ya da marjinalleştirilmesi ameliyesidir.

Ayırma ve birleştirme ameliyesi aynı zamanda mekanın özel ve genel olarak tanziminde de rol oynar. Bu taksim, genel mekanlarda olduğu gibi bireysel ikametgah anlayışına da etki eder. Bağımlılarına dayattığı ilişki türü göz önüne alındığında kahve tiyatroya göre farklıdır. Kahve, 'genel-özel' ve 'bireysel-toplumsal'ı aynı anda ifade eder. Oysa tiyatro, sahnenin ve oyuncuların karşısında, ferdi anlamda her birisi müstakil olan seyirci topluluğunu, yekpare topluluk olarak görür. Bu iki kutup arasında -genel ve özel-, insan yaşamı birbirinden tamamen farklı görüntüler sergiler. Aynı şekilde mekan, mukaddes ve beşeri oluşuna göre de tanzim edilir. Beşeri ve mukaddes arasındaki bu ayırım, kutsalın bazı işaret ve göstergelerle belirlenmesi doğrultusunda gerçekleşir ki bu durum kültürden kültüre değişiklik arz eder. İnsanın mukaddesten ayrılması, bedensel bir pozisyon sebebiyle husule gelebilir. Örneğin müslümanın namazda kibleye yönelmesi böyledir. Çünkü o bu fiiliyle, bulunduğu mekanı beşerîden mukaddese çevirmektedir. Fransız bayan ressam Erlit Fabre atölyesinin kendisi için bir kilise mesabesinde olduğunu ifade eder. Bunun sebebi sorulduğunda şunları söyler: Atölye, kapalı, sınırlı ve yalnızca tefekküre ayrılmış bir yerdir. Hiç kimse oraya giremez. Çünkü atölyeye girenlerin çoğu, orada yayılmış olan tefekkürün boyutlarını anlayamadıklarından atölyenin havasını bozmaktadırlar. Fabre, çoğu zaman orada Mozart'ın 'Ölümler Ayını'ni işittiğini söyler. Bu tecrübesi, musiki ile etkileşim kurmaya imkan verecek bir psikolojik bir hazır oluş durumunda yaşadığı

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, Gallimard, Paris1972; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris1975.

ğında ise bazen dayanılması imkansız bir bedeni gerginliğin açığa çıkmasına da sebep olmaktadır. Söz konusu ressamın analizi şu cümlelerle biter: "Eğer Allah varsa, kesinlikle eminim ki O, musikide vardır." Bu sanatçı, her ne kadar ateist ise de kutsal mekanın sahip olduğu değer ve anlam, kendisini oluşturan tüm öğelerle birlikte klasik bir kutsal mekan olan kiliseden beşeri bir mekana taşınmış ve bu ikinci mekan, onunla iştiğal eden kimsenin bilincinde kutsal bir mekana dönüşmüştür. "

Mekana dair bu algının modern bir algı olduğunu ya da çağdaş semiyotik alimlerinin bir keşfi olduğunu sanmıyorum. Aksine bugün mühendis ve mimarların sık sık mimari semiyotiği üzerine konuşmalarına bakarak mekanla ilgili semiyotik boyuta dair derin bir bilincin zaten var olduğunu söyleyebiliriz. Mimari; teknik, sanat ve aynı zamanda semiyotiktir. Teknik, inşaatın uygulamadaki yönüyle alakalıdır. Sanat binanın estetik açıdan güzel olup olmadığıyla ilgilenir. Semiyotik ise toplumsal hayatta farklı fonksiyonlar için tahsis edilen mekansal alanın anlamsal ve değersel düzeniyle ilgilenir.<sup>6</sup>

Tabii şeyleri semiyotik olgulara dönüştürmenin asli kültürel enstrümanlardan olduğu söylenebilir. Her kültürün kendine has semiyotik düzeni olup bu düzen aracılığıyla söz konusu kültür belirlenir ve yine bu kültür aracılığıyla öteki hakkında yargıda bulunulur: Bu düzenin sınırları içerisinde var olan her şey bu kültüre ait görülür ve uygarlık olarak nitelenirken bu sınırların dışında kalanlar barbarlık olarak tavsif edilir. Uygarlık ya da barbarlık, her medeniyette var olan görece bir niteliktir. Rönesans'ta Amerika'nın işgali sırasında İspanyollarla yerliler arasında yaşanan bu uygarlık çatışmasını Todorov, İspanyollar ve yerliler arasındaki karşıt kültürün hatalı semiyotik okuması temeline dayanan bir kitapta ele alır. <sup>7</sup> Elbette ki çatışmanın [kültürel] boyutu, politik, ekonomik, sosyal, psikolojik vb. çatışmaları ortadan kaldırmaz. Ancak medeniyetler arasındaki iletişim de tıpkı fertler arasındaki iletişim gibi her kültür, toplum ya da bireye has olan özel şifreleri bilmeye dayanır. Bilinç, şifrelerin farklılığı ve karşıtlıkları içinde kayboldukça iletişim de güçleşir; aynı şekilde bilinç şifreler arasındaki benzerlik ve melodiyi yakaladığı müddetçe iletişim de kolaylaşır.

Dikkat edilirse şu ana kadar işaret kavramını kullanmamaya özen gösterdim. Çünkü bu yeni bilim dalıyla karşılaşan okuyucunun önüne anlaşmazlıklar sunmak ve okuyucunun da tabii olgulardan farklı, bir çok alt dalları bulunan -çünkü semiyotik olgu bilinçte kimi zamanlar sınırlı iken bazen de sınırlı değildir- bir şeyden bahsettiğimi düşünmesinden çekinmişim. Bu sebeple çok daha yaygın ve esnek olan fenomen/olgu kavramını kullanmayı tercih ettim. Konunun henüz başında, işaret ile anlam ve işaretin gösterdiği şey ile bu işareti karşılayan özne arasındaki ilişkiye dair problematiği gündeme getirebiliriz.

Söz konusu ilişkileri belirli bazı örnekler doğrultusunda inceleyebiliriz. Örneğin şehir misalini ele alacak olursak görürüz ki semiyotik bir işaret olması vasfıyla şehir ilk etapta mekansal bir gerçektir. Semiyotik değerini, bir çok anlamsal ve değersel oluşturuçular bütününden alır ki bunlardan bir kısmı bizzat şehrin, genel kül-

<sup>6</sup> Umberto Eco, *A componential analysis of the architectural sign/column*, *Semiotica*, c. 5, sayı:1, 1997, s. 97-117; Henri Raymond, *Commuter et transmuter: La semiologie de l'architecture*, *Communications*, sayı:27, 1997, s. 103-112; Hugo Vandevondele, *Towards a semiotic definition of architectural 'type'*, *Signs of Humanity*, IV. Uluslararası IASS kongresinde (Barcelona/Perpignan1989), sunulan bildiri, Genel Editör: Gerard Deledalle, Editörler: Michael Balad ve Janice Deledalle-Rhodes, Mouton de Gruyter, Berlin1992, s. 879-884.

<sup>7</sup> Tzvetan Todorov, *La conquete de l'amerique: La question de l'autre*, Seuil, Paris1982.

türel örgü çerçevesindeki konumuna dair detaylarla ilgilidir: Acaba başşehir midir? Liman? Havası? İklimi? Orada doğan ünlüler? Hangi tarihsel olaylara tanık olmuştur? vs...Acaba bugün Sarejova'ya önceki yıllarda baktığımız gibi bakabiliyor muyuz? Bir şehre yabancısının nasıl baktığı bir yana, yerlisi nasıl bakar? Nasıl ki büyük şehir küçük şehirden ve aynı zamanda köyden farklı ise şehrin merkezi de varoşlarından farklıdır. Bu toplulukların her birinin kendine özgü ekonomik, sosyal, politik, estetik ve semiyotik özellikleri vardır. Semiyotik bir olgu olması vasfıyla şehir, gündelik eylemler aracılığıyla bilinçte tahakkuk eder. Şehirde yaşayan kimse, şehri, içinde semiyotik düzeyin de var olduğu farklı düzeylerde algılar. La Fontaine'in '*Şehir faresiyle tarla faresi*' öyküsünü hatırlarsak, şehirliyle şehirli olmayı ayırt eden ilk karşıtlık ortaya çıkarılır. Her birinin, mekanla ilgili semiyotik bilincini oluşturan kendine has vasıfları vardır. Bu özelliklerden karanlığa mukabil ışık (öyle ki Paris Işık şehri olarak adlandırılmıştır), sükunete karşı hareket, uykuya mukabil sürekli ayakta oluş, sakinliğe karşı hiddet, başarısızlığa mukabil başarı ve ölüme karşı yaşam'ı hatırlayabiliriz. Dünya haritasına bakacak olursak, semiyotik yoğunluğu olan işaretleri temsil eden Tibet, Atina, Roma, Konstantin, Bağdat, Kurtuba, Paris, Londra vb şehirler görülecektir. Her kültürde ve her dönemde, birincil konuma sahip olmuş ancak ardından en küçük bir işaret bırakmadan yıkılıp gitmiş, insanoğlunun bilincinde kıyamete kadar yaşayacak olan şehirler bulunur. Şehrin semiyotik yoğunluğu, kendisinin de ait olduğu örgü doğrultusunda değişir. Eğer ait olduğu karşıt düalizm medenilik-barbarlık/köylülük anlayışına dayanıyorsa, kutsal-beşeri düalizmine dayanan yaklaşımdan farklı olan bir anlamsal boyuta uygun hareket eder. Bu konuda birincil derecede önemi haiz Mekke, Benares, Kioto ve Kudüs gibi şehirler vardır. Baş şehirlere refah ve başarı için '*hac edenler*' olduğu gibi inananların hac etmesi sebebiyle şehir de özel bir kutsallık kazanır. Şehir, bilgi-cehalet örgüsüne dahil olunca, o zaman şehrin konumu da, semiyotik yoğunluğu da farklılaşır.

Şehre, okunması mümkün olan bir metin gibi bakabiliriz. Yaşanan realitede şehir, semiyotik bilincin gerçekleşmesi aracılığıyla okunur. Peki şehre her bakan onu okuyabilir mi? Yahut bu okuma, şu ya da bu okuyucuya göre değişiklik arz eder mi? Şehrin esas sakini ile gezi amaçlı sakininin okuması birbiriyle aynı mıdır? Japon turistin okuması Mısırlı turistin okumasından farklı mıdır? Aynı tecrübeyi yaşamış akranları arasında Tefik el-Hakim ve Hüseyin Fevzi'ye nispetle Paris'i Tahtâvî nasıl okumuştur?

Bu noktada şunu iddia edebilirim ki semiyotik yeterlik, dilsel yeterliğe benzetilmektedir. Ancak ondan daha geniştir. Gerçekte semiyotik, belirli bir dönem ve belirli bir kültür çerçevesi içindeki yaşamın bir ürünü olup toplumun bireylerinin, sadece dilsel düzeyde değil aynı zamanda yaşamsal düzeyde ilişki kurmalarını da mümkün kılar. Roland Barthes Japonya'yı ziyaret ettiğinde oraya, okunması gereken bir metin gibi bakmıştı. Bir metin oluşu vasfıyla Roland Barthes'e göre Japonya, selamlama biçimlerinden kıyafet tercihlerine, ikebanaya, çay içme törenlerine ve şiir, resim, tiyatro, düğün merasimleri vb tüm estetik uygulamalara kadar, bu metindeki anlam yüklü kültürel fenomenlerin bir ürünü mesabesindeydi. Japonya'yı üç defa ziyaret ettiğinin ardından bu metni okuması gerçeğine dayanarak Barthes, '*İşaretler imparatorluğu*' adındaki kitabını kaleme aldı.<sup>8</sup> Şimdi önümüzde söyle bir soru durmaktadır:

<sup>8</sup> Roland Barthes, *Lempire des signes*, a. Skira, Cenova 1972.



Acaba Barthes metin-Japonya'yı okuyabilmiş midir? Acaba Japon ve Fransız kültürünün dışında bir Barthes okuyucusu olarak ben, Barthes'in metin-Japonya'yı okuyuşuna güvenebilir miyim? Kitapta, farklı bir kültürdeki işaretleri okuma adına sergilenen olağanüstü titizliğe rağmen, bu okumanın doğru olup olmadığı sorusu hâlâ ortadadır. Acaba doğru okuma-yanlış okuma diye bir şey olabilir mi? Yoksa Barthes'in okuyuşu, haddi zatında işaretlerin anlam ve değerini anlayamamış öznel bir yorumdan mı ibarettir? Bunu nasıl anlayabiliriz?

Barthes'in Japonya hakkında yazdıklarını, aynı olguları, Japon kültüründen bir şahsın ürünü olan mukabil bir analizle mukayese etmek, belki de Barthes'in ulaştığı sonuçlarla kendi kültürüne dair bir yazarın elde ettiği neticeleri bir arada görmemizi sağlayabilir. Şurası dikkat çekicidir ki Japonya'dan iki araştırmacı Barthes'in sonuçları hakkında eleştirilerde bulunmuşlardır. İlk araştırmacı Hyakudai Sakamoto, '*Japon ruhunu temsil eden semiyotik bir dolayım olarak 'wa' kavramı*' başlıklı bir tebliğ sunmuştur.<sup>9</sup> Yazar söze, Barthes'in eserinin son derece çarpıcı olduğunu söyleyerek başlar. Hatta bu tespitlerin Japonlar için bile oldukça yeni ve ilham verici gözüktüğünü ekler. Bu makalesinde, işaretler imparatorluğunda '*yabancı gözüyle*' değil, '*Japon gözüyle*' daha derinlere doğru bir yolculuk yapmak amacı güttüğünü ifade eder. Bu noktada biz, kültürün dışında durarak onu okumaya çalışan ile kültüre ait olan ve ötekinin okumasını okuyanla karşı karşıyayız. Hyakudai Sakamoto, kendisine göre, tüm Japon kültürünün kaynağı olan ve Barthes'in farkına varamadığı *doğurgan işaret* olan bir işareti dikkatlere sunar. Yazarın da söylediği gibi '*wa*', gerçekte çeşitli yüzler arasında çatışmalardan kaçınmada dolayım olarak kullanılan bir işarettir. Yazar, Japon selamlama şeklini farklı kılanın '*wa*' kavramı olduğunu söyler. Gerçekte bu selamlama, bir familyanın üyeleri arasında çatışmadan kaçınma çabalarındaki fitrî bir tercihten kaynaklanır. Yazarın ifadesine göre kazgillerden bir familya, karşı tarafa uzatılan boynu düşmanlık göstergesi olarak algılar. Ancak boynun karşıdakinden uzaklaştırılarak uzatılması selamlama işarettir. Bunun gibi eğilme de düşmanlık niyeti taşınmadığının bir göstergesidir. Gerçekte eğilme, bir topluluğun iki üyesi arasında bir selamlama dolayımının göstergesidir. Yazar, kendisini istemeye gelenlere karşı bayanın tebessüm etmesi durumunda bunun ret cevabı anlamına geldiğini de sözlerine ekler. Çünkü bu durumda '*wa*'nın tahakkuk etmiş hali olan tebessüm, bu reddi kolaylaştırır yahut çatışmanın önüne geçer. Bu sebeple Japonlar, doğrudan bir bakışmayı nahoş bulurlar. Çünkü bu, direkt sürtüşme anlamına gelir ki bu da bir tür düşmanlıktır. Yazar '*wa*' ile ilgili Japon kültüründen daha birçok örnek getirir. İkinci makale ise Kikuko Tachibana tarafından '*Metin-Japonya'da boş işaretler*' başlığıyla kaleme alınmıştır.<sup>10</sup> Bayan yazar bu makalesinde, her ne kadar bir çok detayda aynı kanaatleri paylaşırsa da Barthes'in, metin-Japonya'da işaretlerin boş olduğuna dair ulaştığı sonuçlara rezervler koyar. Japon kültürünün Zen tesirinde gelişme gösteren şiir, çay içme merasimleri ve ikebana gibi muhtelif alanları üzerinde konuşur ve bu işaretlerin tamamının ne kadar anlam yüklü olduğunu ortaya koyar. Bu çalışmasında yazar,

<sup>9</sup> Hyakudai Sakamoto, *The structure of the wa –concept as a semiotic interface characterizing Japanese ethos*, Signs of Humanity, IV. Uluslararası IASS kongresinde (Barcelona/Perpignan1989), sunulan bildiri, Berlin1992. [Bu ifade Japon dilinde son derece yaygın bir kullanıma sahip olup cümle içerisinde ismin yalın halde kullanıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla hemen her sözlü iletişim, bu ifadeyi bir şekilde kullanmaktadır. Mütercim]

<sup>10</sup> Kikuko Tachibana, *Empty signs in the text of Japan*, Signs of Humanity, IV. Uluslararası IASS kongresinde (Barcelona/Perpignan1989), sunulan bildiri, Berlin1992.

metin-Japonya'da işaretlerin, görünürde sadece kalıplardan ibaret olduğunu ancak hakikatte koparılıp alınamayacak şekilde bağlı olduğu muayyen bir çerçevede anlamlar ilham eden bir tür yazı mesabesinde olması sebebiyle, Barthes'in söylemindeki 'boş' kelimesinin aslında pasif değil aktif bir karakterde olduğu sonucuna ulaşır. Kikuko Tachibana'ya göre bu çerçeve, Japonların, mekansal ve zamansal anlamda küllü bir biraradalık yaşantısına sahip olmalarıdır. Mevsimleri ve mevsimlerin değişimini yaşamadan, tabii olguların Japonya'da hangi kelimelerle ifade edildiğini bilmeden şiiri anlamak mümkün değildir. Çay merasimlerini, bu geleneğin on dördüncü asra kadar uzanan tarihini bilmeden anlamak mümkün değildir. Bu bayan yazarın takip etmiş olduğu yol Zen yoludur. Gerçekte bu, önce anlam hakkındaki ilksel bir bilgi, daha sonra bu anlamdan kurtuluş demek olan son derece girift bir ameliyedir. Çünkü Zen; "... Önce bilinci boşaltmak, ardından bilinçsizliği boşaltmaktır. Budan sonra bir adım ve bir adım daha. Her adımda bir önceki terk edilir ve aşılır...Bazen düşünürüz ancak bazen düşünmeyiz. Tüm bunlardan sonra zihin ay gibi ya da ayın nehrin yüzüne yansıyan görüntüsü gibi arı ve duru olur..." Hasılı söz konusu iki Japon yazar, Barthes'in metin-Japonya tahlilini reddetmemektedirler. Ancak bu kültürü okumasına dair genel anlamda çekinceler koymaktadırlar. İlk çekince, diğer işaretlerin mihverini oluşturan temel işaretler ya da diğer bir ifadeyle kültürün ruhunu tanımanın önemi noktasındadır. Hyakudai Sakamoto'ya göre bu da ancak kültür içerisinde olmakla mümkündür. Barthes'in analizlerini takdir etmekle birlikte ona göre 'wa' işaretinin yokluğu, diğer işaretlerin göstergelerinden temel anlamları ortadan kaldırmıştır. İkinci çekince, işaretlerin fonksiyonel olduğu genel çerçeveyi tanımakla ilgilidir. Bu çerçeve de mekansal ve zamansaldır. İkinci makale yazarı, Barthes'in ulaştığı bir çok sonuca katılıyor olmasına karşın Barthes'in mekansal ve zamansal anlamda metin-Japonya'da yaşamamış olduğunu dile getirmektedir. Oysa semiyotik işaretler anlamlarını, eşit ölçülerde mekansal ve zamansal birikimden elde ederler. Örneğin Japon iklimi şiirde oldukça önemli bir role sahiptir. Her mekansal olgunun belirli bir anlamı vardır. Bir sonbahar rüzgarının özel bir işareti vardır. Aynı şekilde şiddetli bir yağmurun özel bir anlamı vardır. Rüzgarların sert estiği bir yerde bulunan Sieta köprüsünün özel bir anlamı vardır. Sağanak yağmurda bu köprüyü geçenlerin biraz acele etmeleri gerekir. Bu köprü'nün mekansal olduğu kadar zamansal anlamı da vardır ki Barthes bu anlamı yakalayamamıştır. Öte yandan çay törenlerinin kurallaşmaya başlaması on dördüncü asra kadar gider. Yazara göre çay törenleri, yalnızca biçimsel bir gösteriden ibaret ilginç bir şeymiş gibi görünür. Ancak çay törenleri salt bir şekli temsilden ibaret değildir. Aksine birbirini takip eden kuşakların, Çin'e ait çay törenlerinin geliştirilmesi ve bunların güçlü bir şekilde Zen spor ruhuna bağlanması suretiyle terbiye edilmesi anlamındadır. Bu iki araştırmayı tartıştığımız bu noktada bana öyle geliyor ki semiyotik işaretler, teknik açıdan belirli bir kültürde kurallaştırılmakta olup bunların anlamlarına ancak öğrenim yoluyla ulaşılabilir. Ne var ki bu öğrenim teorik değil, hayatın içinde ve pratikte uygulama yoluyla olmalıdır. Acaba bu durum, yabancı olduğu olduğumuz herhangi bir kültürün işaretlerini, bu kültüre ait bireylerle özdeşleşmeksizin okuyamayacağımız anlamına mı gelmektedir? Kültürler arası bir dolayım olacak beşeri bir dil mevcut değil midir? En nihayet hepimiz insanız ve beşikle mezar arasında insan türüne ait aynı temel beşeri tecrübeleri paylaşmaktayız. Acaba kültürel hususiyet, dışardan bakanlar için aşılması imkansız bir yoğunluğu mu temsil etmektedir? Eğer bu ifade doğru ise ve bunun mantıksal sonucuna gidecek olursak işte o zaman insanlar arasında iletişimin imkansız olduğu neticesine varmış ve bir dilden başka bir

dile doğru tercüme yapma ihtimalini reddetmiş oluruz. Çünkü dil, kendisiyle konuşan toplumun tecrübelerini taşımakta olup bu tecrübeler toplumdan topluma farklılık arz etmektedir. Ancak bu soruyu ben, ilerideki paragraflarda tartışmak üzere şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Burada bir parça semiyotik metnin türü ve oluşumu üzerinde durmak istiyorum. Buraya kadar şu iki kavramı birbirinin yerine kullandım: Semiyotik olgu ve semiyotik işaret. İkisi arasındaki farkı göstermek, zannedirim bazı analiz düzeylerinde işimize yarayacaktır. Semiyotik olgu, tabii olgular çerçevesine dahil olmayan olguların tümünü ifade eder. İster maddi, ister manevi olsun kültüre ait olguların tamamının semiyotik olgular olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla "wa" kavramı da semiyotik bir olgudur; sosyal davranış biçimlerinin tümü semiyotik birer olgudur. Oysa Budist rahiplerin giymiş olduğu sarı kıyafetler semiyotik işaretlerdir; Hinduların alınlarını bezedikleri kırmızı nokta ve aynı şekilde millî marşlar semiyotik işaretlerdir. Okuyucu, semiyotik olanla semiyotik olmayan arasındaki bu farklılıklar çerçevesinde semiyotik alemi tanımaya başlamış olmalıdır. Bu noktada söz konusu olguları tasnif edebilir ve bu olgular doğrultusunda elde ettikleri farklı şifrelerine uygun olarak onları tanımlamaya başlayabiliriz. Olgu bazen birden fazla şifre ile gün yüzüne çıkabilir. Bu hususu yeniden şehir misalimize dönerek örneklendirebiliriz. Semiyotik bir olgu olması vasfıyla şehir, sosyal bilinçte, muhtelif şifrelerde kendisini göstermiş olmasına bağlı olarak şekillenir. Bu farklı şifreler, açıklayıcı çizimler, maketler, resimler, fotoğraflı tasvirler, dilsel-mimarî nitelikler, dilsel-şiişsel vasıf ve sokak gürültüleri, insan ve hayvan seslerinin kaydı olabilir. Aynı şekilde –semiyotik bir olgu olduklarını kabul edersek- mevsimlerin de, ilkbaharı karşılama törenleri ve hasat şenlikleri gibi sosyal kutlamalar; güneş ışıklarının 21 Mart ve 21 Ekim tarihlerinde yılda iki kez en kutsal mabede vurması için inşa edilen Ebu Simbel tapınağında olduğu gibi dini ritüeller gibi çok sayıda şifre içerisinde gerçekleştiğini müşahede ederiz. Öte yandan Vivaldi'nin dört mevsim konçertosu şifrelerdir. Aynı şekilde şiişsel şifreler de vardır.

Semiyotik işaret, kendisinden çeşitli şifrelerin türediği ve daha sonra bu işaretin metinleri oluşturmak üzere başka işaretlerle bir düzene girdiği ünitedir. Burada Roland Barthes'in S/Z adlı kitabında edebi metin analizinde değinmiş olduğu şifreler hakkındaki araştırmasını hatırlatmak istiyorum.<sup>11</sup> Bana göre Barthes, Balzac'ın öykülerinden birisini incelediği bu çalışmada, söz konusu edebi metnin üzerine bina edildiği farklı şifreleri tanımlama noktasında önemli neticelere ulaşmıştır. Ne var ki burada, söz konusu analizin, metnin iskeletini ancak belli bir dereceye kadar kurabileceğine işaret etmek zorunluluğu vardır. Çünkü semiyotik analiz, bana göre, semiyotik metinlerin genel çatısına ulaşmak anlamına gelse de insani olguların bütün veçhelerini, özellikle de bunların en mürekkebi olan sanatsal olguyu tam olarak ifade etmez. Semiyotik betimlemenin gerçekte bir iskelet mesabesinde olduğunu düşünüyorum. Bununla bir yüzeyselleştirmeden yahut bir tür vulgarizasyondan bahsediyor da değilim. Aksine onun, bir ölçüye kadar soyut olan temel yapılarla ulaşmaya çalışan bir betimleme olduğunu düşünüyorum. Hatta bazen anlamdan da soyutlanmış olabilmektedir. Bir toplumdan diğerine, ya da bir sosyal sınıftan ötekine değişiklik arz eden giyim tarzlarındaki farklılıkları tanımlamaya çalışırken, gerçekte siyah baş örtüsünün kendine özgü bir anlamı olduğunu söyleyemem. Ancak bunu giymenin,

<sup>11</sup> Barthes, S/Z, Seuil, Paris 1970.

belli bir sosyal sınıfa aidiyeti ifade ettiğini iddia edebilirim. Örtünün, peçenin, cellâbiye ya da sakalın anlamı nedir? Bunlar, sahiplerinin belli sosyal sınıflara mensubiyetlerini ifade eden işaretlerdir. Aynı şekilde sofrâ hazırlama biçimleri, yemek yeme alışkanlıkları da büyük ölçüde kurallaştırılmıştır. Çorbanın, ya da bir bayram kekinin anlamı var mıdır? Bazı yemekleri diğerlerinden önce yememizin anlamı nedir? Dolayısıyla şunu söyleyebilirim ki semiyotik düzenler, aynı zamanda çatısal düzenler olup anlam düzeyinde bir parça kapalılığa sahiptirler.

Bizim için Semiyotik gösterge konusu tüm görünümünde anlaşılır değildir. Örneğin bazı müzisyenler müzikte bir mesaj olduğundan bahsederler. Ancak bu mesaj kesinlikle dilsel değildir. Polonyalı yazar Witold Lutoslawski –çağdaş müzisyenlerin en meşhurlarındandır- bir konuşmada şunları söyler: "Müzik dili eğer bir mesaj taşıyamıyorsa dinleyici onu kabul etmeyecektir. Ancak eğer bir mesaj içeriyorsa dinleyici kesinlikle bu mesajı anlayacaktır." Acaba Lutoslawski'ye göre mesaj gösterge ile aynı şey midir? Modern sanat yolunda oldukça derin etkiler bırakan heykeltıraşlardan M. C. Escher de şunları kaydeder: "Bazen aklıma yontma işiyle uzaktan yakından ilgisi olmayan düşünceler gelir. İçimde kendisine ulaşmak için aşırı derecede istek uyandıracak kadar gözlerimi kamaştıran düşünceler. Bu düşünceleri kelimelerle ifade etmem imkansızdır. Çünkü bunlara edebi saha yardımıyla, hatta heykeltıraşlıkla ulaşamaz. Bunlar ancak görsel yolla anlaşılabilir..."<sup>12</sup> Aynı sanatkarın, "Kısa Bir Otobiyografi" adlı kitabını en sonda bir *otobiyografi* olarak değil de, bir *oto portre* şeklinde takdim etmesi de dikkat çekicidir. O halde problem, (bu işaret) 'göstermektedir', ya da 'bir göstergeye sahiptir' derken ne kast ettiğimizle ilgilidir. İşaretin basit tanımı; "Zihinde manevi bir şeyin canlanmasına sebep olan maddi bir şeydir." şeklindedir. Genel olarak bu tarife katılıyorum ancak bu *manevi şeyin* tabiatını da tartışmak isterim. Tabiatı nedir? Acaba bu şey bir fikir midir? Kavram mıdır? Mesaj mıdır? Bilinç midir? Duyumsama mıdır? Bilinç gösterge midir? Göstergenin temel tanımı, dilsel göstergeyle ilgilidir. Gösterge hakkında ancak düz dil aracılığıyla konuşabiliriz. Yani semiyotik işaret –ait olduğu şifre ne olursa olsun- ancak dilsel işaretlere çevrilerek anlaşılabilir. Ne var ki bu gerçek müzik, dans, resim ve giyim tarzları gibi semiyotik düzenleri gösterge çerçevesinin dışına çıkaracaktır. Müzik notalarını düz dildeki harflere tercüme etmek isteyen bir kimse, tabiatı icabı dilsel göstergeye sahip olmayan müzik şifresinin özelliklerini aslâ karşılayamayacaktır. Ancak aynı zamanda her müzik kendisini kültürel, estetik ve özellikle de yaratıcı çevrelere bağlayan hususiyetlerle temayüz eder ve bu meziyetler, ancak söz konusu müzik türleriyle uzun süre meşgul olmakla tanınabilir. Bu sayede bu müzikleri dinlediğimiz zaman kendilerini tanıyabiliriz. Örneğin bir şarkı formu taksimlerden daha farklıdır.\* Bu durum, Hint müziğinin, Çin, Arap, Afrika, klasik Batı müziği ve cazdan farklı oluşuna benzemez. Benveniste'in, herhangi bir göstergeye sahip olmayan semiyotik düzenlerle *gösteren* düzenler arasında ayrımı giden teorisine ben de katılıyorum. Ona göre düz dil, bir göstergeye sahip olan tek semiyotik düzendir. Diğer düzenler göstergesel değerlerini. ancak düz dildeki işaretlere çevrilmek suretiyle kazanırlar. O halde '*dans, müzik, resim ya da fotografik betimleme göstermemektedir; müziksel semiyotik işaretlerin ya da insan bedenine ait hareketlerin, gösterge değeri kazanabilmeleri için mutlaka düz dile çevrilmesi gerekir; bu işaretleri düz dil aracılığıyla tasnife tabi tutabiliriz, ancak bu durum, söz konusu işaretlere bir*

<sup>12</sup> M. C. Escher, *LEuvre graphique: Introduction et commentaires du graveur*, Benedikt Taschen, Köln 1992.

\* [Yazar burada kendi müzik kültürüne özgü bir örnek vermektedir. Ancak biz meseleyi anlaşılır kılmak için tercümede tasarrufta bulunduk ve bu karşılığın uygun olduğunu düşündük. Mütercim. ]

*gösterge değeri verdiğimiz anlamına gelmez.* ' derken acaba neyi kast ediyoruz? Şu kadar var ki bu işaretleri anlayamamamız, en azından şimdilik, bizi bu işaretlerin herhangi bir anlama sahip olduklarını red etmeye de götürmemelidir. Adı geçen büyük sanatkarların duygularına, bizim için henüz açık olmayan irhasatlar nazarıyla bakmamız; bilginin gelişimine paralel olarak insan zihninin bu işaretlerin şifrelerini çözeceğini, anlamlarını belirleyeceğini ve bugün elimizde olmayan mesajlarını (ileride) net bir şekilde algılayacağına dair inancımızı korumak yerinde bir davranış olacaktır.

Bu aşamada üzerinde düşünülmesini istediğim öneri, semiyotik araştırmanın, sembolik türler adını verdiğimiz incelemenin yerini almış olduğudur. Bildiğim diller içerisinde sembol kavramının, insan hayatını biçimlendiren ve düzenleyen bu farklı türleri ifade etme konusunda, bana göre, elverişsiz kılan göstergesel şubeleri vardır. Ben, Escher'in sembolik heykellerini ya da Bethoven'in sembolik senfonilerini ortaya koyamam ancak benim nazarımda bunlar, bir takım kurallar ve düzenler bütününe boyun eğen semiyotik olgulardır. Semiyotik araştırma da kendi alanında farklı beşeri aktivite tarzlarını cem eder. Fakat ben kesinlikle, kültürel hayatın tüm görünümünü semiyotik olgular şeklinde görelim demiyorum. Ne var ki bu bakış –tabi ki kendi kanaatime ve şahsi tecrübelerimin beni ulaştırdığı seviyeye göre- farklı işaret sistemleriyle bu işaretlerin, bir sahadan başka bir sahaya intikalini sağlayan yolların her birine ait hususiyetleri anlamaya yardımcı olur. Burada, beşeri mekanların semiyotik bir düzenle tanzim edilmesi ve bu tanzimin -ister dilsel ister görsel açıdan olsun- ne şekilde farklı sanatsal ürünlere dönüştüğü noktasında bundan önce sunmuş olduğum bir analize yeniden dönüyorum. Semiyotik tanzim açısından Necip Mahfuz'un *Sülâsiyyât*'ında mekanın analizi konusuna başka bir yerde temas etmişim.<sup>13</sup> Burada ise belirli bir semiyotik işareti (kitap) ele alarak konuyu örneklendirmeye çalışacağım.

Semiyotik bir işaret olması vasfıyla kitaba yaklaştığımızda, her şeyden önce, somut bir şey olarak kitabın, medeniyet ile barbarlığın arasını ayıran bir uygarlık ürünü olduğunu görürüz. Bütün uygarlıklarda, kütüphaneleri yakma ithamı, bu *'barbar'* eylemi gerçekleştirmiş olan vahşilerin barbarlığının bir işareti sayılmıştır. Kitap, semavi dinleri ifade eden bir işarettir. Her ne kadar Kuran, ancak Osman döneminde yazıya geçirilmiş, *'ümmî'* bir peygambere inmiş ve ilk başta *'kitap'* olarak mevcut olmamış ise de bizzat kendisi kendisini "Kitap" olarak isimlendirir. Doğrusu ilk zamanlar ezber ve okuma yoluyla muhafaza edilen sözlü metin hakkındaki bu isimlendirme, bir parça teemmül ve *'tefsir'*i gerekli kılar. Kimbilir Kuran hakkındaki bu isimlendirme, belki de önceki semavi kitaplardan, Tevrat ve İncil, tevarüs etmiştir. Kuran metnindeki Kitap işaretini ele aldığımızda, müfessirlerin bu lafzı hem Kuran hem de Tevrat için kullanmış olduklarını görürüz. Hatta onlara göre bu isim mutlak olarak kullanıldığında yalnızca Tevrat'a işaret eder. Sözlükte *'kitap'* mutlak olarak Tevrat anlamındadır. Zeccâc da; *'nebeze ferîku'l-lezîne ûtu'l-Kitâb'* ayetini de bu şekilde tefsir etmiştir: "Allah'ın Kitabı, hem Kuran hem de Tevrat olabilir. Çünkü Hz. Peygamber'i (sav) kabul etmeyenler, Tevrat'ı bir kenara atmışlardı." Bu durum, müslüman tefsircilerin, semavi kitapların tümünü –Tevrat, İncil ve Kuran- aynı seviyede gördüklerinin ispatıdır. Kuran'ın, Levh-i Mahfuz'da yazılı olması hasebiyle kitap olarak isimlendirildiğini söyleyebiliriz. İki kapak arasında yazılı olan Kuran'ın kitap olarak değil de Mushaf şeklinde isimlendirilmesi de son derece dikkat çekici bir durumdur. Burada Peygamber (sav)'e indiril-

<sup>13</sup> Sîzâ Kasım, *Binâu'r-Rivâye: Dirâse fî Sülâsiyyeti Necip Mahfuz*, el-Hey'etu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1984.

len –bizatihi 'ana'- asıl metin ile insanlar arasında mevcut olan yazılı somut metin arasında bir ayırım söz konusudur. Kitap -herhangi bir ayırım yapılmaksızın- farklı dini kültürlerde diğer tüm metinlerin kendisinden doğduğu ve asıl konumunu koruyan bir ana metin hüviyetindedir. Ama gayr-ı dini kültürlerle geçtiğimizde bu kültürlerden her birinin kendi 'Tevrat'ını ya da 'Kuran'ını buluruz. Örneğin *Kapital* komünistlerin, *Kızıl kitap* da Maocuların kitabını temsil ederken Adam Smith'e göre milletlerin serveti *Kapitalizm* kitabıdır. Çünkü herhangi bir kültür ya da gruba özgü düşüncelerin tümü, bu ana metinlerden doğmaktadır. Ernst Robert Curtius, Yunan kültüründen başlayarak Roma, Arap ve orta çağ kültürlerinden Alman romantizmine kadar dünya kültürlerindeki kitap sembolünü incelemiştir.<sup>14</sup> Bu incelemesinde ortaya çıkan şudur ki, Yunan ve Roma edebiyatında kitap, Hıristiyanlık sonrası-matbaanın icadı öncesi Avrupasındaki şekliyle tezahür etmemiştir. Kuşkusuz bu gelişme, söz konusu kültürün bizatihi kendi içinde münzel dini metnin merkeziliği ile alakalıdır. Şurası da var ki münzel Kitap hakkındaki bu bakışa, alemin de bir kitap olduğu yönündeki inanç da eşlik etmiştir. Yani Tanrı iki kitap yaratmıştır: İnsanın da içinde olduğu kainat ve bir de Kutsal Kitap. İnsanoğlunun bu iki kitap aracılığıyla Allah'ı tanınması ve Allah'ın gücü ve hikmetini idrak etmesi mümkündür. Doğrusu kitap hakkındaki bu bakış tarzı son derece iyimserdir. Bu iyimser yapının en ileri boyutuna ise İlahi Komedyanın sonundaki; "Dante ebedi nurun derinliklerinde, kainatta dağınık olarak duran tüm sayfaların tek bir cilt içerisinde sevgi ile birbirine eklendiğini görür..."<sup>15</sup> cümlesinde rastlarız. Bu bakış açısına göre tabiatdaki çeşitlilik ve ihtilafın tek bir külli yapı içerisinde toplanması ve uzlaştırılması mümkün olup insan bunları tanıma seviyesine eriştiğinde kendi pratiği içerisinde de bunların benzerini ortaya koyabilir. Ancak zamanla bu iyimserlik ortadan kaybolmuştur. Çünkü modern bilimin doğuşu ve özellikle Kopernik, Kepler ve Galileo ile birlikte insanoğlunun 'tabiat kitabı'na bakışı da değişikliğe uğramıştır. Bu bilginler ilmin, insanoğlunun söylediği şekliyle, kitapları okuyamayacağını aksine tefekkür, tartışma ve deney yoluyla yapılacak tabiat araştırmalarının bu kitapların sırrını çözebileceğini iddia etmeye başlamışlardır. Ne var ki Romantikler tabiat kitabının görünür işaretlerinin ardında, tılsımlarını çözdüğümüz takdirde bizi irfana ulaştırabilecek büyülü bir dille kaplı gizli göstergelerin olduğunu iddia etmeye devam etmişlerdir. Kitap göstergesinin felsefe (Hegel gibi), şiir (Malermenin kitap teorisi gibi) daha başka sahalardaki evrimini incelemek de mümkündür. Buralarda kutsal-kutsal olmayan, açık-bilmecemsi, anlaşılır-kapalı, dinamik-statik ve konuşan-susan vb bazı özel düalist görünüm gibi kitap alametinden neşet etmiş gösterge salkımlarına rastlayacağız. Bunlar, semiyotik göstergelerin kendisinden türemiş olduğu unsurlardır. Semiyotik bir işaret olarak edebi metinlerde kitap konusu da işlenebilir. Şiir kitapları, metinde kendisine, diğer kitapları zikretmek suretiyle işaret eder. Bu durumda sonu gelmez bir yansıma etkinliğinde asf kitaplar, bir ayna görevi üstlenmiş olan şiir kitabında yansıyıp dururlar.<sup>16</sup>

Semiyotik bir işaret olması vasfıyla kitap, Batı plastik sanatında da kendisini gösterir. 'Hikmet kitapları ve mizah kitapları' adlı makalesinde Jan Bialostocki, on üçün-

<sup>14</sup> Söz konusu eser için bkz. Ernst Robert Curtius, *The Book as symbol in European literature and the middle ages*, Routledge and Kegan Paul, London 1979, s. 302-347.

<sup>15</sup> Dante, *Paradiso*, s. XXXIII, 85-88.

<sup>16</sup> Bu olguyu Randâ Sabrî bir makale ile incelemiştir. Bkz. Randâ Sabrî, *Les lectures des heros de romans*, Poetique, sayı: 94, Nisan 1993, s. 185-204.

cü asırdan on dokuzuncu asra kadar Batı ikonolojisinde kitap sembolünün geçirmiş olduğu aşamaları incelemiştir. İddiasına göre kitap aslında kapalı bir işarettir. Çünkü zaman zaman bir biriyle çelişen ve çatışan unsurları da ihtiva edebilmektedir. Kimi zaman hayra teşvik ederken bazen de dipsiz kuyulara yuvarlayabilmektedir. Kitap kimi zamanlar, bazı mezar taşlarında ebedi hayatın sembolü olarak ortaya çıkar. Müteveffa, bir kitaba sarılmış, gözleri gökyüzüne dikilmiş vaziyette temsil edilir. Bazen de kitap bunun tam tersine işaret eder. Örneğin hayatın faniliği ve beşerî bilginin faydasızlığına işaret eden 'Ölü tabiat' levhalarında da kitap kendisini gösterir. Ancak burada kitap parçalanmış ve sayfaları dağılmış vaziyettedir.<sup>17</sup> Semiyotik işaret, ait olduğu genel düzene uygun olarak değişime uğradığından son derece esnek bir yapıya sahiptir.<sup>18</sup>

### ÇOK ŞİFRELİLİK. ŞİFRENİN GÖSTERGESİ HANGİ TABİATA SAHIPTİR?

Önceki paragraflarda, herhangi bir tanımlamada bulunmadan, sık sık şifre<sup>19</sup> ya da kod kavramlarını kullandım. Kanaatime göre bu kavram semiyotik düşüncenin ana damarını oluşturmaktadır. Altmışlı yıllardan bu yana semiyotik üzerine yazılan eserlerde. Özellikle de Roland Barthes'in kitaplarında bu kavram yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Son derece önemli olmasına karşın, hakkındaki yaygın tasavvurların kesin bir tanıma kavuşturulamaması sebebiyle semiyotik analizde şifre kavramı ciddi bir sıkıntı doğurmaktadır. En basit şekilde söylemek gerekirse şifre, bir diğerinin yerine konulabilecek iki unsur arasındaki göstergesel bir yer değiştirme ilişkisidir. En ibtidai şifre türü ise, uzun ve kısa çınıltıların alfabe harfleri yerini tuttuğu eski telgraf şifreleri ile [mors alfabesi] körler için icad edilmiş olan braille alfabesidir. Bu tür şifrelerde mesajın, içerikte herhangi bir değişiklik olmaksızın, bir şifreden diğerine dönüştürülmesi mümkündür. Pekala yazmanın da, mesajda herhangi bir değişiklik yapılmaksızın sözlü kelamın yazılı kelama dönüştüğü bir şifreden ibaret olduğu da söylenebilir. Çünkü yazmak da sesler zincirinin herhangi bir satır üzerinde görülebilir yazı karakterlerine çevrilmesinden ibarettir. Bu şifre türünde iki öge arasındaki denklik a=b mükemmelliğinde gerçekleşir. Şifre ya da kod kelimesinin bir başka anlamı daha vardır. Şifre, belirli konumlarda uyulması zorunlu olan hareket tarzlarını belirleyen kaideler ve kurallar bütünüdür. Örneğin sosyal davranış kalıpları, orta çağda şovalyelerin kullanmış olduğu şifrelerle hırsızlar arasındaki 'onur/asalet' şifresi de bu tür bir şifreydi. Söz konusu şifreler, aynı zamanda çok kesin bir şekilde belirlenirler. Mesela özel davranış biçimleri hakkında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken müstakil sözlükler vardır.

<sup>17</sup> Kitabın semiyotik bir işaret olarak Batı ikonolojisinde ortaya çıkışı hakkında detaylı bir araştırmaya müracaat edilebilir. Bkz. Jan Bialostocki, *Books of wisdom and books of vanity, 'The message of images: Studies in the history of art'* adlı kitabın içinde, Viyana 1988, s. 302-347.

<sup>18</sup> Burada kitabın modern plastik sanatlarla ilgisine dair önemli bir araştırmaya işaret etmek faydalı olacaktır. Bkz. Rainer Crone-Joseph Leo Koerner, Paul Klee: *Legends of the sign*, Columbia University Press, New York 1991. Aynı şekilde Yugoslavcadan iki cilt halinde Arapçaya çevrilen ve tarih boyunca dünya kültürlerinde kitap sembolizmini inceleyen bir başka doyurucu ve bilimsel esere de işaret etmek yerinde olur. Bkz. Alexander Steptechvitch, *Târîhu'l-Kıtab*, Terc. Muhammed M. el-Arnaûtî, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, Kuveyt 1993.

<sup>19</sup> Şifre/kod tartışmaları konusunda okuyucuya bu konunun tartışıldığı beşinci bölümü tavsiye ediyoruz. Umberto Eco, "Code", In *Semiotics And Philosophy of Language*, Macmillan, Londra, 1984, s. 164-189.

Geçen iki tanımdan anlaşılın şudur ki şifrenin, kesin çizgilerle sınırlarının çizilmiş olması gerekir. Öyle ki, söz konusu şifrenin her bir unsuru sözlükler ve rehber kitaplara müracaat edildiğinde bulunabilmelidir. Ne var ki bu noktada anlam problemi ile yüz yüze geliriz. Önceki örneklerde olduğu gibi acaba bir şifreden diğerine intikali mümkün kılacak şekilde her şifrenin muayyen bir anlamı var mıdır?

İşte bu noktada ben, göstergesel anlamda (dilsel göstergeyi kast ediyorum) şifreler arasında bir temyizde bulunuyorum. Şifreleri sıfırdan başlayıp sonsuza gider tarzda art arda koymamızı ve sınıflandırmamızı mümkün kılacak şekilde katı şifrelerle esnek şifreler, [anlamca] zengin olanlarla fakir olanlar arasında bir fark görüyorum. Bu seviyelerin, ancak şifrelerin düz dile tercümesi yoluyla bilinebileceğini söyleyebiliriz. Örneğin telgraf, öğelerinin düz dilin öğelerine eşit olduğu katı bir şifredir. Düz dil, esnek bir şifre olup işaretlerini tanımak, çoğu zaman onu kuşatan şartları bilmekle mümkündür. Aynı şekilde düz dilin işaretleri çok anlamlılığa da sahiptir. Halbuki sosyal ve sanatsal işaretler geniş şifrelerdir. Yani kültürel ve sosyal içerikli genel anlamlar iletirler. Ne var ki müzik ve soyut sanat şifreleri boş şifrelerdir. Şifrelere dair daha önce dile getirilmemiş, ilk defa ortaya konmuş bir öneri olarak sunmuş olduğum bu taksim, pek çok ayrıntıya ve tartışmaya ihtiyaç duymaktadır. Bana öyle geliyor ki şifre kavramı, göstergesel olan ve olmayan pek çok düzenle metin analizinde iş birliği yapmaktadır. Sözlü ve yazılı şifreleri mukayese ettiğimizde, her iki şifre türünde de işaretleri düzenleyen kaideler açısından birbirine benzemeyen semiyotik düzenlerle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Şayet alıcı mesajı, sözlü bir kelam aracılığıyla alıyorsa, farklı şifrelere sahip olmaları nedeniyle yazılı kelimadaki algılamada meydana gelenlerden daha farklı ihtilaflarla yüz yüze gelecektir. Bana göre şifre, metnin yaratılışına yön veren genel düzene daha yakındır. Genel niteliği açısından şifre kültürel ve sosyal düzeye aittir. Çünkü birey şifreyi öğrenir, yaratmaz. Şifrenin anlamı belirlemedeki rolü, sosyo-kültürel hayatı düzenlemedeki rolü kadar güçlü değildir. Yani şifre, belirli bir kültür ve uygarlığa ait metnin üretilmesinde egemen olan kaide ve şartların ta kendisidir.<sup>20</sup> Şu farkla ki, renklerin ve müziğin duysal şifreler yahut bizzat manalara dönüştürülmesi çabalarında olduğu gibi, konuyla ilgili sahalardaki tüm çalışmalara rağmen esnek şifrelerin katı şifrelere yahut dar anlamlı şifrelerin geniş anlamlılara dönüştürülmesi son derece güçtür.

Bu bölümün sonunda şunu iddia edebilirim ki, semiyotik kaideler, her kültürün kendileri aracılığıyla yine söz konusu kültürü gösteren işaret enstrümanlarını düzenlemiş olduğu yoldur. Bu sebeple semiyotik işaretin, esas olarak reformist ve buyurgan olduğuna dikkat çekmek gerekir. Kuşkusuz birey, semiyotik işaretler üretme imkanından yoksundur. Ancak bu işaretlere, muhtelif söylem kalıplarıyla kendine has anlamlar yüklemeye de kadirdir. Söylem türleri çok zengin olup kültürel açıdan sınırları çizilmiş şifreler doğrultusunda tasnif edilirler. Bilimsel söylemde işaretin, göstermiş olduğu şeyle ilişkili oluşu temel kriterdir. Oysa müzik söyleminde işaret belirli bir anlama sahip değildir. Aksine musikinin estetik yanıyla ilgilenen mütefekkirlerce 'teessürat' adı verilen bir anlama sahiptir.<sup>21</sup> Estetik alimlerinden Ernest Gombrich, 1979 yılında yayımlanan *The sense of order* isimli kitabında, 'mana' ve 'teessü-

<sup>20</sup> Bu konuda bkz. Claude Levi-Strauss, *Les structures elementaires de la parente*, PUF, Paris, 1947.

<sup>21</sup> Meksikalı Acha'nın kullandığı bu kavram çok hoşuma gider. Bkz. Juan Acha, *Stico y sus efectos el consumo art*, Trillas, Mexico, 1988. Aynı kavramı kullanan başkaları da vardı. Bkz. Ernst H. Gombrich, "Towards an analysis of effects" in the Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Arts, Phaidon, Londra, 1984.



rat' kelimelerini, birbirlerine çok yakın anlamlarda kullanır. Gombrich bu güçlüğün farkında olarak der ki; 'örneğin kırmızı renk sıcaktır ya da mavi soğuktur demek gibi, bir sanat eseri karşısında düz dil aracılığıyla ifade edilen her türlü görsel tepki de, hakikat değil, istiare ve mecaz türü bir tepkidir.' Gombrich şunları da ilave eder: "Bundan daha ötesine gidebilir miyiz? Bu istiareleri, psikolojik ve objektif istilahlara içerisinde gerekçelendirebilir miyiz? Diğer bir ifadeyle bazı renklerin diğerlerine göre daha sıcak olduğu ya da bazı seslerin diğerlerine göre daha kalın olduğu şeklindeki duyularımızı açıklayabilir miyiz? Bir araştırmacının söylediğine göre bunu cevabına ancak insan beyninin mükemmel bir haritasını çizdiğimiz vakit ulaşabileceğiz. Çünkü öncelikle farklı duyu kanallarımızın birbirine nasıl bağlandığını ve görme, işitme, dokunma ve koklama duyularımızı ilgilendiren tepkilerin bir tek yerde nasıl toplanabildiğini bilmemiz gerekir. Ancak bundan sonra görsel teessüratın algısal ve fizyolojik izahını yapabiliriz. Ne var ki bugün söz konusu imkanlara henüz ulaşamadığından, bu teessüratın izahlarını, algıladığımız biçimleri ve renklerle ilgili tepkilerimizi anlamak için görme duyusu hakkındaki bilgilerimiz çerçevesinde araştırmaktan başka bir yol bulunmamaktadır."<sup>22</sup>

Semiyotik düzeyde metinlerin kültürel, sosyal ve medeniyete ait gerçeklikler olduğunu; bir kısmının sınırları çizilmiş, kurallaştırılmış anlamlar taşıırken diğer bir kısmının genel ve zengin anlamlar taşıdığını, bazı kısımların da semiyotik düzenlerle düz dil arasındaki ilişkiler çerçevesinde bir anlama sahip olduğunu göz önünde bulundurursak, acaba şifrelerini çözme gayretiyle herhangi bir metne yönelen okuyucu, anlama nasıl bir bağ kurmaktadır? Okuyucu ile metin arasındaki etkileşim nasıl meydana gelmektedir? Okuyucu metnin anlamını nasıl elde etmektedir? Metnin herhangi bir anlam taşıyıp taşımadığını nasıl bilebilmektedir? Metne nasıl yaklaşmaktadır? Bu buluşmayı çevreleyen sosyal ve bireysel ritüeller nelerdir? Semiyotik düzeyde örne ya da şifrenin kurallarına boyun eğen okuyucu, göstergesel ya da semantik düzeyde çok daha büyük bir özgürlükten istifade eder. Şimdi gelecek bölümde gündeme getirdiğimiz suallerin bazı dayanaklarını ele almak istiyorum.

## SEMANTİK DÜZEY: ANLAMA AŞAMASI

### OKUYUCU-METİN İLİŞKİSİ

Bilginin bütün alanlarında, okuyucu ile metin arasındaki ilişkiyi belirleyen bazı tasavvurlar mevcuttur. Bu ilişkiye hükmeden enstrümanları tespit etmek hiç de kolay değildir. Okuyucu ile metin arasındaki etkileşime hükmeden ilişki türleri son derece kompleks olup insanlar arası ilişkilere benzer. Okuyucuyu metne bağlayan ilişkiye güç ilişkileri açısından yaklaştığımızda, okuyucu ile metin arasında bir egemenlik, bir tabiiyet ya da bir denklik ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu üç düzey farklı yollar ve muhtelif biçimlerde tahakkuk eder. Acaba metin mi okuyucuyu izler, yoksa metnin peşi sıra giden aslında okuyucu mudur?

Pop müziğince lebaleb doldurulan modern yaşantımızdan bir örnek verirsek; altmışlarda benzeri görülmedik bir şöhret yakalayan ve Doğusuyla Batısıyla dünyanın her yanından gençlerin ilgi odağı olan İngiliz The Beatles (böcekler) grubuna baktığımızda, Beatles'ın şarkılarında kendi kuşaklarının ifadesini bulan gençler tarafından öznel bir indirgemeciliğe şahit oluruz. Bazılarına göre onlar, içlerindeki tasaların ve düşüncelerin ifadesini bulmaktaydılar. Gençler onları nasıl dinliyordu? Acaba dinleyici bu şarkılarda sözleri icra edenin, yani şarkıcının ifadesini, duygularını ve hissiya-

<sup>22</sup> Gombrich, age, s. 120.

tını mı görmekteydi? Yoksa kendi içinde yaşadığı fırtınaların ifadesini mi bulmaktaydı? Örneğin 'Bir avcı olmak istiyorum' şarkısını dinlediğinde bunu, 'John Elton bir avcı olmak istiyor' şeklinde mi anlıyordu? Yoksa dinleyicinin bizzat kendisi mi avcı olmak istiyordu? Yani yaşadığı hayatın basma kalıp davranışlarından kaçmayı ve özgür bir hayat için denizlere açılmayı mı hayal ediyordu? Hiç kuşkusuz gençlerin Beatles'da kendilerini buluyor olması farklı düzeylerde gerçekleşmekteydi. Bazıları sadece şarkının sözlerini benimserken bazıları hem söz hem de musikiden etkilenmekteydiler. Pek tabii ki buna, uzun saçlı görünümüleri gibi topluluğun genel semiyotik çerçevesi de ekleniyordu. Öyle ki Arap dünyasında saçlarını uzatan gençlere biz 'böcekler' adını verirdik. Aslında burada yaşanan indirgeme, Beatles topluluğunu oluşturan realist gençlerin kendilerinde değil, kapsamlı semiyotik yapı üzerine gerçekleşmekteydi. Beatles yetmişlerin sonunda dağıldı ve üyeleri gençlik çağlarından sonra bireysel olarak çalışmaya başladılar. Ancak hâlâ parlak mazide yaşamaya ve gençken icra ettiklerine benzer tarzda müzik yapmaya devam ettiler. 1990 yılında hem Paul McCartney hem de John Lennon'un ayrı ayrı müzik yapımları çıktı. Ne var ki gençlerin bu sefer tepkisi tam ters şekilde cereyan etti. Gençler, bu yaşta insanların, gençlerin dertlerini, yabancılaşmalarını ve yalnızlıklarını paylaşmalarını hoş karşılamadılar. Bazı gençler, dövünen, ağlayan, inleyen ve şikayet eden bu yaşlı milyonerle aynı duyguları paylaşmasının mümkün olmadığını söyledi. Çünkü alıcı ile metin arasındaki etkileşimde birbiriyle çelişen iki pozisyonu artık söz konusu olan. Kuşkusuz durum, müziksever gençler ile müzisyenler arasındaki etkileşim olgusunun bir araştırma konusu yapılabilecek kadar komplekstir. Her kuşağın kendi ilahları ve ilaheleri vardır. Beatles grubundan ayrılan gençler bugün Madonna vb yükselen yeni yüzlere yönelmektedir. Bu şekilde bazı putlar kırılırken başka bazı putlar ikame edilmektedir. Arap dünyasında aynı olguya, şarkıları, bu dünyanın çocuklarının en çok ilgi odağı olan Abdulhalim Hafız'a gösterilen ilgide de şahit olduk. Şüphe yok ki Abdulhalim Hafız'ı dinleyenler, kendilerini, acılarını ve dertlerini bu şarkılarda bulmaktaydılar. Cenazesinde toplanan muhteşem kalabalık, Abdulhalim'e gösterilen bu ilginin ve yakınlığın bir göstergesiydi. Her ne kadar bugün bazı sanatçılar, Abdulhalim'in mevkiine benzer konumlarda ise de bu katılım ve aynileşme bir alan incelemesiyle analizi mümkün olan bazı enstrümanlara uygun olarak artmakta ya da azalmaktadır. Ancak buradaki önemli nokta, söz konusu aynileşmenin, okuyucu metni benimseyip onu kendi içindeki ihtilâçların ifadesi olarak gördüğü zaman gerçekleşen okuma ameliyesidir. Bazen bu özdeşleşmeye, konuşanın kimliğine bürünme de eşlik eder. Ancak konuşucu mutlaka somut metnin üreticisi olmayabilir. Bu durum, sanat metinlerinde çok belirgin biçimde görünür.

Okuyucuyu metne bağlayan ilişki biçimlerini tanıyabilme adına bazı okuma türlerini inceleyebiliriz. İki arasındaki ilişki biçimini belirlemek için yüz yüze bakan şu iki hakikati bilmemiz gerekir: Bu ilişkiyi belirleyen en önemli verilerden biri, bizzat okuyucunun kendi bilincidir. Bu bilinç, tarihi süreçte bir çok değişikliğe uğramıştır. Aslına bakılırsa bu metinlerle okuyucu arasındaki etkileşimi anlayabilmek için bizzat bu bilinci tanımak zorundayız. Acaba öznenin henüz tam olarak biçimlenmediği ve hususiyetlerinin yeterince belirginleşmediği durumlarda okuyucu metni kendisine tabi hale getirebilir mi? Kuşkusuz bireyin ve bireyseliğinin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde indirgemeci okuma söz konusu değildi. Aynı şekilde bireyin toplumdaki ayrı görülemediği topluluklarda da bu okuma beklenemezdi. Jean Pierre Vernant, bugün anladığımız manada bir ferdiyetçiliğin, Grek kültüründe mevcut olmadığını

söylemektedir.<sup>23</sup> Grekli bir yazarın, St. Augustin'in yazdığı türden bir otobiyografi kaleme alması düşünülemezdi. Çünkü bu iç öznellik, ancak bu yolculuğu yapmış olan insanda meydana gelebilirdi. Bu da Grek kültürüne mensup bir bireyin gündeminde değildi. Çünkü bu durum ancak İsa'nın zuhuruyla gündeme gelmişti. O halde şunu söyleyebiliriz: Okuyucuyu metne bağlayan ilişki biçimi, öz bilinç ve bu bilincin muhatap olduğu metni algılaması aracılığıyla belirlenir. Bir tarafta algılayan özne, diğer tarafta algılanan metin. Aralarında etkileşim, yukarıdaki iki hakikatle okuyucunun '*bilinci*'ni şekillendiren okuma ameliyesine dair muasır kültürde yaygın olan genel tasavvurlar doğrultusunda gerçekleşir. Okuyucunun metinden, yazarın kast etmediği bir '*herhangi bir anlam*'ın çıkarılması –metin mümkün görse de bazen bu, yazarın kişisel görüşlerine aykırı olabilir, hatta tamamen okuyucunun bir indirgemesinden ibaret de olabilir- şeklinde bugün savunmuş olduğumuz iddia, ne daha önceleri gündeme getirilmiş idi, ne de modern psikoloji kavramlarının ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasından önce tasavvuru mümkündü. En fazla metnin, bizatihi söyleyicisi tarafından '*herhangi bir anlam*' yüklenerek oluşturulan bir ürün olduğu ve okuyucunun tek görevinin de bu anlamı metinden çıkarmak olduğu tasavvur edilebiliyordu. Bu açıdan onun rolü pasif bir roldü ve metnin üreticisinin kastı içerisinde yer almayan herhangi bir anlamı metne yükleyebilmesi mümkün değildi. Elbette ki bu, yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmak anlamına gelmiyordu. Okuyucu bazen yazarın kastını yanlış da anlayabiliyor ve hatalı bir okumaya ulaşabiliyordu. Ancak bu tür bir okumada, okuyucunun elde etmek için çaba sarf ettiği yalnızca bir tane sahîh okuma söz konusuydu. Ne var ki bir metnin birden fazla sahîh okumaya sahip olabileceği iddiası, nesnel bakış açısına karşı geliştirilen öznel bakış açısının mevcudiyeti ya da bir metnin birden çok anlamı mütehammil oluşu konusu gündeme getirilmeden önce söz konusu bile değildi. (Doğa bilimlerinin bu konulara dahil edilmemesi gerektiğine özen göstermeliyiz. Çünkü doğa bilimlerinde kelime ve kavramların sınırları ve tanımları, belirli bir anlamın dışına taşmayı engelleyecek ve hem yazarın hem de okuyucunun herhangi bir kelime ya da kavramı tespit edilen manası dışında kullanabilme özgürlüğünü dizginleyecek şekilde kesin olarak belirlenmiştir. Ancak bu konu şu anda bizi ilgilendirmemektedir. ) Okuma, metne önceden yüklenmiş olan anlamı arama çabasıydı. Her ne kadar bir metin herhangi bir konuşmacının ürünü olsa da bu, metnin o kişinin malı olduğu anlamına gelmez. Tam tersine okuyucunun bir malı ya da parçası olsun diye metnin özümsemesi, künhüne vakıf olunması ve hazmedilmesi söz konusu olabilir. Mesela bu düşünceyi doğrulayan görüşlerden bir tanesi de çağdaş Fransız yazar Marguerite Yourcenar'dır. Kim bilir belki de ortaçağ kültürünü hazmettiğinden, ona göre belirli bir şeyi söylemiş olmak önemli değildir, mühim olan o şeyin söylenmiş olmasıdır. Çünkü sahiplenme duygusu, buna metinler de dahildir, bireyselciğin ortaya çıkışı ve etkin hale gelişiyle birlikte tezahür eden bir gelişmedir. Bu durum, *metin merkezlik* ya da Hristiyanlıktaki *otorite* nazariyesiyle İslam'da ki *isnat* anlayışı ile de çatışmaz. Eğer isnat zinciri, okuyucunun iman, tasdik ve teslimi gerektiren konularda ravilere itibar etmesini ve güvenmesini sağlamak için söz konusu ravilerin nakil ve güvenilirlik ölçütlerinden emin olma adına yapılmışsa, o zaman ravileri zikreden kimsenin bunları ilk defa bulmuş olma ya da herkesten önce elde etmiş olma gibi bir iddiaya hakkı da olmayacaktır.

<sup>23</sup> Jean-Pierre Vernant, *De La Psychologie historique a anthropologie de la Greece, Questions dans les sciences humaines*, (Home et sujet:La subjectivite en Paris, Harmattan, 1992, s. 15-47'den naklen. ).

Üzerine oturduğu zimni varsayımların açıklanmadığı ya da ardında yatan hareket noktalarını belirtmediğimiz bazı düşünceler mevcuttur. Bu karşıt ikili düşüncelerden bir tanesi de İslam düşünce geleneğinde iki okuma geleneğini birbirinden ayıran; nakil-akıl ya da rivayet-dirayet ikilisidir. İlk ıstılahâ göre okuyucu, içerisine dökülen sıvının rengini alan bir bardak gibi, metnin içini doldurduğu boş bir kaba benzer. Esas itibarıyla rivayet, akli işletmeksizin sadece metnin tekrar edilmesidir. Bu, ilk okuma biçiminin pasif, ikincisininse aktif bir okuma olduğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle ilki metni giyinmek anlamındayken ikincisi eleştirel ve diyalojik bir okuma anlamındadır. Hristiyanlığın orta çağ dönemlerinde de okuma, hiç bir etkileşim ya da tepki olmaksızın metin içerisinde erime/metin tarafından emilme anlamına gelmekteydi. Ancak müslüman okurların okuma üsluplarına baktığımızda bu durumun bir ölçüye kadar farklılaştığına şahit oluruz: Kendilerini Kuran'a vermiş olan müfessirler, Kuran üzerinde araştırmalar, incelemeler yapmış ve asırlar boyu onunla etkileşimde bulunarak yaşamışlardır. Aynı durum Kitab-ı Mukaddes'in okuma usullerinin üzerine bina edildiği esasları kuran Hristiyan okurlar yani kilise babaları için de geçerliydi. Dinsel metinlerin asırlarca tefekküründen doğan ürünleri, kuşkusuz bize okuyucu-metin ilişkisine dair bazı ilişkileri göstermektedir. Kim bilir müslüman okurlarla Hristiyan okurlar arasında yapılacak bir mukayese, belki de bir ölçüye kadar okuma enstrümanını aydınlatılabilir. Ayrıca bu alimlerin çabalarının yalnızca kendi çevreleri ile sınırlı kalmadığını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü dinsel metnin okunuşu, bütün bir toplumun metin okumanın "*aydınlığında*" yaşadığı coğrafyalarda son derece yaygındı. Ne var ki bu toplumlar aynı zamanda kendi okumalarının "*sahih*"liğini dayatanların da "*gölge*"sinde yaşamaktaydılar. Ruhi, ameli ve ilmi hayatları için ilk ve son yetkinlik kaynağı olan dinsel metinler karşısında bahsettiğimiz bu ilk okurların kendilerini nasıl tasavvur ettiklerini iyi anlamak zorundayız.

Öncelikle bu okurların okumaya bakışlarını çevreleyen genel bağlamların neler olduğunu bilmek zorundayız. Dinsel metinlerin okunuşu, iman çerçevesi doğrultusunda okuyucuyu kendine özgü bir şekilde yönlendirir. Çünkü okuyucu, etrafının bir sürü çekincelerle çevrili olmasını sağlayan bir kutsallık halesi içindeki bir metinle etkileşimde bulunmasını zorunlu kılan bu imana tam anlamıyla boyun eğmiştir. Kalbi imanla dolu olan bir mümin, metne daha yönelmeden önce bu metnin, kulları arayıp bulsun diye içine Allah tarafından yerleştirilmiş bir hakikate sahip olduğuna inanır. Bu okuma şeklinde, okuduğu metinde okuyucu, anlamı, hakikati, hidayeti ve aynı şekilde kendini arayacaktır. Şu kadar var ki bu okuma pasif bir okuma olmayıp tam tersine gayret gerektiren etkin bir okumadır ve bu okuma türüne dair, etkileri günümüze kadar ulaşan bazı ön şartlar vardır. Modern hermenötik, bu Kutsal Kitap tefsir geleneğinden doğmuştur.

## İSLAM ULEMASINA GÖRE OKUMA DÜZEYLERİ

Okuma türleri hakkında yazılmış en önemli eserlerden birisi, Zerkeşî'nin, "*el-Burhan fi Ulûmi'l-Kuran*" adlı eseridir. Sahip olduğu son derece verimli tefekkür örnekleri sebebiyle bu eser üzerinde biraz durmak istiyorum. Muhammed b. Bahadır b. Abdillah Bedruddin ez-Zerkeşî eş-Şâfîî (H. 753-798) Mısırlıdır. Zühdü ve dünya zevklerine ilgisizliği ile şöhret bulduğuna göre öyle görünüyor ki Zerkeşî mütevazı, hassas, azla yetinmeyi seven kanaatkar bir insandır. Aişe Abdurrahman'ın belirttiğine göre Zerkeşî'nin kendi döneminde çok yaygın olmayan bu eseri, Süyûtî'nin *İtkân*'ı yazarken en temel kaynak olarak *Burhan*'dan istifade ettiğini söylemesiyle şöhreti

yakalamıştır. Ne var ki asıl kaynaktansa yine fer'i olan *İtikan* çok daha meşhur olmuştur. İki eser arasında ciddi farklılıklar mevcut olup *Burhan*'ın, Süyûtî'nin gözüyle tekrar okunması incelenmeye değer bir konudur. Her şeyden önce dikkatleri çeken bir husus, Süyûtî'nin tasavvufa duyduğu açık ilgidir. Belki de bunun sebebi aynı ruhi yapıya Zerkeşî'nin de sahip olmasıdır. Bu işin bir yanısıdır. Öte taraftan Zerkeşî'nin kitabı, ele aldığı bir çok meselede, mutedil bir akılcı yönleme de baş vurmaktadır. İki kitap arasında bir mukayesede bulunmanın dayanılmaz çekiciliğine rağmen, burada yalnızca, Kuran'ı ya da Kuran okumaya yardımcı olan muhtelif ilimleri okumak isteyen bir müslümanın bilmesi gerekenler konusunda Zerkeşî'nin neler düşündüğünü zikretmekle yetineceğim.

Zerkeşî'nin bu konuda söylediklerinin aslında bir Kuran tefsiri teorisi anlamına geldiğine kuşku yoktur. Nitekim bu durum *İbnu's-Salâh Mukaddime*'sinde ifade edilmektedir. Yani Zerkeşî bu kitabında –genellikle didaktik bir üslupta- Kuran ilimleri adı altında değerlendirilebilecek tüm konuları serd etmeye çalışır. Zerkeşî için bu toplama işinin, "*Allah'ın Kitabına bir giriş, müfessire onu daha iyi anlama noktasında bir yardımcı olması.*"<sup>24</sup> açısından elbette bir faydası söz konusudur. Eğer tefsirin, Kuran metnini derinlemesine okumak anlamına geldiğini kabul edersek; gerçekten Zerkeşî, tüm Kuran okuma düzeylerini ele almış; kıraat, tecvit, tilavet, tertil, tefsir ve tevil düzeyleri arasında ayırma gitmiştir. Bu düzeylerden ilki kıraat ilminin konusudur. Zerkeşî bunu "*Kıraat vecihlerini bilmek ve kurranın okudukları bu vecihlerin beyanı*" başlığında yirmi üçüncü fasılda ele almaktadır. Bu ilim konusunda Zerkeşî'nin ana kaynağı Ebu Amr ed-Dânî'nin "*et-Teysîr*"idir.

Zerkeşî kıraati şöyle tanımlamaktadır:

"Şunu bil ki Kuran ile kıraatler birbirinden farklı hakikatlerdir. Kuran, beyan ve i'caz vasıflarıyla birlikte Hz. Muhammed'e indirilmiş olan vahiydir. Oysa kıraat; tahfif, teskil gibi yazılış ya da telaffuz itibarıyla söz konusu vahyin lafızlarında gerçekleşen farklılıklar anlamındadır."<sup>25</sup>

Kıraat ilmi, metnin okunuşunu disipline etmekte olup ancak bu konuda mütehasıs olan ilim adamlarının üstesinden gelebileceği çok hassas bir ilimdir. Gel gelelim tecvit, metni sesli olarak okuyan kari'lerin seslerinin hangi biçimlerde çıkarılması gerektiğini gösteren bir ilim dalıdır. Zerkeşî'ye göre tilavet ve tertil, -bizi işin 'okuma' tarafı ilgilendirmektedir- hangi seviyede olurlarsa olsunlar tüm müslümanları ilgilendirir. Zerkeşî, okuyucuyu, okumak üzere olduğu metni almaya ehil kılan ruhi bir konuma yerleştiren bir girişle bu fasıla başlar. Kuran'ın insana Allah tarafından verilen en büyük nimet ve en büyük mucize olduğunu, Hz. Peygamber'in de nebiler ve resuller zincirinin son halkası olduğunu ve Alemlerin Rabb'i olan Allah'ın kelamı olduğundan Kuran'ın, tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli olan bir hüccet olduğunu söyler. Bu girişte bir inanç esası olarak Kuran'a inanmanın yanı sıra onun muciz bir kelam oluşuna da inanmak gerektiğini ifade eder. Sanki mümin, okumaya başlamadan önce Allah'a teslim olduğunu, O'na ve Resulüne iman ettiğini bir kez daha ikrar etmektedir. Okumanın ikinci adımı ise Kuran'ın, ameller noktasında bir kılavuz ve yardımcı olduğuna inanılmasıdır: "*Kuran okumaya niyetlenen kimse bilsin ki Allah ona büyük bir nimet vermiştir. O halde amellerinde Kuran'a ters düşmemeli, onun hüccetine uygun amellere yönelmelidir. Çünkü Kuran bazı şeylerin yapılmasını istediği gibi, bazılarından da uzak*

<sup>24</sup> Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kuran*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru't-Türâs el-Arabî, Kahire, c.1, s. 9.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. 1, s. 318.

*durulmasını istemiştir. Onda, Allah'ın yolundan sapma iradesi gösterdiklerinde Allah'ın da kendilerini saptırıldığı, onları yerle bir ettiği, işledikleri ameller konusunda Kuran'ın aleyhlerine hüccet teşkil ettiği ve buna bağlı olarak ibret alacak insanlar için ibretlik durumlara düşen kavimlerin haberleri vardır. Bunların durumunu nazara al ki onların sonuna paylaşmayasın. Allah'ın Kitabının gösterdiği yolda olması ve göğsünün bu kitaba mushaf olması sebebiyle sahip olduğu yüce mevkiin değerini bilen insan, bayağı işlere yönelmez, akıllara durgunluk verecek salih ameller ortaya koyar..."*<sup>26</sup>

Unutmayalım ki bu fasılda Zerkeşî, "Kuran tilavetinin adabı ve keyfiyeti"ne, yani tilavetin her safhasında uyulması gereken genel davranış biçimlerine dair umumi prensipler serd etmektedir. Kuran tilavetinin yüce mevkiine saygının bir göstergesi olarak misvak kullanmak ve ağzı temizlemekten tutun da müstehap olduğu üzere güzel kokular sürünmeye ve insanlar arasında seçilecek kadar güzel kıyafetler giyilmesine kadar bir dizi bedeni hazırlık da yapılmalıdır. İşte bu ruhi ve bedeni hazırlıktan sonra müslümanın okumaya nasıl başlayacağına dair prensipleri de açıklar: "İstiaze ve besmele." Bunun da ardından Zerkeşî Mushaf'tan mı yoksa ezbere mi okumak daha faziletlidir, sorusunun cevabını verir ve bu konuda üç görüş olduğunu ifade eder:<sup>27</sup>

İlk görüş Mushaf'tan okumanın daha faziletli olduğudur. Çünkü Mushafa bakmak da bir ibadettir ve bu sayede hem bakma hem de okuma sevabı işlenmektedir. Mushaf'tan okumanın ezbere okumaktan daha faziletli olduğuna dair Zerkeşî'nin sunduğu deliller, okumaya dair mütevatir geleneklerdir. Bu konuda ashâbın ve Kadî Hüseyin, Gazalî ve Şafii gibi imamların Mushaf'ı yüzünden okuduklarına dair haberleri ve ardından yüzüne okumanın faziletini anlatan hadisleri nakl eder. Bu okumanın ezbere okumaya kıyasla çok daha faziletli olduğunu vurgular. Çünkü ses ve şekilleri ya da göz uzvu ile dil uzvunu bir araya getiren şey sessiz okuma değil sesli okumadır. Öyle görünüyor ki bu okuma şekli –cehri okuma-, hem İslam toplumunda hem de orta çağ Avrupa'sında aynı derecede yaygın idi. Sesli okumadan sessiz okumaya geçiş, kuşkusuz okuyucu ile metin arasındaki ilişkide büyük bir evrim olsa gerektir.

İkinci görüş ise ezbere okumanın daha faziletli olduğunu savunur. Zerkeşî bu görüşe destek sadedinde Ebu Muhammed İzzu'd-Din b. Abdisselam'ın *Emâli*'sinde zikr ettiği bir görüşe yer vermektedir.<sup>28</sup>

"Göz ve dil uzuvlarını aynı anda kullanmayı gerektirdiği için Kuran'ı yüzüne okumanın daha faziletli olduğu söylenmiştir ki bu doğru değildir. Çünkü 'Ayetlerini düşünsünler diye...'"<sup>29</sup> İlahi kelamında da olduğu gibi okumaktan maksat tedebbürdür. Oysa yüzüne okumada genellikle bu maksat elde edilememektedir. Dolayısıyla bu görüş tercihe şayan değildir. "

Kuran okumadaki hedefin, okurun Kuran'ı tedebbür etmesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Tedebbür ise işlerin arkasını ve akıbetini düşünmek anlamındadır. Müellif daha sonra gerek bir şeyin hakikati ve cüzleri, gerek öncesi ve sebepleri, gerek sonrası ve neticeleri üzerinde tefekkür etsin, her tür tedebbürü açıklamaya koyulur.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 449.

<sup>27</sup> Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 461-463. "Kuran'ı Mushaf'tan mı yoksa ezbere mi okumak daha faziletlidir." meselesi.

<sup>28</sup> İmam Ebu Muhammed İzzuddin Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şâfiî, *şeyhulislam*, V. 660.

<sup>29</sup> 37Sâd29.

Dolayısıyla okumaktan maksat Kuran'ın manaları üzerinde tedebbür etmek olup iki okumanın bu iki türü arasındaki üstünlük, tedebbüre ulaşmada hangisinin daha üstün olduğu ve hangisinin bunu gerçekleştirmede okuyucuya yardımcı olduğuna bağlıdır.

Zerkeşî okumaktan maksadın metni tedebbür etmek olduğunu ve okuyucunun bu iki türden hangisinin bu hedefe götürmeye yardımcı olacağı ilkesine bağlı olarak tercih hakkı bulunduğunu vurgular. Tedebbür gayesinin son derece net bir şekilde ifadesi üçüncü görüşte yer almaktadır ki Nevevî bunu Ezkar'ında zikreder:

"Eğer okuyucu ezbere okuduğunda tedebbürü daha fazla oluyor, Kuran üzerinde zihnini ve kalbini Mushaf'tan okuduğu zamankine kıyasla daha fazla toplayabiliyorsa o zaman ezbere okumak elbette daha faziletlidir. Ancak her iki durumda da aynı şeyler oluyorsa o vakit yüzünden okumak daha faziletli olur. Selefin asıl kast etmek istediği de budur."<sup>30</sup>

Her ne kadar Zerkeşî tüm bu alıntılarının sonunda kendi kanaatini net bir şekilde açıklamıyorsa da ilk görüşü destekleyen bir çok hadis zikrettiğini de müşahede etmekteyiz. Aynı görüşle ilgili olarak raşit halifeler ve kendisinin de mezhep imamı olan Şâfiî gibi imamlardan oluşan selefi salihinin örnekliliğine de dayanır. Tüm bunlara bakıldığında, göz ve dil ile gerçekleştirilen okumanın ezbere icra edilenden daha faziletli olduğu ve (selefin) okuma geleneklerine uymanın da bunu ilzam ettiğine dair ilk görüşe meylettiği söylenebilir.

Dolayısıyla -daha önce de söylediğimiz gibi- okuma, göz ve dil uzuvlarıyla icra edilen okumadır. Bununla birlikte başka bir konu münasebetiyle Zerkeşî, cehri/sesli okuma ile sırrı/sessiz okumayı tercihe bırakmaktadır. Alimlerden bazıları sesli, bazıları ise sessiz okumayı müstehap görmekteyler. Çünkü sessiz okuyan kimse bazen bundan usanır ve sesli okumakla kendisini dinlendirir. Aynı şey diğeri için de geçerlidir. "Bununla birlikte gece okuyuşu çoğunlukla sesli, gündüz okuyuşları ise sessiz olmalıdır." diyen Zerkeşî Muaz b. Cebel'den şu rivayeti nakl eder: "Kuran'ı aşîkar okuyan, sadakayı aşîkar verene benzer. Sessiz okuyan da sadakayı gizli verene benzer."

Zerkeşî o bilinen inceliğiyle şunları söyler:

"Evet her kim insanların namaz kıldığı bir ortamda Kuran okuyorsa etrafı rahatsız etmemek için sessiz okumalıdır. Çünkü bir gün Hz. Peygamber namaz kılmakta olan ashabının yanına çıktı ve "Ey insanlar herkes Allah'ına yalvarmaktadır. O halde birbirinizin yanında sesli okumayın!" buyurmuştu.

İşte tüm bu ruhi, psikolojik ve bedeni hazırlıklar ve en uygun okuma seçiminin sonra okuyucu okumaya başlar. Tilavet, önce tertil ile başlar. Bu, metnin her kelimesini ve harfini üzerine basa basa okumak ve anlamak anlamında bir tilavettir. Tertil bir anlamda kategorileştirme, yani her hecede durarak okumadır. Zerkeşî tertili şu sözleriyle tanımlar:

"Kuran okuyan her müslüman tertil ile okuyabilir. Tertilin en mükemmeli, Kuran'ın lafızlarını üzerine basarak okumak, harflerini tam anlamıyla çıkarmak ve bir sonrakini okuyana kadar her birinin üzerinde tedebbür etmeye imkan verecek kadar beklemek, her nefes alışverişte iyice durmak ve hiç bir harfi diğerine tutturmamaktır. Çünkü bunlardan herhangi birini eksik yapması halinde Kuran'ın güzelliklerinden bir

<sup>30</sup> Hilyetu'l-Ebrâr ve Şiâru'l-Ahîbâr fî Tellîsi'd-Deavât ve'l-Ezkâr adlı kitaptır. Ezkâr'u'n-Nevevî adıyla meşhurdur.

kısmı gider ki münasip olanı, insanın bu güzellikleri yok etmesi değil çoğaltmasıdır.  
"31

Okuma; tedebbüre yani Kuran'ın i'cazını, yani hususiyetlerini -ya da Zerkeşî'nin ifadesiyle güzelliklerini- anlamaya imkan tanıyacak kadar detaylı ve hassas olmalıdır. Tertilde okuyucu, metnin gayesini açığa çıkararak ya da Zerkeşî'nin ifadesiyle menzillerine uygun olarak okumalıdır. Yani eğer tehdit içeren bir ayet okuyorsa tehdit ifadelerine, tazim ayetleri okuyorsa tazim ifadelerine uygun olarak okumalıdır. Anlamaların vurgulanmadığı ya da sırf araçsal bir yolla gerçekleştirdiği bir okuma okuma değildir. Tertil, harflerin mahreçleri ve her harfin üzerine basa basa okunması anlamında bir fonetik yöne sahip olduğu gibi, metnin okunuşunun da "temsîl" yönü olmalı; okuyucu tehdit ve tazim ifadelerinde olduğu gibi metindeki duyguları yansıtmalıdır.

Böylelikle okuma, fonetik-sesli düzeyden -ki bu cehri okumanın desteklediği okuma biçimidir- icra/eda düzeyine yükselmekte, ardından okuyucu anlamsal düzeye yönelmektedir. Bu düzeyde okuyucu "kalp"ten okumaktadır. "Kalbinin, okumakta olduğu lafızların ne anlama geldiği hususunda düşünmesi gerekir." Burada okumanın üç uzvu; göz, dil ve kalbi içerdiğini görmekteyiz. Bu düşünce okuyucunun, "her ayetin anlamını bilmesine ve bu anlamları hazmetmeksizin diğer bir ayete geçmemesine sebep olacaktır." Burada dikkate değer bir durum, Zerkeşî'nin, okumanın bu türünde "anlama"nın ne olduğunu tanımlamış olmasıdır. Anlam, Allah'ın rahmetine ermek ve azaptan kurtulmak için ayetin, ruhi ve ahlaki riyazetlere dair içermiş olduğu şeylerin künhüne varılmasıdır. Bu okuma birinci derecede ahlaki bir okumadır. Bu ruhi-ahlaki riyazet hem okuyucu hem de ailesini kaplamalı, daha sonra yakın akraba çerçevesinden fakir-fukaraya kadar uzanmalıdır. Kuran okurken bir kimseye kötülük yaptığını hatırlayan mümin, yaptığı her türlü haksızlığı düzeltmeye niyet etmelidir. Eğer fiilen bu okumanın gereklerini de yerine getirmişse işte o zaman tertil mükemmel olarak gerçekleşmiş olur.

Tüm bu düzeylerde Zerkeşî zımnen, okuyucunun herhangi bir zorluk ya da problemle karşılaşmayacağını ve metnin, okuyucunun anlamasına (ancak Zerkeşî anlama yerine tedebbür der) açık olacağını varsaymaktadır. İyi de okuyucu "bilmediği" bir ayetle karşılaştığında acaba ne yapacaktır? "Bu durumda söz konusu ayetin anlamını bilen birisini bulup da sormak için ayeti ezberlemelidir ki bunu öğrenebilsin ve gereği ile amel edebilsin." Belki de Zerkeşî'ye şunu sormalıyız: "Okuyucu bunu kime soracaktır?" Doğrusu burada Zerkeşî, okuyucunun müracaat edeceği herhangi bir otorite belirtmemekte ve kime dilerse ona sorma hakkına sahip olduğunu ifade etmektedir. Peki ayetin anlamı üzerinde ihtilaf varsa durum ne olacaktır? Burada da yine seçim okuyucuya bırakılmıştır. "Hiç olmazsa ihtilaf edenlerden birine uyabilir." Doğrusu Zerkeşî'nin tercihlerini yönlendiren de onun bu ılımlı tavrıdır. Bununla birlikte seçim hususunda Zerkeşî'nin dayanmış olduğu diğer bir kriter daha vardır ki o da "emin olma" kriteridir. "Eğer okuyucu bu konuda doğru olduğuna en çok emin olduğu şeye inanmak isterse o zaman kendisi bilir, dini konusunda daha faziletli ve daha dikkatli olan davranış da budur."<sup>32</sup>

Zerkeşî'ye göre orta yolu takip etmek, ruhi, psikolojik ve ahlaki hayatın temelidir. Öyle ki korku ve ümit dahi mutedil olmalıdır:

"Eğer okuyucu Allah'ın müminlere va'd ettiği bir cezayı okuyorsa o zaman kalbine yönelsin; kalbi ümitle doluyorsa onu korku ile uyarsın korku tarafı ağır basıyor-

<sup>31</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 450.

<sup>32</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 451.



sa o zaman ümit ile onu sükunete erdirsin. Ta ki korku ve ümit konusunda mutedil olsun. Bu da imanın en mükemmel halidir. ”<sup>33</sup>

Tüm bunlara rağmen bir okuyucunun yaklaşmaması gereken *müteşabih* alanlar vardır. Müfessirlerin tasnifine göre bu ayetler, yalnızca Allah tarafından manası bilinen ayetler olup Zerkeşî'nin ifadesiyle okuyucunun aslâ bu anlamları bulmaya çaba göstermeye hakkı yoktur. Bu konuda Zerkeşî iki ayetten delil getirir: “*Kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf kafa karıştırmak ve keyfi anlamlar yüklemek için Kuran'ın müteşabihlerine sarırlırlar...oysa onların tevîlini Allah'tan başka kimse bilmez.*”<sup>34</sup> Müteşabih ayetler konusu, müfessirlerin en çok zorlandıkları girift konulardan biridir. Hemen her tefsir ekolünün bu konuda kendisine özgü bir görüşü vardır. Zerkeşî bu meseleyi bir başka konu münasebetiyle ele almaktadır. Müteşabih ayetleri inceleyen özel bir ilim vardır ki Zerkeşî bunu “*Müteşabihler ilmi*” başlığında beşinci fasılda anlatmaktadır. Elbette burası söz konusu faslı anlatmanın yeri değildir. Ancak kısaca söylemek gerekirse müteşabihler konusunda çeşitli okuyucu sınıfları söz konusudur. Müslüman ve mümin bir okuyucu –yani uzman olmayan sade bir okuyucu- imanını bozabilecek, zihnine şüphe tohumları serpebilecek bu konulara girmeye çalışmamalıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Zerkeşî *Burhan*'ın bir çok yerinde tasavvuf meyil göstermekte ve sufilere müdafaa etmektedir. Oysa sufi tefsirler ulemanın bir çoğunun şiddetli saldırılarına hedef olmuştur. Ancak bizzat sufilere kendileri yaptıkları tefsirleri “*işârât/işaretler/işârî tefsirler*” şeklinde isimlendirmekle söz konusu saldırılardan korunmayı ummuşlardı. Bununla birlikte bir parça ihtiyatlı davransa da aslında Zerkeşî de bu konumu paylaşmakta ve sufi tefsirlerini “*tilavet*” olarak adlandırmaktadır. Örneğin sufiler ve Şia arasında oldukça yaygın olan “*Kuran'da hiç bir ayet yoktur ki şu dört manaya sahip olmasın: Zahir, batın, hadd ve matla'.*” şeklindeki düşünceye *Burhan*'da da rastlarız. Bu sözü ilk defa Ali b. Ebi Talib'in söylediği iddia edilir. Gazali bu sözü, “*Kuran'ın zahirinden başka bir de batını vardır*” şeklindeki görüşüne delil olarak zikreder. Hatta daha da ileri gider ve bu sözü “*belki de Ali'ye dayanan mevkuf bir haber niteliğindedir.*” demesine rağmen bir Peygamber hadisi haline dönüştürür.<sup>35</sup> Bu düşüncenin farklı ekollerden müfessirlerce nasıl anlaşıldığını incelemek faydalı olabilir şüphesiz. Ancak bu düşüncenin kitapta zikredilmiş olması, Zerkeşî'nin Sünni tasavvuf adı verilen söz konusu düşünceye meyletmiş olduğunu gösteriyor olmasıdır. Ancak bu noktada bizi ilgilendiren, Zerkeşî'nin, okuyucunun önemli derecede bir inisiyatife sahip olduğunu ve tilavetin bir tür nefis mücahedesini olduğunu düşünüyor olmasıdır. Sufi tefsirlerine dair şunları söylemektedir:

“Sufilerce yapılan Kuran tefsirlerinin bir tefsir olmadığı, tilavet esnasında sufinin hissettiği bazı anlamlar ve duygulardan ibaret olduğu kimilerince iddia edilmektedir. Örneğin ‘Siz ey imana ermiş olanlar, kafirlerden size yakın olanlarla savaşın. ’<sup>36</sup> ayetiyle ilgili sufi tefsir böyledir. Buna göre ayetteki düşmandan maksat nefistir. Çünkü sufilere ve insanın kendisine en yakın olan düşman nefistir.

<sup>33</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 452.

<sup>34</sup> 3 Ali İmrân 7.

<sup>35</sup> Ebu Hamid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Tahk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire 1964, s. 73. (Muhammed Abid el-Câbirî, *Bunyetü'l-Aklî'l-Arabî*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 275'ten naklen. ).

<sup>36</sup> 9 Tevbe 123

İbnu's-Salah Fetvalar kitabında der ki: İmam Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, Abdurrahman es-Sülemî'nin<sup>37</sup> Hakâiku't-Tefsir adlı bir eser yazdığını, bu eserin bir tefsir olduğunu iddia etmesi halinde kafir olacağını söylemiştir.

Zerkeşî dedi ki: Benim kanaatim de odur ki; Sufiyeden böylesine güvenilir alimlerin içerisinde bu tür şeyler söyleyenlerin, bunu bir tefsir olarak zikretmedikleri ve Kuran'daki bu sözleri şerh etme cihetine gitmedikleri düşünülür. Çünkü böyle yapmış olsalardı Batınîlerin yoluna uymuş olurlardı. Onlardan gelen tefsirler, Kuran'da var olan bir şeyi benzeri ile anlatmak kabilindedir. Çünkü bir şeyin benzeri yine bir başka benzer ile anlatılabilir. Nitekim yukarıdaki ayet için yapılan 'nefis' yorumu da böyledir. Bu tefsirle sanki, 'Nefse ve bize yakın olan düşmana karşı savaşmakla emrolunduk.' denilmek istenmiştir. Ancak şu insanlara bir bakın ki, sahip oldukları kapalılık ve karmaşıklık sebebiyle bu tür yorumlara karşı hiç de müsamahakar davranmamışlardır.<sup>38</sup>

Sufi tefsirlerin karakterine dair bu ikaz, tefsir ve tevilin tanımıyla ilgili fasılda, "Eşyanın ifade edildiği tabirlerin anlamları" yan başlığındaki bölümde geçmektedir. Biraz önceki takdimden de açıkça anlaşılacağı gibi Zerkeşî, Batınî tefsire karşı ihtiyatlı davranmakta ve zahirî olanını yeğlemektedir. Yani mecazî ya da batınî manaya değil, harfi anlama itimat etmektedir. Bununla birlikte Zerkeşî duyduğu tüm endişelere rağmen okuma esnasında bazı çıkarımlara ulaşılmasını da normal görür. Onun bu kabulünü ispatlayan şey de tilavet faslında uzun uzadıya anlattıklarıdır. Ona göre tilavet esnasında müslüman okuyucu psikolojik, ruhi ve tasavvufi riyazetin geniş ufuklarına dalabilir. Zerkeşî, adını zikretmese de, bazı sufilerin dilinden sufilerin tilavet derecelerini nakleder. Sufilere göre Kuran tilaveti noktasında insanlar üç makamda değerlendirilir:<sup>39</sup>

Birinci makam, kelimullah ve onun manaları aracılığıyla Allah'a ulaşan arif müminlerin makamıdır. Burada tilavet, kelamın sahibine ulaşmak manasındadır. Bu makamla ilgili olarak Zerkeşî, Şia imamlarından Cafer b. Muhammed as-Sadık'ın sözünü nakleder: "Allah mahlukatına kelamıyla tecelli etmiştir ama insanlar onu görmezler." Arifler, kendisini ve nefsi tanımak için Kuran üzerinde tedebbür eden sade müslümanlara kıyasla çok daha üst bir mertebede bulunan okuyuculardır. Çünkü arifler, kendi hitabında Allah'ı ararlar. Kendilerine ya da okuduklarına bakmazlar...Onların algıları yalnızca kelamın sahibinedir. Tek düşünceleri Allah'tır. Kelamın sahibine yönelmişlerdir. Tek düşünceleri Allah'tır. Kelamın sahibini müşahede etme çabasında kendilerini kaybetmişlerdir.

İkinci makam mukarrebun vasfını haiz olanların umumunu içerir. Onlar Allah u Teala sanki kendilerine hitap ediyor, lütufları aracılığıyla sanki onlara kendisini açmış gibi kalplerleriyle müşahede ederler. Onların hali, kulak vermek ve anlamaktan ibarettir.

Üçüncü makam içlerinde en yüksek olanıdır. Onlar Rablerinin sırrına erdiklerini gören sağdakilerin makamıdır.

<sup>37</sup> Ebu Abdurrahman Muhammed b. El-Huseyn b. Muhammed es-Sülemî'dir. *Tabakâtu's-Süfiyye*'si ve daha bir çok eseri mevcuttur. V. 412.

<sup>38</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. II, s. 170-171.

<sup>39</sup> Zerkeşî'den alıntılanan bu metinde, okumada tilavetten mükâşefeye giden yola dair içerdiği önemli bilgiler sebebiyle kısaca bu üç makamı zikrettik. Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 452-453.

Peki arifun, mukarrebun ve sağdakiler acaba kimlerdir? "Bunlardan her biri, Allah'ın bir hikmeti olarak kendilerine paylaştırılan anlama gücü ile anlarlar. "

Zerkeşî'nin sufi okumalarına dair bu girişi, Cabiri'nin irfani akımların İslam dünyasında yayılmasının neticeleri hakkındaki düşünceleri ile uyum arz etmektedir. "Bu akımların yayılması, Kuran düzeyinde zahir-batın karşıtlığı oluşturmaktan daha da öteye giderek 'zahir ilimleri'yle 'batın ilimleri'nin kesin hatlarla birbirinden ayrılmasına sebep olmuştur. " İslam tarihinde ilk eser verenlerden birisi olan Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi der ki: "İlim, zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki kısım, zahiri ve batını amellere delalet eden ve teşvikte bulunan şeriat ilminin kendisidir. Zahiri ameller, uzuvların amelleridir ki bu alana ibadetler ve hükümler girer. Kalbî amellerle ilgili olan kısım ise batını ameller olarak adlandırılır ve makamlar ve haller bu alana girer...Söz konusu zahiri ve batını amellerin her birinin bir ilmi, bir fıkhı, bir anlaşılma şekli, bir hakikati ve vecdi vardır...Batın ilmi dediğimizde, batın uzvu olan kalpte gerçekleşen batını amellerin ilmini kast ederiz. Ancak zahir ilmi dediğimizde, zahiri uzuvlarına yani bedeninin görünen organlarına ait olan zahir ameller ilmine işaret ederiz..."<sup>40</sup>

Bu ayırma binaen, tilavetin, biri zahir ilmine mensup olan müslümanlar tarafından, diğeri de batın ilmine müntesip sufiler tarafından olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyleyebiliriz.

Ancak bizim asıl vurgulamak istediğimiz şey, Zerkeşî'nin metodunun mutedil bir metot olduğu ve biraz da meyilli olarak (ki Suyûtî onun bu yönünü *İtkan*'da zikretmez) sufi makamlarından bahsetmesine karşın, *Burhan*'da sufi tefsirlere dayanmaması, aksine bir çok ayetin tefsirinde bir Mutezili olan Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ına müracaat etmesidir. Daha önce de söylediğimiz gibi Zerkeşî tefsir ile tilavet arasında fark görmektedir. Tefsir diğere göre çok daha üstün bir mertebededir. Zerkeşî bu konuyu kitabın bir çok yerinde anlatır. Oysa tilavet okuyucu-metin, okuyucu-Allah arasındaki şahsi ilişkileri ifade eder. Tilavet, her ferdin sürekli kendisini aşarak yüceldiği bir aktivitedir. Oysa tefsir hassas ve bir o kadar azimli adımların atılmasını zorunlu kılan genel bir disiplindir. Sünni ulemanın insanları, bilgisi olmadan Kuran ilimleriyle meşgul olmaktan sakındırdıklarına kuşku yoktur. Zaten bu yüzden okuyucu ile bu metni tefsir ve tevill etme ehliyetine sahip olanların arasını kalın hatlarla çizmişlerdir.

Burada *Burhan*'a dair oldukça detaylı konulara girmemizin sebebi okuyucu-metin ilişkisine dair dikkat çektiği çok önemli hususlara sahip olması nedeniyledir. Şimdi de Hristiyan ilim adamlarında, Zerkeşî'nin bu fasılda anlatılanlara denk düşecek konuları ele alabiliriz.

## HİRİSTİYAN İLİM ADAMLARINA GÖRE OKUMA DÜZEYLERİ

Ortaçağ bilginleri, bilgiye okuma aracılığıyla ulaşırlardı. Bu okumalar bazen metinler bazen kitaplar bazen de şeyler, yani tabiat kitabı üzerinde gerçekleşirdi. Allah Teala, hem mahlukatı hem de söylemi aracılığıyla insanlara hitap ederdi. Doğrusu bu durum hem İslam dünyası hem de Hristiyan dünya için aynı derecede doğrudur. Arifler bilgiye –her çeşidiyle- okuma aracılığıyla ulaşır, hocadan talebeye bilgi yine okuma aracılığıyla ulaşır. İslam dünyasında ders işleme yöntemi okumadır. Talebe ilimleri hocasına okumak suretiyle öğrenir. Aynı hoca-talebe ilişkisi Hristiyan

<sup>40</sup> Cabirî, age, s. 277.

dünyasında da mevcuttu. Onlar okumanın üç türünü birbirinden ayırt etmişlerdi: İlk okuma hocanın okumasıdır '*lego librum illi*'. (Bizdeki ifadesiyle '*Ona [talebeye] kitabı okudum.*' ), ikincisi talebenin okuması '*lego librum ab illo*'; üçüncüsü de ('*Ona [hocaya] kitabı okudum.*' ) ve en nihayet kişisel okuma '*lego librum*'. ('*Kitabı okuyorum.*' ) şeklin-deydi. Öğretim, kelimenin tam anlamıyla okumadır. Hoca okuttuğu dersi okurdu, bu yüzden üniversite hocanın verdiği dersin adı [okutmak] kökünden '*lectio/ders*' idi. <sup>41</sup> Hoca da kendisini '*lector/okutman*' olarak adlandırır. Bu terimler bazı Batı üniversite-lerinde bugün hâlâ kullanılmaktadır. Konferans/seminer kelimesinin İngilizce '*lecture*' kelimesiyle ifadesi de böyledir. Okuma, bilginin iletilmesinde toplumsal bir aktivite-dir. Bu konu; bilginin hocadan '*müritlere/talebelere*' intikali ve '*şeyhlerin/hocaların*', tale-belerin/müritlerin ruhi yapıları üzerinde oynadıkları rol, son derece önemli olsa da burada biz, tek olarak bir metne yönelmiş olan talebenin okuması üzerinde yoğun-laşmak istiyoruz.

Okuma aktivitesi olgusunu ele alan tartışmacıların bu meseleyi, genelde tüm metinler, özeldi ise kutsal metinleri incelemenin bir vasfı olarak gördüklerine şahit oluruz. Bu okumaya '*lectio divina*' yani '*kutsal okuma*' adı verilirdi. (Bu istilah bugün hâlâ kullanılmaktadır). Manastırlarda okuma, ruhbanların temel ilmi ve ruhi aktivite-lerini biçimlendirecek şekilde kurallara bağlanmıştı. Manastırlar, -özellikle ilk dönem orta çağında- her türüyle ilmin doğduğu merkezler konumundaydı. On birinci asrın en önemli manastırlarından biri, -diğer bir çok meşhur bilginin yanısıra- '*Didascalicon*' ya da '*Okuma sanatı*' adındaki kitabın yazarı Hugues de Saint-Victor'u yetiştiren Saint-Victor manastırındı.<sup>42</sup> Bu kitapta okuma ameliyesine hakim olan genel kuralları görmektedir. Seleflerine benzer şekilde Hugues de Saint-Victor, iki okuma arasında fark görmekteydi. Daha doğru bir ifadeyle iki okuma düzeyi arasında fark görüyordu. İlk düzey '*tilavet/lectio*' düzeyi, ikincisi ise '*tedebbür/meditatio*'dur. Bu, Zerkeşî'de şahit olduğumuz tasnifin aynıdır. Tilavet ya da lectio, metinle tanış olmak, metni keşfet-mek demektir. Tedebbür ya da meditatio ise metnin içselleştirilmesi, hazmedilmesi-dir. Hugues de Saint-Victor şunları söyler:

"Tilavet (ya da kıraat/okuma), okuyucunun tabii yeteneklerine (ingenium) eg-zersiz yaptırır. Bunu da kategorileştirme, detaylarına indirme ve analiz etme (ordo et modus) metotlarıyla sağlar. Bazen bu konuda gramer ve mantığın da katkıları olabilir. Oysa tedebbür (meditatio), her ne kadar tilavet ile başlanıyor olsa da tilavetin sınırları ve kuralları içerisinde kalmaz, aksine onu aşar. Çünkü özgür düşüncesini hakikati müşahade etmek üzere teksif eden tedebbürün, son derece geniş sahalarda hareket etmesi uygun olur. Bu sayede okuyucu, şu ya da bu fikirler arasında bir alaka kurabi-ler ya da kapalı yahut şüpheli hiç bir şey kalmayacak şekilde derinlerin derinine inebi-ler. Öğretim tilavetle başlar, tedebbür ile taçlanır. "<sup>43</sup> Ortaçağlarda okumanın, hiç bir etkileşim söz konusu olmaksızın okuyucunun bir sünger gibi metin tarafından emil-mesi anlamına geldiğini daha önce ifade etmiştik. Şu kadar var ki bu düşüncenin ufak bir de ayrıntısı mevcuttur. Buna göre okumaktan maksat yalnızca ezberlemek

<sup>41</sup> Burada Kitabı Mukaddes'i okuma yöntemleri üzerinde gerçekleştirilen önemli bazı araştırmalara müracaat edilebilir. Özellikle burada anlattığımız fikirlerin netleşmesi açısından şu kaynaklara bakılabilir. [Ne yazık ki bu liste kanaatimizce baskı hatası nedeniyle makalede çıkmamıştır. Mütercim. ]

<sup>42</sup> Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire: Didascalicon*, Cerf, Paris 1991; Ivan Illich, *Du lisible au visible: Sur l'art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Cerf, Paris 1991.

<sup>43</sup> Hugues de Saint-Victor, age, c. III, s. 7-101.

değildir. Aksine ezber, metnin, öznenin ruhundan uzak somut bir hakikatten ruhun bir parçası haline gelmesidir. Metinler hafızada saklanırdı - mide ile mukayese edilirdi bu- ancak bu gelişigüzel bir depolama değildi. Asırlar sonra "Hafıza Sanatı"<sup>44</sup> hakkında yazılan kitaplar ve yapılan akademik çalışmalar bunu ispat etmiştir. Ezberleme, metnin birbirine benzeyen ya da insan ruhunda çağrışımları olan parçalarının, birbirine eklenip kaynaştırılması ve kendi örgüsü içinde düzene sokulmasıyla gerçekleştirilmekteydi. Bu geleneğin ezber sanatına dair tüm detaylarını incelememiz mümkün olmadığından okuyucuları konu hakkında dipnotta verdiğimiz literatüre havale ediyoruz. Ancak iki husus var ki bunlara değinmeden geçemeyeceğiz. Öncelikle metnin özümsemesi/hazmedilmesi gerekmektedir. Bütün öğretmenlerin talebelerine verdikleri öğüt, metinle ünsiyet peyda etmeleridir. Yani metne 'aşına' olmalı; ya da Albertus Magnus'un deyimiyle 'dost' olmalıdırlar. Okuyucunun, metni kendinden bir parça haline getirmesini isteyen bu öğüt, orta çağlarda okumaya dair en yaygın okuma geleneklerini de yansıtmaktadır. Bu öğüt, orta çağdaki ilim elde etme yollarına yön veren genel etik eğilimden kaynaklanmaktaydı. Buna göre okuma, okuyucunun insani kemale ermesini sağlayan bir ruhi riyazet mertebesindeydi. Hugues de Saint-Victor'un yazmış olduğu "Nuh'un ahlak gemisi" adlı küçük kitap da bu yaklaşımı açıklamakta ve tedebbür aracılığıyla hikmetin zirvesine ulaşmaya çalışan müridin uyması gereken kuralları anlatmaktadır. Okuyucu metinden tamamen ayrı değil tam tersine o dönemde okumayı ifade etmek üzere kullanılan istiarelerin de gösterdiği gibi -buna göre metni hazmeden okuyucu, yemeğini hazmetmek için geviş getiren ineğe benzetilirdi- metinle iç içedir. Tertil ve tecvit esnasında okuyucunun ağız/dudak hareketleri okuma ile geviş getirme arasında benzerlik kurulmasını sağlamıştı. Buradaki benzerliğin sebebi, hem okuyucunun hem de yiyicinin metni ya da yiyeceği kendinden bir parça haline getirmesinden kaynaklanmaktaydı. Aynı zamanda alınan bu şeyler kendi eski hallerini de kaybedip başkalaşmaktaydılar. Yine o dönemde okuyucular, çiçek özlerini bala çeviren anılara da benzetilirdi.

Çok ilginçtir ki bu istiarelerin her ikisine de Burhan'da rastlamaktayız. Tilavet bahsinde Bilal'in surelerden hoşuna gidenleri birbirine karıştırarak okuması ve Hz. peygamber'in de bunu yapmaktan alı koymasına ilgili bir konuda Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'de zikrettiği ; "Bilal, sabah rızkını aramaya çıkıp da acı ve tatlı her şeyi yiyen, daha sonra bunların hepsini tatlıya çeviren bir arıya benzer. " şeklindeki rivayeti yorumlarken Zerkeşî şöyle demektedir:

"Bilal'i arıya benzetmiştir, çünkü arı, meyvelerin değmişinden değmemişinden, yaşından kurusundan, sıcakından soğuşundan yer ve şu şifayı/balı üretir. Onlar, lezzet duygusunun baskın gelmesiyle sadece tatlı tatlı yiyeceklerle beslenen kuşlar gibi değildirlir. Kuşkusuz Allah onların yediklerini şifaya/bala dönüştürmektedir. Bu durum 'inek sütünü hararetle tavsiye ederim! Çünkü inek, her bitkiyi alır da yer' hadisine de benzemektedir. "<sup>45</sup> Tıpkı bir ineğin farklı tür ve renkteki ağaçlardan yediklerini süte çevirmesi gibi Okuyucu da tatlıyı ve acıyı şifaya/bala çevirir.

<sup>44</sup> Bu önemli ve verimli konu bu çalışmanın muhtelif yerlerinde de atıfta bulunduğumuz bir çok araştırmaya konu edilmiştir. Francis Yates, *The art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London1964. Marry J. Carruthers, *The book of memory: A study of memory in medieval culture*, Cambridge University Press, Cambridge1990. Janet Coleman, *Ancient and medieval memories: A study in the reconstruction of the past*, Cambridge University Press, Cambridge1992.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 469-470.

Okuyucunun ineğe benzetilmesi Grek, Roma ve Orta Çağ Avrupa kültüründe de vardı. Aynı şeye Arap kültüründe de rastlarız. Doğrusu kadim Uzak Doğu kültüründe böyle bir şeyin var olduğunu işitsem hiç şaşımam. Okuyucunun rolü hakkındaki kanaatler böyle olduğuna göre, acaba okuma ameliyesinde orta çağ okuyucusunun rolünün pasif olduğu söylenebilir mi? Doğrusu buradaki *ifadenin*, yani bal ve sütün tabiatı bellidir. Oysa okuyucu okumuş olduğu metni kendi tercihiine uygun bir maddeye dönüştüremez. İfadeler bellidir ancak sahibinin koymuş olduğu anlam yalnızca, metinde kast edilmiştir. Okuyucu farklı yorumlamak için ne kadar çabalarsa çabalasın anlamın sayısı sınırlıdır. Bazen bir, bazen iki, bazen üç, bazen dört, bazen de beş farklı anlam olabilir. Hıristiyan dünyasındaki tefsirler, birden beşe kadar olmak üzere belli bir çerçeveye sınırlanır daha fazlasına izin verilmezdi. Okuyucunun da ancak bu sınırlar çerçevesinde anlaması, bunları aşmaması gerekirdi. Tefsir ekolleri arasındaki ihtilaflar, tek bir metnin anlamları üzerinde yürütülmekteydi. Ne var ki sayının, tabiatın ve amacın sınırlı olması gerekiyordu.

Miladi ikinci asırda yaşayan Origene'den (178-254) bu yana Kutsal Kitab'ın üç anlamı nazariyesi yaygınlık kazanmış, Orta Çağ boyunca bu dörde tamamlanmış ve Thomas Aquinas eliyle en mükemmel halini almıştır.

Bu nazariye okuma yöntemlerine de sirayet etmiştir. Bu dört anlam şunlardan ibaretti: Literal ya da tarihsel anlam (zahir), allegorik anlam (mecaz), tropolojik anlam (etik) ve anagojik anlam (batın). Okuyucu tilavet esnasında bir düzeyden diğerine yükselmeliydi. Okuma Sanatı adlı kitapta Hugues de Saint-Victor, okuyucunun yukarıdaki anlam düzeylerinden ilk ikisine tilavet/lectio yoluyla ulaşabileceğini söyler. Bunu yaparken gramer, belâgat ve tarih gibi bazı ilimlerden de istifade eder. Ancak üçüncü ve dördüncü seviyelere yalnızca tedebbür/meditatio aracılığıyla ulaşmak mümkündür.

Metin okuma yöntemleri dinsel metinlerin tilaveti çerçevesinde oluşmuş olmasına rağmen bu çerçeveye sınırlı kalmamıştır. Öyle ki Allah kelamının beşer sözünden daha üstün olduğunu gösteren farklılıkların ortaya çıkması için kilise babaları tarafından kutsal dini metin ile beşeri metinler arasında bazı karşılaştırmalar dahi yapılmıştı. Bu konuyla ilgili bir çok münazara yapılmıştır ki burası onları açıklamanın yeri değildir. Ancak şunu da vurgulamak isteriz ki bu yöntemler beşeri metinlerin okunma biçimlerine de sızmıştır. Okuma ve metinlerin hafızada depolanması konusuna eğilenlerden biri de İtalyan şair Petrarca'dır.<sup>46</sup> "Sırların Sırrı" olarak isimlendirdiği ve ancak ölümünden sonra yayımlanan gizli notlarında olduğu gibi Petrarca, bir çok kez okuyucu suretlerini inceleme mevzusu yapmıştı. Bu notlarını Petrarca, adına Francesco dediği bir şair (kendisi) ile daha önce talebesi olduğu ve ona itirafta bulunmadan tek bir adım dahi atmadığı Aziz Augustin arasında geçen bir diyalog tarzında kaleme almıştı. Bu notlarda Petrarca kendi iç bunalımlarını nakletmiş; hatalarını, çektiği sıkıntıları ve şikayetlerini azize itiraf etmişti...Bu paragraflardan birisinde Francesco (Petrarca) azize, bedeni zayıflığını ve Milano'nun pisliği ve gürültü-patırtısından duyduğu rahatsızlığı şikayet eder. Aziz ona, bu tür rahatsızlıkları tedavi edecek edebi çalışmalardan –bunların içinde kendi eserleri de vardır-bahseder. Peki acaba bu okumalar onun çektiği sıkıntılara ve acılara çare bulabilecek midir? Francesco (Petrarca) buna şu cevabı verir:

<sup>46</sup> Francesco Petrarca (M. 1304-1374), özgün şair ve beşeri bilimler alimi. Rönesansa giden yolu hazırlayanlardan. Grek kültürü ile Latin ve Hıristiyan kültürlerini birbirine bağlamıştır.

"Okuma esnasında gerçekten, okumanın bana yardımcı olduğunu hissediyorum. Ancak kitap daha elimden gider gitmez bu şuur da kayboluveriyor. " Augustin şöyle der: "Bu okuma şekli, bugün bir çok kültürlü insan arasında yaygınlaşmış durumda...Ancak eğer okumanın gerçek mekanına onu destekleyici mülahazalar da koyarsan işte o zaman okumanın meyvelerini alırsın. " Francesco sorar: "Ne tür mülahazalardır bunlar?" Augustin cevap verir: "Herhangi bir kitap okuduğunda, onu, ruhunu harekete geçirecek ve ürpertecek mükemmelleştirici bir hüküm ile karşılaştır. Tabii yeteneklerine güvenme. Aksine okuduklarını hafızana yerleştir ve tedebbür aracılığıyla onların dostu ol ki beklenmedik bir rahatsızlıkla karşılaşarsan sanki zihninde yazılmış gibi bu rahatsızlıkların devasını bulabileşin...Senin için faydalı olduğunu düşündüğün cümlelerle karşılaştığında, onları senden uzaklaşıp uçamayacakları kazıklar gibi sağlam işaretlerle iyice hafızana çak. "47

Metnin çiğnenip hazmedilerek okuyucunun varlığından bir parça haline getirilmesi derken neyi kast ediyoruz? Teorik de olsa, bugün için metnin bu şekilde talan edilmesini kabul edebiliyor muyuz? Gerçekte böyle bir şey olmakta mıdır, yoksa her okuyucu kendi arzusu, gücü ve ehliyeti ölçüsünde mi metni hazmetmektedir?

Sanırım tarihsel açıdan bir sonraki aşamaya geçmek ve Fransız yazar Michel de Montaigne'nin teorisini tartışmak uygun olacaktır. Montaigne, ortaçağ rasyonalizmi ile klasik çağ rasyonalizmini ayıran düşündürdür. Acaba o okuma hakkında ne düşünmekteydi? Montaigne okumayı bir tenis oyununa benzetir.<sup>48</sup> Meşhur kitabı "*Denemeler*"in "*Tecrübeğe dair*" başlığı taşıyan bölümünde şunları söyler:

"Söz (parole), konuşan ile dinleyen arasında eşit bir şekilde paylaşılan şeydir. Dinleyen, kendisine doğru fırlatılan topu karşılamaya hazır olmalıdır. Tenis oyuncularını da böyledir. Topu karşılayan, topa vuranın hareketine ve topa vurma şekline göre hareket etmektedir. "49

Kuşkusuz bu benzetme, inek ve arı benzetmesinin sahip olduklarından daha farklı anlamlara işaret etmektedir. Çünkü burada her iki taraf da oyunda eşittir ve topu karşılama ve oynamada her birinin kendine özgü stratejileri söz konusudur. Montaigne sunmuş olduğu konuların hepsinde, aynı zamanda bir çok istihza ve latife de bulunur. Kendine güveni oldukça gelişmişti ve kitapları hakkında kendisini eleştiren devrin önde gelenlerini –her ne kadar onlarla aynı seviyede olmadığını kabul etse de- kesinlikle umursamamaktaydı. Çünkü Montaigne onlarla aynı yüksekliğe sahip olmaya çalışmıyordu. O kendisi olmaya çalışıyor, ne kadar önemsiz olursa olsun kendi varlığını ifade etmek istiyordu. Herhangi bir fayda ya da ahlaki bir durum için değil, yalnızca zevk almak için okumaya çağırırken sanki Montaigne, Roland Barthes'in habercisi gibidir.

Her halükârda bu konuları şu bir kaç satırda bitirmemiz mümkün değil. Ancak araştırmamızın sonunda, bu satırları yazmaya başladığım günden beri zihnimi meşgul eden bir noktayı da ele almak istiyorum: Acaba anlam nereden doğmaktadır?

<sup>47</sup> Francesco Petrarca, *Secret*, Terc. William H. Draper, Chatto & Windus, London1911, s. 97-100. (Carruthers, age, s. 163'ten naklen. ).

<sup>48</sup> Montaigne'in okuma yöntemleri hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Cathleen M. Bauschhatz, "Montaigne's concept of reading in the context of Renaissance poetics and modern criticism" "*The reader in the text: Essays on Audience and interpretation*" içerisinde, Ed. R. Suleiman & Inge Crosman, Princeton University Press, Princeton1980, s. 264-293.

<sup>49</sup> Michel de Montaigne, "*De l'expérience*", '*Les Essais*' içerisinde, Gallimard, Paris1950, s. 1222-1223.

## HERMENÖTİK DÜZLEM: ANLAMININ ANLAMI SAFHASI

Okuyucu metni anlamakta ya da tedebbür etmekte veya manasını anlamaktadır derken acaba neyi kast ediyoruz? Doğrusu bu soruların üç türlü cevabı verilebilir: Anlam konuşucudan doğmaktadır, anlam okuyucudan doğmaktadır ve anlam metinden doğmaktadır.

Dilin Arap kültüründeki yaygın tarifıyla işe başlayacak olursak anlamın konuşucu kaynağından doğduğunu söyleyebiliriz. İbnü'l-Cinnî'nin *el-Hasâis*'te verdiği tanıma göre dil, "Her toplumun kendi maksatlarını ifade etmek için kullandığı seslerdir." Bu tarif aynı zamanda *beyan*'ı da kapsamaktadır. Konuşucunun vicdanında var olanları *beyan etmesinin* ne anlama geldiğini Taberî şöyle anlatır:

"...İnsanlar beyan aracılığıyla vicdanlarında olanları açıklarlar. Onunla nefislerinde bulunan iradeleri ortaya koyarlar. Onun sayesinde dilleri itaat etmiş, insanlara zor gelen şeyler kolaylaşmıştır. Onunla tevhide ererler, tesbih ve takdiste bulunurlar. İhtiyaçlarını onunla giderir, aralarında onunla diyalog kurar, tanışır, iş görürler..."<sup>50</sup>

O halde dil, konuşucunun "maksatlar"ını ifade etme aracıdır. Sözlükte "maksat": "Bir şeyi elde etmek üzere yapılan kavga ve şiddetli arzu." olarak tanımlanır. Ancak bu maksatlar görülen olgular olmayıp, konuşucunun vicdanında gizlidir. Sözlükte "vicdan"; "Hâtır içerisinde yer alan gizli şeyler anlamındadır. Leys'e göre vicdan; Kalbinde gizlenmiş olduğun şeylerdir." "Bir şeyi gizlemek, onu saklamak anlamındadır. Yeryüzünde bir şeyin gizlenmesiyle ölüm ya da bir sefer sebebiyle bir kimsenin yok olması anlamındadır." O halde dil, konuşucunun maksatlarını ve nefisindeki gizli "şeyler"i, sesli işaretlere dönüştürüp muhataba ulaştırdığı bir araçtır. Alıcı bu işaretleri okumak suretiyle söz konusu maksatları ve konuşucuyu harekete geçiren "şeyler"i anlayabilir. Ancak buradaki varsayım, konuşucunun, nefisinde var olanların muhtevasını iletme istediği bir söz ile bir alıcıya yönelmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu hedef gözetilmeden bir mesajın muhataba iletilmesi saçma olacaktır.

İbn Cinnî'nin "maksatlar", Taberî'ninse "vicdanlar" olarak ifade ettiği nefsin muhtevası, kadim ya da modern dil bilimin "yazarın/konuşucunun niyeti" dediği şeydir. Burada okuyucuya, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Arap kültüründeki anlam düzeylerini analiz eden ve bu konunun detaylarına giren araştırmasını tavsiye ediyoruz.<sup>51</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd bu çalışmada, anlamını uyulayım yoluyla kazanan kelimelerin göstergeleriyle manalarını ancak konuşucunun kastından elde eden söylem göstergeleri arasındaki farklılığa değinmektedir. Ebu Zeyd bu ayrımı yaparken Mutezileye dayanmaktadır. Ancak bana göre anlamın konuşucunun niyetine bağlı oluşu yalnızca Mutezileye isnat edilmemelidir. Aksine bu, İslam Fıkında da yaygın bir düşünce idi. (mekâsidü'ş-şerfa ve esbâbu'n-nüzûl gibi). Aynı şekilde hem İlahi hem de beşeri yasamalar aynı ölçüde bu gerçeğe istinat ederler. Bu düşünce üzerinde biraz daha kafa yoracak olursak aslında tüm söylem biçimlerinde mevcut olduğunu görürüz. Örneğin Gazâlî, konuşucunun niyeti açısından sözlü ifadelerle haber arasında ayrım da bulunmaktadır:

"İfadeler, kalıplara döktüğün harflerin sesleridir. Örneğin, 'Zeyd ayakta olan ve dövendir' sözü böyledir. Aslında bu ifade başlı başına bir haber olmayıp ancak

<sup>50</sup> Taberî, *Tefsir*, c. 1, s. 5.

<sup>51</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, "el-Alâmât fi't-Turâs: Dirâse İstikşâfiyye", "Medhal ile's-Simyûtîkâ: Enzîmetü'l-Alâmât fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve's-Sekâfe" içerisinde, Ed. Sîzâ Kâsım-Nasr Hamid Ebu Zeyd, Dâr İlyas, Kahire1986, s. 73-132.



konuşucunun bu ifadeyle nefsinde var olanı anlatması suretiyle bir habere dönüşür. Bu sebeple uykuda olan ya da kendisini kaybeden kimsenin bu tür ifadeleri haber olmamaktadır. Oysa içsel kelam [kelamı nefsi] başlı başına bir haber ve cins olup konuşucunun niyetine göre değişkenlik arz etmemektedir.<sup>52</sup>

Sözün nefisten yani konuşucunun nefsinden doğması, dilsel düşüncelerin tamamında özsel bir unsurdur. Kelamı nefsi kavramı, Kuran ilimlerinde merkezi bir yer işgal eder. Bu kavramın, İslami kaynaklarda ne kadar önemli bir yer tuttuğunu göstermek üzere Şükri İyâd tarafından kaleme alınan "*Arap dili edebiyatında ve belâğatında felsefi ve kelami tesirler*"<sup>53</sup> başlıklı çok kıymetli makaleyi de hatırlatmak isteriz.

Kuşkusuz niyet kavramı, ister Arap ve Batı düşüncesinde olsun, isterse modern dilbilimde, söylemin anlamında asli bir parçayı teşkil etmektedir. Bu kavrama, orta çağ Avrupa kültürüne ait metinleri –dini olsun ya da olmasın- okumaya çalışan bir çok kitapta rastlamışızdır. Orta çağ araştırmalarında uzman iki İngiliz bilim adamı bu metinler üzerinde çalışmış ve 1100-1375 tarihleri arasında kutsal ve beşeri metinleri ele alan tefsir geleneklerine ait bir dizi metni ilim dünyasına kazandırmışlardır.<sup>54</sup> Burada sunulan metinlerde, şiir çalışmalarına girişle ilgili ön adımların ne olduğunun anlatıldığına da rastlarız. Bu bilgiler okuyucuyu şiir metnini anlamaya hazırlayan belirli bir yöntemi takip etmekteydi. Bu ön adımlara "*yazarlara yaklaşma*" adı verilmişti. Metni anlayabilmesi için okuyucu; yazarın niyetini, kitabın başlığını, öğretim biçimini ya da üslubunu, konusunu sunarken takip ettiği düzeni ve yazarın bağlı olduğu epistemolojik geleneği bilmek zorundaydı.

Yazarın niyeti kavramının tarihsel gelişimine dair genelde dil araştırmaları, özde metin incelemeleri alanında bu kısa araştırmamızın sınırları içerisinde bir şeyler söyleyebilmek oldukça zordur. Bununla birlikte yazarın niyeti, hem konuşucu hem de muhatabın tarihsel konumlarının önemine dair bilincin oluşmaya başladığı on sekizinci asra kadar büyük ölçüde metin incelemelerine damgasını vurmuştu. Bu iki anlayış arasında yeni bir alan gelişmeye başlamış ve daha önce anlam üzerinde yoğunlaşan tefsir ve tevil ilmi<sup>55</sup> bundan böyle değişerek anlama enstrümanlarını inceleyen hermenötiğe dönüşmüştü. İşte konuşucudan daha ziyade okuyucuyu inceleme konusu yapan da bu değişimdi. Bu değişime dilin tarihsel anlamları üzerindeki sorular da eşlik etmişti. Aynı kelimeler nasıl oluyordu da bir asırdan diğerine anlam değişikliğine uğrayabiliyordu? Peter Szondi buna Atinalıların Homeros okumalarını örnek verir. Atinalılarla Homeros'u birbirinden ayıran gedik, modern Alman diliyle Nieblungen efsanesini birbirinden ayıran gedikle aynıydı.<sup>56</sup> Ancak şârihin ya da yorumcunun görevi, kadim metni sonra gelen okuyucuya yaklaştırması ve bu çukuru kapatmasıydı. O yüzden eski kelimeler yeni kelimelere tercüme edilmekteydi. Arap dilindeki şiirlerde garip bir lafızla ilgili yapılan şerh çalışmaları da bundan ibaretti. Okumanın evrimi, eldeki metinden uzaklaşma ya da yakınlaşma konularında bir ör-

<sup>52</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ fi İlmî'l-Usûl*, Bulak Emîriyye baskısı, 1322, c. I, s. 1320. (Cabirî, age, s. 119'dan naklen. ).

<sup>53</sup> Şükri İyâd, "*el-Müessirât el-Felsefiyye ve'l-Kelâmiyye fi'n-Nakdi'l-Arabî ve'l-Belâğati'l-Arabiyye*", el-Eklâm, sayı:11, Ağustos1980.

<sup>54</sup> *Medieval literary theory and criticism 110-1375: The commentary tradition*, Ed. A. J. Minnis & A. B. Scott, Clarendon Press, Oxford1988.

<sup>55</sup> Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Mayot tarafından Almandan çeviri, Cerf, BOLLACK-Paris1989.

<sup>56</sup> Friedrich Blass, "*Hermeneutik und kritik*", Handbuch der klassischen altertums wissenschaft in systematischer darstellung içerisinde, Ed. I. V. Muller, München1892, c. I, s. 149. (Szondi, age, s. 11'den naklen. ).

nek olması için belki de bir şairin divanı üzerinde farklı dönemlerde yapılan şerhleri mukayese etmek faydalı olabilir. H. 7. asır edebiyatçılarımızdan Ukberî'nin şerhlerini okuyan kimsenin, Mütenebbî'ye ait şiirlere Ukberî'nin bizi nasıl yaklaştırdığını görmesi ilginçtir doğrusu. Gerçekte Ukberî, kendisinden üç asır önce şiirlerini yazmış olan Mütenebbî'nin dilini çağdaş bir dile çevirmekteydi. (Burada Ukberî'nin nesir tarzında yazdığı, dolayısıyla bunların şerh değil ancak çarpıtma olduğu söylenebilir. Ancak benim burada vurgulamak istediğim şey, bu şiirin geçmiş bir dönemin malı olduğuna bakılmaksızın gerçekleştirilen yaklaştırma eylemidir. Belki de bizden uzak olduğu için bu şiiri "anlamamız" mümkün olmayacak ve hatta bu yabancı eski lafızların alışık olduğumuz yeni lafızlara yalnızca "tercüme" edilmesi de yeterli olmayacaktır.).

Metin araştırmalarının, yazarın niyetine ulaşmaya dayalı metin tefsiri çabalarından, anlama enstrümanlarını bilme çabasına dönüşmesi, muhatap aldığı çevreye kıyasla metnin üretildiği kendi sosyal ve kültürel çevresi gibi daha önce tartışılmayan bir çok problemin de gün yüzüne çıkmasına sebep oldu. Metin ile okuyucuyu ayıran tarihsel ve mekansal boyut, metnin anlaşılmasının önünde bir engel haline gelmiştir. Örneğin acaba yirminci asırda yaşayan bir Arap, Fransız ya da İngiliz okuyucu, aynı asırda yazılmış bir Japon hikayesini anlayabilir mi?<sup>57</sup> Ya da yirminci asırda yaşayan bir Japon okuru, örneğin on altıncı asırda yazılan "Cenci'nin öyküsü" adlı Japon hikayesini anlayabilir mi? Problem yalnızca "yabancı" lafızların anlamlarını bilmekten ibaret değildir. Aynı zamanda kavramlar, değerler, adetler, semiyotik yapılar, epistemolojik sistemler vs. hususunda problem vardır. İşte böylelikle metin araştırmalarına, 'her kültürel ürünün asırdan asıra, mekandan mekana, dilden dile, kültürden kültüre farklılık arz eden kendine özgü üretim şartları vardır' anlayışını ilzam eden görelilik kavramları sızmaya başlamıştı. İyi ama okuyucu bu engelleri nasıl aşacaktı? Bu kadar engelin gölgesinde metnin "sahih" anlamına ulaşması mümkün müydü? Peki metnin "sahih" anlamı neydi? Acaba tek bir sahih anlayış mı vardı yoksa birbirine eşit farklı anlayışlar mı? İşte modern hermenötik bu soruların cevabını vermeye çalışır.

Bugün felsefi hermenötik adıyla bilinen dalın ortaya çıkışıyla birlikte genelde "anlama" etkinliği, özede metinlerin anlaşılması ve çok daha özel olarak sanatsal metinlerin anlaşılması hususunda azımsanamayacak ölçüde farklı anlayışlar gündeme getirilmiştir.

Burada şu soruyu tekrar sorabiliriz: Anlam nereden doğmaktadır?

Konuşucudan? Okuyucudan? Metinden? Geçmişte bu sorunun cevabı kesin olarak biliniyordu: Konuşucudan...Daha doğru bir ifadeyle konuşucunun muayyen bir mesajı iletme niyetinden...Oysa bugün bu sorunun cevabı her üç alternatifte de açıktır. Acaba söz konusu niyet dilsel bir niyet midir? Acaba düşünceler, istekler ve inançlar adına dil dediğimiz sesler zinciri içerisinde şekillendirilen dilsel ya da gayri dilsel zihni imgeler midir? Eğer dilsel imgelerse bunlar, acaba (sosyal bir varlık olan) dil, niyetin oluşmasına tesir etmekte midir? Kuşkusuz dil konuşucudan yani onu kullandıktan ayrılmış ve konuşucu ile dil arasında bir çekişme yaşanmaya başlamıştır. Kimi zaman dil, kimi zaman da konuşucu bu çekişmede üstün gelmektedir. Bu ayrışma, metnin konuşucu karşısında göreliliği bir bağımsızlık elde etmesine de sebep olmuştur.

<sup>57</sup> René Etiemble kitabında bu problemlere değinmektedir.

Bununla birlikte sanatsal metin araştırmalarına egemen olan özsel değişim, sanatsal metni anlamaya çalışan okuyucunun oynamaya başladığı özsel rolün de gerçek sebebidir. Buna göre okuyucu, bir müzik parçasını okuyan hanende gibi ne-redeyse metnin "üreticisi" konumuna gelmektedir. Dolayısıyla metne yönelen okuyucu sayısınca metin ortaya çıkmaktadır. İyi de bu, H. 3. asırda, okumanın ne demek olduğunu açıklayan Câhız'ın sözleriyle aynı şey değil midir?!

"...Kitap ilimle doldurulan bir kap, içine zarafet yığılan bir zarf, nükte ve ibretlerle süslenen bir tabaktır. İstersen kitap, yıkıcı sellerden daha açık, istersen Bâkil'den daha sünepe olur.\* Dilersen nükteleriyle güldürürsün, dilersen kimsenin duymadığı hikayelerle dil ısırtırsın. Dilediğinde esprileri sana neşe verir, dilediğinde nasihatleri düşünceye salar. Sana güldüren bir nasihatçi, aldatan bir yol gösterici, helak eden bir zahit, sağır bir konuşucu ve sıcak bir serinlik verilmiştir..."<sup>58</sup>

Acaba bu metinde Câhız, okuma aracılığıyla değişen ve okuyucunun iradesine bağlı olarak ifade kudretinden acziyete, şakadan ciddiyete dönüşen kitaptan mı bahsetmektedir? Yoksa Câhız, okuyucunun, beyan gücüne sahip olan bir kitaptan buna sahip olmayan bir kitaba geçebileceğini, muhtelif kitapları inceleyerek bazen ilginç olaylara, bazen nüktelere, bazen de nasihatlere muttali olabileceğini mi kast etmektedir? Acaba buradaki "kitap", bir cins isim midir yoksa tekil bir isimden mi ibarettir? Ya da Câhız burada, esaslarını kendisinin koyduğu, aynı kapaklar arasında şaka ile ciddiyeti bir arada ifade eden, çelişkileriyle birlikte hayatın farklı görünümlerini de yansıtan ve okuyucuya içinde bulunduğu anın yapısına uygun olarak farklı atmosferler içerisinde hareket etme imkanı veren Araplara özgü bir teliften mi bahsetmektedir?

Bu sorunun cevabı, herhalde bir başka çalışmanın konusu olmalıdır...

\* [Bâkil Arap edebiyatında on bir dirheme bir geyik alan ve kendisine geyiğin fiyatını soranlara iki elini açıp dilini çıkararak cevap veren bir şahıdır. Daha sonra bu kişinin adı, meramını anlatamayanlar için bir darbı mesel haline gelmiştir. Mütercim. ]

<sup>58</sup> el-Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, Tahk. Abdusselam Muhammed Harun, el-Bâbi el-Halebi, İkinci baskı, Kahire, tarih-siz, c. I, s. 38.