



KLASİK TÜRK EDEBİYATININ SÖZ ALGISININ GÖSTERGE BİLİMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ¹

Ayşe DALYAN* - Evrim D. EBERDES**

Özet

Klasik Türk edebiyatına bakıldığında, gösterge kavramının “söz” kelimesiyle; göstergenin gösterilen boyutunun mana, gösteren boyutunun da “lafz” kelimeleriyle karşılandığı söylenebilir. Bu yaklaşıma tarihî süreç içinde baktığımızda klasik Türk edebiyatında XVII. yüzyıla kadar, “söz” kavramının tam olarak bir gösterge şeklinde yorumlanmadığını; çoğu eserde “söz” ile “lafz” kavramlarının birbirinin yerine geçtiğini görürüz. Sözün bir gösterge olarak açıklanışı ancak XVI. yüzyılda sistemleşme yoluna girer. XVII. yüzyıla gelindiğinde şairler, “söz”e gösterge bilimi açısından bakarlar. Bu bağlamda divanlar tarandığında şiirlerde geçen “söz”, “lafz” ve “mana” kelimelerinin sayısında XVII. yüzyılda bir artış olur. Örneğin Nef’î’nin yaklaşık 4.300 beyitlik divanında “söz” 172 beyitte geçerken “lafz” 17, “mana” da 236 beyitte geçer. Bu rakamlar bu çalışma için taranan farklı yüzyıllardan alınan on divanda geçen “söz”, “lafz” ve “mana” kelimeleriyle ilgili sayısal verilerden çok daha yüksektir. Bu noktada şair Nef’î’nin “söz”, “lafz” ve “mana kavramları üzerinde çok düşündüğü sonucuna ulaşılır. Nef’î’nin şiirleri incelendiğinde, Nef’î’ye göre gösterge “söz”dür ve göstergenin düşünsel kavram boyutu İslam’ın dinî değer dünyasına dayanmalıdır. Bu değerlere de “mana” denilmektedir. “Lafz”, bu noktada işitimsel koddur ve göstergenin düşünsel kavram boyutu, diğer bir ifadeyle ma-

¹ 2017’de VIII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı’nda sunulan ancak yayımlanmayan bu çalışma genişletilerek yeniden oluşturuldu.

* Doç. Dr., Kıbrıs Amerikan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü, aysed_dalyan@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0493-7928.

** Öğr. Gör., Doğu Akdeniz Üniversitesi, Modern Diller Birimi Doktora Öğrencisi, Girne Amerikan Üniversitesi İnsani Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, evrim.dalyan@emu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7288-5253.



nası olmadığı sürece lafzın bir değeri yoktur. Böylece XIX. yüzyılda yaşayan F. Saussure'ün gösterge ile ilgili düşüncelerini XVII. yüzyılda şair Nef'î, kısmen de olsa düşünmüş ve bu düşüncelerini şiirlerinde dile getirmiştir, diyebiliriz. Çalışmanın önemi de bu açıdan değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Söz, mana, lafz, gösterge bilimi, gösterge, klasik Türk edebiyatı, Nef'î

A SEMIOTIC-BASED EVALUATION OF CLASSICAL TURKISH LITERATURE'S 'SOZ' (WORD) PERCEPTIONS

Abstract

The perception of the term 'söz' (word) in classical Turkish literature can be evaluated by semiotics. When looking at the works of classical Turkish literature writers and poets, we can say that to express a linguistic sign 'söz' (word) was used; for the term signified 'mana' (meaning) was used and for the term signifier 'lafz' (wording) was used. When we analyze the historical progress of this approach, we can see that 'söz' in classical Turkish literature was not perceived as a sign until the XVIIth century. In most cases 'söz' and 'lafz' concepts were interchangeable. 'Söz' began to be used as a sign systematically during the XVIth century. By the XVIIth century poets viewed 'söz' as a sign. When examining the "Divans", it can be seen that the usages of 'söz', 'lafz' and 'mana' were considerably increased in poems in the XVIIth century. For example, in Nef'î's Divan of approximately 4300 couplets, 'söz' is mentioned in 172 couplets while signifier 'lafz' is mentioned in 17 couplets and signified 'mana' in 236 couplets. These numbers are much higher than the ones in the ten divans of different centuries examined for this study. At this point, it is concluded that the poet Nef'î thinks a lot about the concepts of 'söz', 'lafz' and 'mana' as sign, signified and signifier. According to Nef'î, the indicator is the 'söz' and the intellectual concept dimension of the indicator should be based on the world of religious values of Islam. These values are also called 'mana'. 'Lafz' is the auditory code at this point, and without 'mana' the intellectual concept dimension of the sign 'lafz' has no meaning. Thus, we can say that the poet Nef'î in the XVIIth century expressed his thoughts similarly to Ferdinand de Saussure's thoughts, who lived in the XIXth century. Therefore the importance of the study should be evaluated in this respect.

Keywords: Word, wording, meaning, semiotics, sign, classical Turkish literature, Nef'î.



Giriş

Çalışmada klasik Türk edebiyatındaki *söz*, *lafz* ve *mana* algısı gösterge bilimi açısından değerlendirilecektir. Klasik Türk edebiyatında bu kelimelere muadil mecazi anlamlı, yan anlamlı (*bahs*, *remz*, *temsil*, *haber*, *makal*) ve eş anlamlı (*sühan*, *güftar*, *laf*, *kal*, *kil*, *kavl*, *kelam*) pek çok kelime bulunmaktadır. Çalışmada *söz*, *lafz* ve *mana* kelimelerinin ele alınmasının nedeni şiiirlerde rastlanılan farklı yorumlanma biçimlerinin yanı sıra Türk ve Arap bilim kişilerince bu kavramların terim olarak tartışmalara konu olmasıdır. Araştırmada örneklem olarak alınan şiiirler, göstergenin değişmezlik ve değişebilirlik ilkesine dayanarak şairlerin zihniyetleri bağlamında seçilmiştir. Bu nedenle araştırmada, birinci sınıf ya da üçüncü sınıf şair algısına bakılmadan, şairin ladinî, mutasavvıf, sultan şair gibi farklı bakış açılarına sahip şairlerin bulunduğu bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Klasik Türk edebiyatı, klasik olma noktasında kendine özgü bir üst dil yaratmıştır. Bu üst dilin söz algısı da “üst dil” bağlamında değerlendirilmelidir. Bu üst dilin öğelerini F. Saussure’un gösterge bilimi ile ilgili düşünceleri açısından açıklayabiliriz. Buna göre, Saussure öncelikle *dil* ile *söz* ayırımına gider. Çalışmanın merkezindeki bir kavram olan *söz* Saussure’e göre, “dil dizgesinin özel ve değişken gerçekleşme biçimidir; daha doğrusu dilin somut kullanımıdır” (Rifat, 2005, s. 26). Dil hem toplumsal hem de dizgeseldir. Böylece dil, gösterge olarak isimlendirilen birimlerin birbirleriyle ilişkileri sonucu oluşur. Göstergenin de kendi içinde iki yönlü birlikteliği bulunur. Göstergenin bir yönü işitim imgesine uzanırken diğer yönü de kavramı işaret eder. Bunlara gösteren ve gösterilen denir (Rifat, 2005, s. 27). Dolayısıyla dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir. Böylece dil göstergesinin iki yönlü anlaksal bir kendiliği oluşur. Bu birliktelik çağrışım ilişkisiyle kurulur. Çağrışımın kullanılan kelimenin anımsanmaya çalışıldığı andaki dilin onayladığı çağrışımların gerçeğe uygun olup olmamasıyla birlikte meydana gelir. Anımsanan şey dilin sunduğu gerçeğe uyuyorsa göstergesi hafızada oluşturabilirken gerçeğe uygun değilse göstergenin iki yönünü birleştirmeyi bir tarafa bırakırız.

Göstergenin iki temel özelliği vardır. Bunlardan ilki nedensizlik, diğeri de çizgiseliktir. Nedenselliğin altında açıklanabilen göstergenin bir diğeri yapısı da değişmezlik ve değişebilir oluşudur (Vardar, 1976, s. 59-66). Çalışmanın temel savunusu da göstergenin bu özelliği üzerine kurulur. Bu savunuya göre “toplumsal ve dizgesel” olan dilin göstergesi toplumun nesnelere algılama biçimleriyle oluşturduğu ve bu algılamanın değişimiyle de göstergede değişimin gerçekleşebileceği varsayılar. F. Saussure bunu göstergenin bozulması olarak açıklar. “Bozulma etkenleri ne olursa olsun, bunlar ister tek tek, ister topluca ortaya çıksınlar, her zaman gösterilenle gösteren arasındaki bağıntı-



nın değişmesi sonucunu verirler.” (Vardar, 1976, s. 68-69). Böylece kavramla gösterge arasındaki bağ çözülür ve aralarındaki ilişki değişime uğrar. Ancak gösteren çok bozulmaz. Dolayısıyla değişim sadece kavram ile gösterge arasında gerçekleşir. Bu bağlamda kavram “dilden önce var olan ve ilk olarak dil aracılığıyla anlatımını bulan bir kuruluş değil, terimin ses yapısının bir soyutlamasıdır; terimin yanında, ondan bağımsız olarak bulunan bir nesne sayılmaz. Ünlü dil bilimci J. Lyons ise kavram sözünden, zihnin, nesnelere kavramasına ya da bilmesine araç olan düşünce ya da mantıksal yapının anlaşıldığını ileri sürmektedir.” (Aksan, C 3, 2000, s. 150). Böylece dil, göstergenin değişimi noktasında savunmasız kalır. Bu da göstergenin nedensizliğinden kaynaklanır (Vardar, 1976, s. 69). Değişim dilin evrimi gerçeğini ortaya koyar:

“Dilden daha karmaşık bir şey yoktur: Hem toplum içinde yer alır dil, hem de zaman içinde. Hiç kimse hiç bir değişiklik yapamaz onda. Öte yandan, göstergelerin nedensizliği kuramsal bakımdan sesle kavram arasında herhangi bir bağıntı kurabilme özgürlüğüne yol açar. Bunun sonucunda da, göstergelerde bir araya gelen bu öğeler, başka hiç bir alanda görülmeyen bir oranda kendi özel yaşamlarını sürdürürler. Onun için dil, bazan sesleri, bazan da anlamları ilgilendiren tüm olguların etkisi altında kalarak bozulur, daha doğrusu evrim geçirir. Bu evrim kaçınılmaz niteliktedir. Evrime karşı koyabilen bir dil görülmemiştir.” (Vardar, 1976, s. 70)

Klasik Türk edebiyatı Türkçenin yanında pek çok yabancı kökenli kelimenin varlığıyla oluşan ve mazmunlarla kurgulanan bir üst söyleyişe, bir üst dile sahiptir. Dolayısıyla toplumda meydana gelen göstergeler üst dili kullanan şairler ve yazarlar tarafından değişime uğratılmıştır. Bu değişim, çeşitli nedenler gösterilerek açıklanabilir, ancak çalışmanın odaklandığı nokta olan değişimin üst dili kullananların zihniyetlerinde aranmasıdır. Bu nedenle, üst dili kullanan şair ve yazarlar gösterge ile kavram arasındaki ilişkiyi çağının nesnelere algılama biçimleriyle yeniden belirler. Örneğin üst dili kullanan şair ve yazara göre su, saydam ve içilen bir nesne olmaktan çok daha ötede İslami bir anlatı geleneği olan abihayata, ölümsüzlük suyuna dönüşür.

Bu noktada çalışmada ele alınan kelimelerin ansiklopedik anlamları şöyledir:

Mana: “Sözlükte ‘demek istemek, kastetmek’ anlamındaki any (inayet) kökünden mimli masdar veya ism-i mef’ûl (ma’nî-ma’nâ) olup ‘denilmek istenen, kastedilen şey’ manasına gelir. Buna göre mana, lâfızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lâfızlarda anlatılmak istenen, onlarda anlaşılan şeydir. Nahiv ilminde lâfzın mukabili olarak kullanılan mana ‘sözle anlatılmak istenen şey’ (maksad, medlûl) olarak kullanılmıştır. Mantık disiplininde ise mana, benzer



bir açıklama ile ‘vaz yoluyla lâfızdan zihne yansıyan tasavvur’ şeklinde tarif edilir.” (Şensoy, 2003, s. 555).

Lafz: “Sözlükte ‘atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak’ anlamında masdar olan lafz kelimesi ism-i mef’ûl manasında (melfuz = atılan şey) kullanılır. İnsanın ağızından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denir. Bu sesler bir anlamı simgeliyorsa kelime (sözcük) ve kelim (söz) adını alır.” (Şensoy, 2003, s. 42).

Bu çalışmada divanlarda taranan son kelime de lafzın tanımında yer alan “söz”dür. Söz: “Bir düşüncüyü eksiksiz olarak anlatan kelime dizisi, lakırtı, kelim, laf, kavil; bir veya birkaç heceden oluşan ve anlamı olan ses birliği, kelime, sözcük; müzik parçalarının yazılı metni, güfte...” (TDK Türkçe Sözlük, 2005, s. 1803) vb. anlamlara gelmektedir. Çalışmada sözün sözlük anlamlarından ikincisiyle (Bir veya birkaç heceden oluşan ve anlamı olan ses birliği, kelime, sözcük.) ilgilenilmiştir.

Klasik Türk edebiyatının *söz*, *lafz* ve *manasını*, gösterge bilimnin temimlerinden gösterge, gösteren ve gösterilen ile bağdaştırdığımızda gösterge *söz* olurken gösteren *lafz*, gösterilen de *mana* olur. Bu bağlamda özellikle Nef’î’nin söz algısı, klasik Türk edebiyatının dil zihniyetini temsil etmesi açısından önemlidir. Nef’î’nin yaklaşık 4.300 beyitlik divanında söz, 172 beyitte geçerken lafz 17, mana da 236 beyitte geçer. Bu rakamlar bu çalışma için taranan bütün divanlarda (*Yûnus Emre Dîvânı*, *Ahmedî Dîvânı*, *Avnî Dîvânı*, *Necatî Dîvânı*, *Hakîkî Dîvânı*, *Fuzûlî Dîvânı*, *Bâkî Dîvânı*, *Nâbî Dîvânı*, *Nedîm Dîvânı*, *Şeyh Gâlib Dîvânı*) geçen *söz*, *lafz* ve *mana* kelimeleriyle ilgili sayısal verilerden çok daha yüksektir. Bu noktada söz, lafz ve mana kavramlarının şair Nef’î’nin düşünce dünyasında özel bir yer tuttuğu söylenebilir. Dolayısıyla klasik Türk edebiyatının söz algısını incelenen şiiirlerinden hareketle şiiirlerinde temsil ettiğini düşündüğümüz Nef’î’ye göre gösterge *sözdür* ve göstergenin düşünsel kavram boyutu İslam’ın dinî değer dünyasına dayanmalıdır. Bu değerlere de mana denilmektedir. *Lafz*, bu noktada işitimsel koddur ve göstergenin düşünsel kavram boyutu, diğer bir ifadeyle manası olmadığı sürece lafzın bir değeri yoktur. Şaire göre sözün gösterge olabilmesi için içerdiği anlamın İslami inanç dünyasıyla beslenmesi gerekir. Böylece XIX. yüzyılda yaşayan F. Saussure’ün gösterge ile ilgili düşüncelerinin XVII. yüzyıldaki temsili şair Nef’î, kısmen ve farklı yorumlama biçimiyle de olsa düşünmüş ve bu düşüncelerini şiiirlerinde dile getirmiştir, ihtimali akla gelmektedir.

Bu çalışmada yukarıdaki bahsedilen tartışmaların ve ihtimallerin ışığında klasik Türk edebiyatının *söz*, *lafz* ve *mana* algısının çağların zihniyetlerine göre “nasıl bir gösterge” olarak kullanıldığı değerlendirilecektir. Klasik Türk



edebiyatının gösterge algısında yüzyıllar içinde herhangi bir değişim varsa çalışmanın örnekleminde yer alan şairlerin divanlarında örneklerle tespit edilecek ve Nef'î'nin şiirlerinden hareketle klasik Türk edebiyatının temel gösterge algısı gösterge bilimi yaklaşımı açısından yorumlanacaktır. Bu bağlamda, çalışma iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde *söz, lafz ve mananın* klasik Türk edebiyatının tarihsel süreci içindeki seyri farklı yüzyıllardan alınan on divan üzerinden değerlendirilecek ve örneklerle açıklanacaktır. İkinci bölümünde ise Nef'î'nin *Divan*'ından hareketle klasik Türk edebiyatının *söz, lafz ve mana* kavramları gösterge bilimi açısından çözümlenecektir.

1. Tarihî Süreçte Söz, Lafz ve Mana

İslam medeniyetindeki bilim kişileri *lafz* ve *mana* kavramlarını açıklama yoluna giderler. Bu kavramlara nahiv, belagat, mantık ve fıkıh açısından bakılmıştır. Lafzı düzenli bir ses sistemi olarak algılayan tecvit ilminin yaklaşımının yanında belagat ve fıkıh ilimlerinde olduğu gibi lafzı manadan uzak düşünmeyenler de olmuştur. Bu yaklaşıma göre de lafzı anlamlı kılan bünyesinde barındırdığı manadır (Şensoy, 2003, s. 42-43). Dolayısıyla bu yaklaşım gösterge bilimi açısından göstergeye, çalışmanın teorisine göre de söze denk gelmektedir.

Lafzın delalet ettiği şeylerin zihin ile bağlantıları konusunda da İslam dünyasında tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, *lafzdan* hareketle mananın bilinebileceğini düşünür. Böylece *lafz* aracılığıyla zihinde sabit bir mana (anlam) oluşur. İbn Cinnî de *lafzı* oluşturan seslerle zihinde oluşan anlamın yakın bir ilişkisi olduğunu dile getirir. Rummânî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi bilim kişileri de *lafzı*, hakikati dile getiren bir unsur olarak görür. Hakikat dışında bir kavramı dile getirence ancak mecaz olabilir, diye düşünmektedirler. Sözün *mana* mı yoksa *lafz* mı olduğuna dair tartışmalar da bulunmaktadır. Ehlisünnete göre *söz* nefiste bulunan bir *mana*; Mutezile'ye göre de *söz*, harfler ve işitilen sesler olan *lafz*dır. Câhiz ise *lafzı*, belagat ve mantıkçılardaki gibi, *lafzın* sadece ses olmadığını manayla ilişkisinin bulunduğunu, hatta mananın suretinin, diğer bir ifadeyle üslubun da dâhil olduğu özel bir fonksiyonu olduğunu söyler (Şensoy, 2003, s. 43-44). Görüldüğü gibi İslam dünyasında *lafzın* tanımında pek çok farklı yaklaşımın olduğu ve çoğu zaman *lafz* ile *sözün* birbiriyle karıştırıldığı anlaşılır.

Pervin Çapan (2009, s. 436) *söz* ile ilgili, “Belâgat ilminde kelâmın mana mı yoksa lâfız mı olduğu konusu tartışmalıdır ve bu tartışmaların ardında itikâdî mülâhazalar” vardır demektedir. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* isimli kitabında M. A. Yekta Saraç, İslam medeniyetindeki *lafz* ve *mana* ilişkisinin belagatın alt dalı olan beyan bağlamında değerlendirildiğini söyler. Beyan il-



mine göre *lafzın* *manayla* ilişkilmesi delalet ile sağlanır. Dolayısıyla delalet terimi, göstergedeki gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi açıklar. “Bu iki unsurdan ilkinde dâl, yani delâlet eden (gösteren, işaret eden) ikincisine de medlûl, yani delâlet edilen (gösterilen, işaret edilen) denir.” (Saraç, 2007, s. 99). Saraç, ilerleyen satırlarda delaleti: “... delalet, lafız olmakla birlikte her hangi bir sesin varlığı veya ah, öf gibi duygu belirten, ama izafi, belirsiz ve her zaman tutarlı anlam üretmeyen...” (Saraç, 2007, s. 100) şeyler olarak tanımlar.

Bugüne kadar *lafz* ve *mana* klasik Türk şiirinin terimleri olarak kullanılmış, şiirin içeriği ve anlamı noktasında değerlendirilmiştir. Mine Mengi bu iki kavramın klasik Türk şiir geleneğindeki yerini şöyle tanımlar: “Şiirin manası; dilde genel kullanımında olan bir düşünceyi bildirme, iletme amacından farklı olup şairin bize duyurduğu, düşündürdüğüdür. Divan şiirinin makbul tuttuğu mana ise mazmun ve nükteyi de çağrıştıran, kelimeler arası, ses, söz, bağlam ilişkisiyle sağlanmış içsel, gizli, ince, alışılmadık ve sezgisel olandır.” (Mengi, 2010, s. 121). Mengi ilerleyen satırlarda İslam medeniyetinin *lafz* ve *mana* algısını aktarırken Türk şiirinde *lafz* ile, *sözün* (kelimeyi/göstergeyi) kastedildiğini söyler. Böylece İslam medeniyetindeki “*Lafz söz* müdür, diğer ifadeyle gösterge midir? Yoksa göstergenin işitimsel imgesi midir, dolayısıyla göstereni midir?” karmaşası Mine Mengi’nin çalışmasında da yerini alır: “Anlam ve söz ya da divan şiirindeki kullanımıyla *mana vü lafz*, geçmişten günümüze şiirin iki temel unsuru, bu nedenle de şiir açısından biri ötekinin tamamlayıcısı, bütünleyicisi olarak bilinir.” (Mengi, 2010, s. 122).

Bir üst dile sahip olan klasik Türk edebiyatında *söz*, *lafz* ve *mana* kavramlarına gösterge bilimi açısından bakıldığında Arap bilim kişilerinin yaklaşımlarında olduğu gibi öncelikle bu kavramları oluşturan zihniyeti açıklamak gerekir. Bu noktada klasik Türk edebiyatının hâkim zihniyetindeki dünyayı dinî bir çerçeveden algılama yapısından bahsedilmelidir. Bu algıda, diğer bir ifadeyle “İslam estetiğinde sanatçı gizli olana; soyuta yönelir. Soyuta yönelişte, bir estetik kategori olarak yüce olana İlahî güce yönelişinin ifadesi aranmalıdır. Yüce olana yöneliş; figürden, şekilden kaçmayı ya da figürü, şekli önemsememeyi getirmiştir. Bu dünya görüşünün ve estetik anlayışının etkisinde divan şiiri de mana-lafz ilişkisi söz konusu olduğunda manayı öne alır; lafzı ise arkada, geride bırakır.” (Mengi, 2000, s. 44). Klasik Türk edebiyatının şair ve yazarları bir gösterge olarak *söz*ü, işte bu dinî algı dünyasıyla yorumlar. Dine dayalı hâkim zihniyetin yanında Türk şiirinde söz, mana ve lafz kavramları çağlara göre farklı zihni algılara da sahip olmuştur. Bu dikkatle *söz*, *mana* ve *lafz* kavramları yüzyıllara göre şairlerin divanlarına şöyle yansır:



Tablo 1: Çalışmanın Örneklemindeki Şairlerin Divanlarındaki *Söz*, *Mana* ve *Lafz* Kavramlarının İstatiksel Dağılımı

	Yunus Emre	Ahmedî	Avnî	Necâî	Hakîkî	Fuzûlî	Bâkî	Nâbî	Nefî	Nedîm	Seyh Gâlib
Söz	314	378	5	81	124	33	45	23	172	51	79
Mana	68	22	—	18	87	7	23	204	236	44	134
Lafz	—	14	—	3	11	9	5	50	17	14	33

Bu tablodan hareketle Yunus Emre'nin *Divan*'ında *söz* 314 defa, *mana* da 68 kez geçer. Diğer taraftan Yunus Emre *lafza Divan*'ında hiç yer vermez. Yunus Emre'ye göre *söz*, bilginin dile getirildiği ifadelerdir. Böylece *mana* akli anlamlar içermelidir. Dolayısıyla, cahillerin söyledikleri ifadelerde göstergenin *mana* boyutu bir anlam ifade etmez:

Eger güher isterisen hıdmet eyle 'ârîflere (G²-5/6)
Câhil bin söz söylerise ma'nîde miskâl olmaya

Diğer taraftan *mana*, *sözün* (göstergenin) gösterilen boyutudur. Yazı gösterendir ve yazılan da ancak Kur'an olabilir. Bu durumda *mana*, dinsel kavramları kapsar; dolayısıyla *söz* hep dinî bilgiyi dile getirir:

Dört kitâbı şerh iden 'âsîdür hakîkatde (G-38/5)
Zirâ tefsîr okuyup ma'nîsin bilmediler

Ancak bazı beyitlerde de *lafz* ile *mana* kavramları birbiriyle yer değiştirir. Böylece *mana*, okunan bir kavram olarak göstergenin gösteren (*lafz*) boyutunu ifade eder:

Dört kitâbun ma'nîsin okıdum tahsîl kıldım (G-124/9)
İşka gelicek gördüm bir ulu heceyimiş

Yunus Emre'ye göre *söz*, hakikati dile getirir. Hakikat de anlam katmanlarına sahip olduğundan şerhe ihtiyacı vardır:

Hakîkatün ma'nîsin şerh ile bilmediler (G-38/1)
Erenler bu dirliği riyâ dirilmediler

Sözün şerhe ihtiyacı olan *mana* boyutunu anlamak için aşka ihtiyaç vardır. Böylece kutsal değerleri ifade eden *söz* herkes anlayamaz:

İşk erinün gönli tolu pâdişâhun haznesidür (G-59/1)
İşksuz âdem ne anlasun şerî'atun ma'nîsidür

Yunus Emre'ye göre kendi özünü bilmeyen ancak anlamak isteyen kişi, *manaya* ilimle, Kur'an'la yaklaşmalıdır. Bu beyitte şair, geleneğin nesnelere

² Örnek gösterilen beyitlerle ilgili parantez içinde sayılardan önce verilen "G" gazel, "K" kaside gibi kısaltma şekline gidilmiştir. Sayılardan ilki bahsedilen şiirin, ikincisi de beytin numarasını göstermektedir.



algılayışını da temsil eder. Böylece şair, geleneğin penceresinden nesnelere bakarak onları gerçek görünüşleriyle değil, nesnelere yükledikleri ilahi boyutlarıyla algılar:

İy kendözini bilmeyen söz ma'nîsin anlamayan (G-65/5)
Hak varlığın isterisen uş 'ilm ile Kur'ân'dadur

Yunus Emre'ye göre gösterenin gösteren boyutu bazen bir yazı değil bir harf bile olabilmektedir. Böylece ilahi değer taşıyan sözün gösterileni olan Tanrı'yı, gösteren olarak bir elif harfî bile temsil edebilir:

Dört kitâbun ma'nîsi tamâmdur bir elifde (G-171/3)
Bâ didürmen siz bana bâ diyicek azaram

Ahmedî'de söz 378, *mana* 22 ve *lafz* da 14 defa geçer. Ancak *söz*, *mana* ve *lafz* kavramları Yunus Emre'deki gibi değildir. Bu şiirler incelendiğinde Ahmedî'ye göre *söz*, memduhtan bahsettiği sürece bir gösterge olabilmektedir. Dolayısıyla sözün *manası*, diğer bir ifadeyle gösterileni hep hükümdar olur. Aşağıdaki beyitte Ahmedî, Emir Süleyman'a seslenir ve bir gösterge olarak sözün hem *manası* hem de *lafz*ının Emir Süleyman olduğunu söyler:

Bugün sensin nite kim lafz u ma'nâ (K-LXXII/33)
Ne başara senüñle düşmenüñ kim

Yine aşağıdaki beyitte *söz*, bir gösterge olarak memduhu işaret eder. Şairin cümleleri ve sözleri memduhun şeker saçan sözlerini dile getirir. Burada şair, bir gösteren olarak *lafz*ın harf ve ses boyutunu işaret eder:

Harf ü savt-ıla kelâm u nutkum uş (G-351/6)
Kavlüm ü lafz-ı şeker-bârüm senüñ

Şaire göre sözün *manası* memduhtan bahsettiği sürece değerlidir. Memduhtan bahsetmeyen *söz* ancak kuru ve anlamı olmayan bir *lafz* olur:

Yüzine bedr disem olur lafz-ı mübtezel (G-28/3)
Kaşlarına hilâl disem keş-hayâl ola

Ahmedî'ye göre *söz* göstergedir, *mana* gösterilen, *lafz* da gösterendir. Bu, şairin *mana-lafz* ve *söz* kavramını ifade eden birçok beytinin ortak noktasıdır. Aşağıdaki beyitlerde şair, bir gösterge olarak sözün, gösteren boyutu olan *lafz*ını özellikle vurgular ve *lafz*, harf olarak algılanır:

Çü Hak didüñ eger ahmak degülseñ (G-340/8)
Bu mâ lafzın terk it kim kala Hak

Kâf u lam u mîmden nûn-ıla vâv u rî tama (G-634/4)
Ol ruhuñ lafzın yazan irgürse râya hâsını



Ancak, Ahmedî'nin şiirlerinde *söz* ile *lafz* kavramlarının bazen birbirinin yerine kullanıldığı da görülür. Böylece bir gösterge olarak *söz*, gösterilen olarak *mana* ve gösteren olarak da *lafz* kelimelerinin Ahmedî'de henüz birbirinden ayrılarak sistemleşmediği şeklinde yorumlanabilir:

Yüzüñ-ile lebüñi ider şerh Ahmedî (G-161/7)

Billah ki hûb lafzı vü şîrîn beyânı var

Sözün birlikteliklerinden oluşan söz dizgeleri yine, gösterge bilimi açısından açıklanabilmektedir. Klasik Türk şiiri terimleriyle açıklanan sözün bir inci gibi ipe dizilmesi yine gösterge bilimindeki sözün dizgesel oluşu ile ilgilidir. Ahmedî gelenekteki bu düşünceyle, renkli manası olan hoş sözlerin ifade edilme şeklini incinin ipe dizilmesine benzetir:

Ne dürler ki Ahmedî sinüñ dizer la 'lûñ sıfâtında (G-507/7)

Zihî rengîn ma 'ânî kim gelür bu lafz-ı şîrînden

Avnî Divanı'na baktığımızda söze bir gösterge olarak yaklaşılmadığı anlaşılır. Avnî, *laf* kelimesini *söz* kavramına yakın kullanmıştır. Burada bahsedilmesi gereken bir diğer nokta da sözün saltanatla ilgili bir kavram olarak algılanmasıdır:

Bizümle saltanat lâfin idermiş ol Karamânî (G-79/1)

Hudâ fırsat virürse ger kara yire karam anı

Necâtî'nin şiirlerinde *söz* 81 defa, *mana* 18 defa, *lafz* da 3 defa geçer. Tıpkı Avnî gibi Necâtî de söze gösterge bilimi düşünce sistemine benzer açıdan yaklaşmaz. Onda da *söz* ve *lafz* birbirinin yerine kullanılabilen kavramlar olur:

Lafzuñ dür-i lâtif dürür aña kadrini (G-545/11)

Lûtf eyle her kişi ile itme mükâleme

Şaire göre sözün manası, diğer bir ifadeyle gösterileni ya nasihattir ya da dedikodudur:

Sözüm tutmaz uyar dil her perîye (G-230/3)

Gözine görünür var epsem olmaz

Yâr işiğine varmağı 'afv eylemez rakîb(G-127/4)

Söyletmeñ ol iti kerem eyleñ ki söz ürer

Diğer taraftan Necâtî, mananın dinî değerleri kapsamasını ve Tanrı ile ilgili unsurları temsil etmesini sözden bağımsız olarak ifade eder. Ona göre *mana* hakikattir:

Buldi her bir şeyde zihnüm gevher-i ma 'nî-i hâş (G-8/8)

Degme bir katre Necâtî bahr-i 'ummândur baña



Hakîkî'nin *Divan*'ında *söz* 124, *mana* 87, *lafz* da 11 defa geçer. Hakîkî'de *lafz* kelimesinin sayısal olarak diğer şairlerin kullanımına yakın oluşundan ziyade, onun şiirlerinde *lafz* kavramının kavramsal olarak ayrıldığı ve gösterge biliminin yaklaşımına benzer biçimde sistemleşme yoluna girdiği, hatta bu kavramın *mana* ve *söz*le ilişkisinin gösterge biliminin açıklığına yaklaştığı da söylenilebilir. Bu anlamda çalışmaya örneklem olan şairlerin arasında *söz* kavramına (Yunus Emre ve Ahmedî'de kısmen olan) gösterge bilimi açısından yaklaşan şairin XV. yüzyılda Hakîkî olduğunu söyleyebiliriz.

Hakîkî'nin *söz*, *mana* ve *lafz* kavramlarına bakıldığında ilk olarak *söz* algısından bahsetmek gerekir. Hakîkî'ye göre *söz* her türlü kavramı niteler. *Söz* bazen nasihatı, bazen maddi unsurları, bazen de memduha dair ifadeleri niteler:

Gel imdi 'akla yârısañ ma 'niyi gey anlarısañ (K-145/6)

Kulağ urup diñleriseñ bir söz diyeyim muhtasar

Vâkıf olmaga hakîkî bu sözün sırrına (K-101/23)

'Ayn-ı tasdik gerek çûn u çirâ olmaya hiç

Sensüz ne görür gözlerüm senden dinilür sözlerüm (K-15/7)

Zımn-ı rumûz-ı defterüm dîvân dahı sensin baña

Şairin *mana* anlayışına bakıldığında *manayı*, *sözün* gösterileninden öte algıladığı, hakikat denilen Tanrı'ya dair değerler olarak karşıladığı anlaşılır. Dolayısıyla şair, *manayı* çoğunlukla *sözün* gösterileni olarak açıklamaz:

Kaldı hicâb-ı tende giriftâr-ı sûret ol (K-533/2)

Yol bulmadı çü 'âlem-i ma 'nî fezâsına

Hakîkî'nin *Divan*'ında her ne kadar *mana* ile ilgili bütün beyitlerde *mana*-nın farklı kavram alanlarına rastlansa da *manayı* göstergenin gösterileni olarak kısmen de olsa, algıladığını görürüz. Böylece söze değer katan unsur *mana* olur. *Sözün* değerini *mana* belirler ve *sözün* amacı *mananın* aktarılmasıdır:

Sözde maksûd nagz-ı ma 'nîdür (K-150/9)

Lafz-ı maktûb-ı müstevî mi olur

Hakîkî'nin şiirlerinde dikkati çeken bir diğer unsur *lafz* kavramıdır. Hakîkî, *söz* ve *manayı* gösterge biliminin *söz* algısıyla tam olarak algılamasa da *lafz*ı gösterge biliminin göstereni olarak açıklar. Ona göre *lafz* gösterendir. Hakîkî, bu kavramı im/işaret olarak algılar:

Muttali 'olmadı yakîñ nûrına yok basîreti (K-254/4)

Lafzdan özge bes ne cer ide bu remzden lûsûs

Gösterilen olarak *lafz*ın iki boyutu vardır. Bir yönü ses, diğer yönü de harftir (im/işaret). Şair, *lafz* kavramını iki boyutuyla birlikte şiirinde kullanır. Yine

lafzın ses boyutu sözün gösterileni olan manayı işaret etmiyorsa hiçbir değeri yoktur. Bu tıpkı sarhoşların attıkları boş sesler olan naralara benzer:

Na'ra-ı mestân ne lafzıla dinür (K-49/6)

Anda ki bu harf u savt olur hicâb

Böylece şairin söz algısında, *lafzın* değerini *mananın* belirlediği sonucuna ulaşılır:

Maksûd olunan hakîkî sözde (K-220/11)

Ma'nî ne bu lafzdur ne tecnîs

Fuzûlî'nin şiirlerinde *söz* 33, *mana* 7, *lafz* da 9 defa geçer. Fuzûlî, şiirlerinde *söz*, *mana* ve *lafz* kavramlarına gösterge biliminin penceresinden bakmaz. Tıpkı Avnî'de ve Necâtî'de olduğu gibi Fuzûlî'de de *söz* ile *lafz* kavramları birbirinin yerine kullanılabilen bir yapıdadır:

Cân çıkar tenden gönül zıkr-i teb-i yâr eylegeç (G-48/1)

Ten bulur can yenleden ol lafzî tekrâr eylegeç

Fuzûlî'nin *lafz* redifli gazeli olmasına rağmen *lafzı*, gösteren olarak algılamadığı, gösterenin yerine geçen *söz* olarak algıladığı anlaşılır:

Yetmek olmaz lafz-ı can-bahşunla ağzım sırrına (G-137/3)

Vahydur gûyâ bu kim mutlak ağız yoh var lafz

Bâkî'nin *Divan*'ında *söz* 45, *mana* 23, *lafz* da 5 defa geçer. XVI. yüzyılda Bâkî ile birlikte şairlerin şiirlerinde *söz*, *lafz* ve *mana* kavramları sistemleşir. Şairler bu sistemi bir ilim olarak algılamaya başlarlar. Bu algı Bâkî'de de bulunur. Şair, geleneğe oluşan bu algıyı, geleneğin benzetmeleriyle şiirinde sunar. Şaire göre *mana* bir özdür ve kutsal olandan gelir. Diğer bir ifadeyle *sözün* kaynağı Tanrı'dır. Dolayısıyla *mana* bir cevherdir ve bu cevher de incide bulunur. *Söz* bir inci ise incinin elde edilmesini ve oluşmasını inceleyen bilime de ilim denilir. *Söz* inci olduğu için ilim de deniz olur:

Bir güherdür söz aña tab'-ı şerîfündür kân (K-25/33)

'İlm bir bahrdurur sen aña dürr-i şehvâr

Gösterge bilimindeki sözün dizgesel yönü *söz*, *mana* ve *lafz* kavramlarıyla birlikte Bâkî'nin şiirlerinde yer alır. Şaire göre *söz* dizgeseldir. Ham incinin işlenerek ipe dizilmesi sözün dizgesel yönünü oluşturur:

Silk-i gevher ma'nî-i bârîk ü nazm-ı ter yiter (G-383/7)

Bâkiyâ çekmez gönül dürr-i semînün minnetin

Klasik Türk şiirinde sözün ipe dizilmesine “nazmetmek” denilmektedir. Şair bu terimi gösterge bilimine benzer açıdan algılar ve nazmı sözün dizgeselliğinin karşılığı olarak kullanır:



Söz degül dürr ü güher nazm itsem (9. Kıta/1)

Kadr ü kıymet bilenüñ bendesiyüz

Bâkî'nin divanında *lafz* kelimesi 5 defa geçer. Dolayısıyla şairin *lafz*la çok ilgilenmediği söylenebilir. Zaten şairin *lafz* kavramına bakıldığında tıpkı çalışmanın örnekleminde olan kendisinden önceki şairler gibi *lafz* ile *söz* kavramlarını birbirinin yerine kullandığı anlaşılır. Ancak bir beyitte şair *lafz*, *mana* ve *söz* kavramlarına gösterge biliminin düşüncelerine benzer bir pence-renden bakar. Burada şair, bir gösterge olarak “mey” kelimesini ele alır ve der ki: “Ey zahid, mey dediğimde, üzüm şarabını düşünme! Asıl hüner, muğlak olan lafızdan mananın sırrını anlayabilmektir.” Bunu şair şöyle ifade eder:

Sakin mey dirsem ey zâhid mey-i engûrı fehm itme (G-366/4)

Hüner esrâr-ı ma'nâ anlamakdur lafz-ı muğlakdan

Görüldüğü gibi şair, “mey”i bir *söz*, *sözün* gösterenini *lafz*, gösterileni de *mana* olarak düşünür. *Mana* denilen kavramla da diğer şairlerde olduğu gibi *sözün* nesnel karşılığıyla değil de görülmeyen, nesnenin manevi boyutunu kastettiği anlaşılır. Bu da geleneğin nesnelere algılama biçimini temsil eder.

Nâbî'nin divanında *söz* 23, *lafz* da 50 defa geçer. Çalışmanın örnekleminde ve araştırmanın merkezinde bulunan Nef'î'nin divanındaki *mana* kelimesinin sayısal oranına en yakın divan Nâbî'nin *Divan*'ıdır. Nâbî'nin *Divan*'ında *mana* 204 defa geçer. Böylece yüzyıllar üzerinden *mana* ve *lafz* kelimelerini kullanma oranı XVII. yüzyılda zirve yapar. Buna karşılık *söz* şiirde kullanımdan düşmeye başlar.

Tıpkı Nef'î'nin divanına “sözüm” redifli kasidesiyle başlaması gibi Nâbî de *Divan*'ının ilk beytinde *mananın* ve *lafzın* önemini vurgulayarak söze başlar:

Ta'âlallâh zihî dîvân-ı tırâz-ı sûret ü ma'nâ (K-1/1)

Ki cism-i lafz ile rûh-ı me'âli eylemiş peydâ

Nâbî, *lafz* ile *söz* kelimelerini çoğu zaman birbirinin yerine kullanır, dolayısıyla *mana*, *söz* ve *lafz* kelimelerini gösterge bilimi açısından yorumlamaz. Hatta bu kavramlardan *lafz* ve *manayı* beyitlerinde sık sık yan yana kullanırken *söz* ile *lafz* ve *manayı* yan yana hiç getirmez. Özellikle *söz*ü, bir gösterge olarak değil nasihat veya konuşmak bağlamında kullanır. Aşağıdaki beyit şairin *söz* algısını temsil eder:

Sözde darbü'l-mesel îrâdına söz yok ammâ (35. Müfred)

Söz odur 'âleme senden kala bir darb-ı mesel

Aşağıdaki beyit de *lafz* ile *söz* kavramlarını birbirinin yerine kullanmasına örnektir:



Nüsha-i hulki miyânında yazılsa farazâ (K-2/84)

Bî-ta 'ab ma 'nî-i teslîm virür lafz-ı 'inâd

Nâbî'nin *Divan*'ındaki şiirlerinin genelinde, yaşadığı dönemin nesnelere dinî bir yaklaşımla algılamasının yansımaları yer alır. O, *manayı* görünmeyen hakikat; *lafzı* da hakikatin sureti olarak algılar. Bu noktada Nâbî'ye göre *mana* hakikati temsil eder. Hakikat de Tanrı'dır, dolayısıyla *söz* hep Tanrı'yı dile getirmelidir:

Hepe geydi lisânunla senün kisve-i tahkik (G-472/5)

Ma 'nâ-yı nihânîsi hurûf u kelimâtun

Klasik Türk şiirinin söze gösterge bilimi açısından yaklaşımının, net bir biçimde olmasa da Nâbî'de de yer yer bulunduğu görülür. Şaire göre *sözün* (göstergenin) iki yönü olan gösterilen ve gösteren noktasında gösterilenin, diğer bir ifadeyle *mananın* gösterenden, yani *lafzdan* daha değerli olduğu anlaşılır. *Lafzdan* önce *mana* vardır ve *mana* olduğu için *lafza* ihtiyaç duyulmuştur:

Olsa te 'vîl 'ibâretle mü 'evvel ma 'nâ (G-861/1)

Hâtıra gelmez idi lafzdan evvel ma 'nâ

Ancak Nâbî'ye göre *mana* çok değerli olsa da *lafz* olmadan kendini ortaya koyamaz. Örneğin aşağıdaki beyitte *mana* bir kuşa benzetilir ve kuşu “kuş” yapan özellik de kanatlarıdır. Kanatları olmayan kuş, kuş olma özelliğini kaybeder. Dolayısıyla kuşun kanatları da *lafzdır*. Böylece *mana lafzdan* ayrı düşünülemez. Bu nedenle bir gösterge olarak *sözün* iki yönü, *lafz* ve *mana* olur ve birbirlerinden ayrılamazlar:

Lafzsız eyleyemez murg-ı ma 'ânî pervâz (G-92/3)

İki mısra ' tarafeynindeki bâl ü peridür

Yine aşağıdaki beyitte Nâbî, benzer bir yaklaşımla *sözün lafz* ve *mana* yönünün değer açısından eşit olduğunu söyler:

Nâbîyâ lafz ile ma 'nâdan olanlar âgâh (62. K1ta/4)

Sıdk-ı da 'vâmi benüm eylemesün istiskâl

Daha önce de belirtildiği gibi dil göstergesinin iki yönü bulunur: gösterilen ve gösteren. İki yön birbirinden ayrılmadığı gibi gösterge içinde sağlam bir birlikteliği de olur. Bu birliktelik çağrışım ilişkisiyle kurulur. Çağrışım aracılığıyla kullanılan kelimenin anımsanmaya çalışıldığı anda dilin onayladığı çağrışımların gerçeğe uygun olup olmamasıyla gösterge, beyinde doğrulanır. Nâbî de *lafz* ile *manaya* bu bağlamda yaklaşır. Böylece gösterge olarak *sözün* görünen yönü *lafz* olurken hissedilen yönü de *mana* olur:

Giriftedür gül-i ma 'nâ vü şâh-ı elfâza (G-263/5)

Kebûter-i kelimün dâm u dânesin bilüriz



Manayı otoriter zihniyetle açıklayan Nedîm'in *Divan*'ına bakıldığında *söz* 51, *mana* 44 ve *lafz* da 14 defa geçer. Otoriter zihniyete dayalı bir gösterge olarak *söz*, hükümdardan ya da hamiden bahsettiği sürece anlamlı olur. Nedîm'in aşağıdaki beytinde, hükümdarı simgeleyen servi somutlamasıyla sunduğu *mana* kavramını, kendisinden önceki şairlerin dinî düşünce tarzına dayanan *mana* algısından arındırdığı anlaşılır. Böylece Nedîm'in aşağıdaki beytinde göstergenin *mana* boyutu, simgeleşen servi ağacı ile açıklanabilir. Beyitte, hükümdarı servi temsil eder. Şair servinin boyunu *mana* denilen *sözün* anlam boyutuna benzetir. Servinin boyunun değeri hükümdarın yüceliği noktasındadır. Dolayısıyla *manaya* değer kazandıran, hükümdarın yüceliğine dair anlamlardır. Böylece *mana*, bünyesinde hükümdara dair anlam değerleri barındırırsa *mana* olabilmektedir. Bu da otoriter zihniyetin nesnelere algılama biçiminin bir parçasıdır. Böylece, Nedîm'de *mana* denilen kavramın otorite merkezli zihniyet algısını temsil ettiği sonucuna ulaşılır.

O halde Nedîm'e göre *mana* denilen kavram hükümdardan ya da hamiden bahsettiği sürece değerlidir, sonucuna ulaşılır. Bahsedilen temsilî beyit şöyledir:

Gülîstandan nümâyan ol çü ma'nâ-yı bülend ey serv (K-18/3)

Bu mevzun kad ile hakkâ ki beyt-i intihâbımsın

Nedîm, *Divan*'ında *söz*, *lafz* ve *mana* üzerinde çok durmaz. Ancak *mana*, *lafz* ve *söz* kavramlarını gösterge biliminin terimleri olan gösteren ve gösterilen bağlamına yakın bir şekilde ele aldığı görülür. *Tazmîn-i Beyt-i Enverî Der-Zımn-ı Vezîr-şoden-i İbrâhîm Pâşâ* başlıklı tazminindeki aşağıdaki (27.) beytinde İbrahim Paşa'yı methedecek *sözün* henüz tam oluşmadığını ifade eder. Şaire göre İbrahim Paşa karşısında aciz kalan ve böylece oluşamayan *sözün* (sühanın) gösterileni, diğer bir ifadeyle *manası* kemalleşmemiş; *lafzı* da tamamlanamamıştır. Bu nedenle sadrazamı övecek *söz* (sühan) henüz var olamamıştır:

Henüz bu sühanın olmamışdı lafzı tamâm (K-8/27)

Henüz cevher-i ma'nâsı bulmamışdı kemâl

Şeyh Gâlib'in *Divan*'ında *söz* 79, *mana* 134 ve *lafz* da 33 defa geçer. Şeyh Gâlib *söz* kavramına gösterge biliminin gösterge anlayışı içinde bakmaz. Ona göre *söz* daha kapsayıcı, bazen bir gösterge bazen konuşma, bazen de kişilerin ifade şeklini niteler. *Takrîz-i Mecmûa-i Pertev Efendi* şiirinden alınan aşağıdaki (8.) beyitte *söz*, ifade ve cümle olarak algılanmaktadır:

Fakat bu söz yetişir vasfı yazmış âsârın (K-29/8)

Cenâb-ı pertev-i mu'ciz-dem ü huçeste-makâl

Şeyh Gâlib'in şiirlerinde, gösterge biliminin *sözün* dizgesel algısına benzer bir düşünce yer alır. Ona göre *söz* dizgesi, daha doğru bir ifadeyle klasik



Türk edebiyatındaki üst dilin söz dizgesi, *nazımdır*. Bu *söz* (dizgesinin) ırmağının üretiminde Şeyh Gâlib, kendini herkesten üstün görür:

Vermedi bir kimseye Gâlib geçit (G-312/8)

Kanda çevirdiyse söz ırmagın

Şeyh Gâlib *lafz* kavramını yüzyılının şairleri gibi gösteren olarak nitelendirir. Örneğin aşağıdaki beyitte şair, aşk kelimesini tanımlama yoluna gider. Şeyh Gâlib'e göre aşk *sözünün lafzı*, ya ahtır ya nale yahut da efgandır. Aşkı ifade edecek başka bir şekil yoktur:

Lafzı yâ âh yâhûd nâle yâhûd efgândır (39. Müfred)

Suhan-i aşkda hiç olmaz edâ-yı diger

Şeyh Gâlib'de *lafz* ile *mana* ilişkisine bakıldığında ikisini gösteren ve gösterilen bağlamıyla beyitlerinde sunduğu görülür. Dikkat *lafz*'inin anlamına ulaşmak isteyen kişinin hayalini ince bir levha hâline dönüştürüp onu fikirle sarması, başka bir ifadeyle somutlaştırması gerekir. Böylece dikkatin anlamına ulaşılabilir:

Haddeden çeksın hayâlin sonra sarsın re'yine (K-27/16)

Kim vusûl isterse lafz-ı dikkatin ma'nâsına

Ne var ki Şeyh Gâlib'de de önceki yüzyılın şairlerinde olduğu gibi zaman zaman *lafz* ile *söz* birbirinin yerine geçebilen bir kavram olur. Bunun nedeni Şeyh Gâlib'in *söz* gösterge olarak algılamayışıdır. Aşağıdaki mısralarda Mevlana'nın *Mesnevi*'sinin her bir sözünün marifet madeni olduğunu söyler ve bunu *lafz* kelimesiyle dile getirir:

Mesnevî ammâ ki her bir lafzı kân-ı ma'rifet (1. Tahmis/2. bend)

Mesnevî ammâ ki her bir nutk-ı ihsân-ı ma'rifet

Mesnevî ammâ ki her harfî beyân-ı ma'rifet

Mesnevî ammâ ki her beyt-i cihân-ı mâ'rifet

Zerresiyle âftâbının berâber pertevi

Yine aşağıdaki beyitte *lafz* kelimesini çok açık bir biçimde *söz* olarak algıladığı görülür:

Bilmem o lâle rûh-ı Mesihâ mıdır desem (G-209/1)

Yohsa hayât lafzına manâ mıdır desem

Aşağıdaki beyitte de *lafz* ile *söz*ü kasteder, ancak burada şairin vurgulamak istediği *söz*ün değerini belirleyen unsurun gösterilen, diğer bir ifadeyle *mana* olduğudur:

Turreden âşûb u yağmadır garaz (G-147/1)

Lafzdan zîrâ ki manâdır garaz



Şaire göre *mananın*, tanrısal bilgiyi nitelediği görülür. Bu anlamda Şeyh Gâlib'in *mana* algısı Yunus Emre'nin *mana* algısına benzer bir zihniyete sahiptir. Tıpkı Yunus Emre'de olduğu gibi Şeyh Gâlib'de de tanrısal bilgiyi niteleyen *manayı* algılamak zordur. Dolayısıyla *manaya* ulaşan, sırlara da ulaşmış olur:

Efsûnu bîkr-i fikrimin âhir edip eser (K-13/8)

Açdım tılsım-ı manâyı genc-i nihân gibi

Tablo 2: Çalışmanın Örneklemesindeki Şairlerin Divanlarındaki *Söz*, *Mana* ve *Lafz* Kavramlarının Gösterge Bilimi Açısından Değerlendirilmesi

	Yunus Emre	Ahmedî	Avnî	Necâfî	Hakikî	Fuzûlî	Bâkî	Nâbî	Nef'î	Nedim	Seyh Gâlib
Gösterge	X (<i>söz</i>)	X (<i>söz</i>)	-	-	X (<i>söz</i>)	-	X (<i>söz</i>)	-	X (<i>söz</i>)	X (<i>söz</i>)	-
Gösterilen	X (<i>mana</i>)	X (<i>mana</i>)	X (<i>mana</i>)	X (<i>mana</i>)	X (<i>mana</i>)	-	X (<i>mana</i>)	-	X (<i>mana</i>)	X (<i>mana</i>)	X (<i>mana</i>)
Gösteren	X (Lafz)	X (Söz ve lafz birbirinin yerine kullanılabilir.)	-	-	X (Lafz, gösteren olarak sistemleşir.)	-	-	-	X (Lafz)	X (Lafz)	-
Söz	Tanımı: Hakikat	Tanımı: Memduh	Tanımı: Saltanat	Tanımı: Hakikat	Tanımı: Hakikat	Tanımı: Hakikat	Tanımı: Tanrı	Tanımı: Tanrı	Tanımı: Tanrı	Tanımı: Hami	Tanımı: Hakikat
Mana	Tanımı: Dini bilgi	Tanımı: Hükümdar	Tanımı: Saltanat	Tanımı: Tanrı	Tanımı: Tanrı	Tanımı: Tanrı	Tanımı: Öz	Tanımı: Hakikat	Tanımı: Hakikat	Tanımı: Hami	Tanımı: Tanrısal Bilgi
Lafz	Tanımı: Yazı ve harf	Tanımı: Ses ve harf	-	-	Tanımı: Ses ve işaret	-	-	Tanımı: Lafz haki-katin suretidir.	Tanımı: Ses ve harf	Tanımı: Ses ve harf	-

Klasik Türk şiirinin tarihsel süreç içindeki *lafz*, *mana* ve *söz* algısının gösterge bilimi içindeki serüvenine yukarıdaki tablo çerçevesinde bakıldığında *söz*, *lafz* ve *mana* kavramlarına öncelikle Yunus Emre'de, sonra Hakikî'de olmak üzere 15. yüzyıla kadar kısmen de olsa gösterge biliminin bakış açısına benzer bir biçimde bakıldığı ve 16. yüzyıldan sonra bu bakış açısının derinleştiği görülür. Ancak şairlerde bu algı tam olarak sistemleşmez, ta ki Nef'î şiire söz ülkesinden bakıncaya kadar.

2. Bir Gösterge Olarak Söz

Söz müdür ol ki çep ü râst düşe mazmûnu (K-8/B-8)

Nice ma 'nâ-yı dürüstün boza bir lafz-ı sakîm



Nef'î'nin *Divan*'ına bakıldığında *söz* 172 defa, *mana* 236 ve *lafz* da 17 kez geçer. Bu sayısal veriler (çalışmanın örnekleminde bulunan) klasik Türk şairlerinin *söz*, *lafz* ve *mana* kavramlarına değişiminden çok daha fazla bir sayıda, Nef'î'nin *Divan*'ında bu kavramların yer aldığını kanıtlar. Nef'î'nin *Divan*'ı incelendiğinde *söz*, *lafz* ve *mana* algısı aslında klasik Türk edebiyatının *söz*, *lafz* ve *mana* algısını temsil eder. Bu bağlamda klasik Türk edebiyatının *söz*, *lafz* ve *mana* algısını gösterge bilimi açısından değerlendirdiğimizde çalışmanın örnekleminde bulunan şairlerin hepsinden daha fazla Nef'î'nin *söze*, *lafza* ve *manaya* gösterge bilimine yakın bir bakış açısıyla yaklaştığı söylenebilir. Nef'î bilindiği gibi *Divan*'ında *söze* sözüm redifli kasidesiyle başlar. Bu kaside *Divan*'ın hem ilk şiiri olması hem de kendisinden sonraki şairler tarafından nazire yazmaya bile cesaret edilemediği bir şiir olması gibi nedenlerle büyük önem taşır. Ayrıca çalışmanın tezi olan Nef'î'nin diğer şairlere oranla sözü bir dil bilimci (F. Saussure) gibi değerlendirdiği varsayımı da şairin *Divan*'daki ilk şiirinin sözüm redifli kasidesiyle başlamasına dayanır. Ayrıca şairin *Divan*'ı incelendiğinde Nef'î'nin sözüm redifli kasidesi şairin *söz*, *lafz* ve *mana* algısının *Divan*'daki özüdür, denilebilir.

Nef'î, kendisini övmek ve kendisine edebî değer katan kaynakları açıklamak amacıyla yazdığı/söylediği sözüm redifli kasidesini klasik Türk şiir geleneğinden farklı bir ütopya kurgusu etrafında şekillendirir. Nef'î'nin sözüm redifli kasidesi, 44 beyitten oluşmaktadır. Kasidenin ilk 29 beyti metnin fahriye bölümünü; 30, 31. beyitler girizgâhı ve 32 ile 41. beyitler arası methiye bölümünü oluştururken 42 ve 44. beyit arası da kasidenin dua bölümünü meydana getirir. Fahriyede şair, sözünün değerinden bahseder. Sözü kutsaldır ve bu kutsallığın sözün hangi unsurlarında bulunduğunu bir bir anlatır. Girizgâh ve methiyede sözüne kutsal değer katan kaynağı açıklar. Bu kaynak İslam dini ve Hz. Muhammed'in hayatıdır. Sözüm redifli kasidesinin beyitlerinde şair, *sözün* ne olduğunu bir bir anlatır.

Şairin *söz* algısını yukarıdaki tablodan hareketle gösterge bilimi açısından yorumladığımızda *Divan*'ının *söz* algısının özü olan sözüm redifli kasidesinin 22. beytinde yaptığı *lafz* ve *söz* ayrımıyla karşılaşırız. Dolayısıyla, şairin *söz* algısı gösterge biliminin terimleriyle açıklanabilmektedir. Daha önce de söylendiği gibi gösterge, işitimsel imge ile düşünsel kavramın birlikteliğinden oluşur. Şaire göre gösterge *sözdür* ve göstergenin düşünsel kavram boyutu İslam'ın dinî değer dünyasına dayanmalıdır. Bu değerlere de *mana* denilmektedir. *Lafz*, bu noktada işitimsel imgedir ve düşünsel kavram boyutu, diğer bir ifadeyle göstergenin *manası* olmadığı sürece *lafz*'ın bir anlamı yoktur. *Manası* olmayan *lafz* sadece anlamı olmayan sesler ya da işaretlerdir. Şaire göre *sözün* gösterge olabilmesi için içerdiği anlamın inanç dünyasıyla beslenmesi gerekir. Aşağıdaki beyitten de anlaşıldığı gibi *söz*, maddeyi işaret ettiğinde ifade edi-



len artık *söz* değil, bir değeri olmayan sesler ya da işaretler, diğer bir ifadeyle içi boş bir *lafz* hâline dönüşmüştür:

Binde bir ma'nâyı nazm etmem yine bir lafz ise (K-1/22)
Yoklasan mecmû'a-i râz-ı nihânîdir sözüm

Bu bizi dönemin nesnelere algılama biçimine götürür. Nesnelere bakan, diğer bir ifadeyle nesnelere algılayan şair dış dünyayı ilahi dünyanın yansımaları olarak görür. Böylece kalem, “fiziki olarak herhangi bir şeyi yazan, çizen” anlamından çıkar ve olağanüstü özellikleriyle “kader ve kaza” sözlerini yazan ilahi bir karaktere bürünür:

Tab'ının bir tercemân-ı ter-zebânıdır kalem (K-1/26)
Hâmemin bir hem-zebân-ı nüktedânıdır sözüm

Bütün bunlar, *sözün* anlam değerinin dinde birleştiğini gösterir. Melekler, şairin kutsal sözlerini ellerinde tesbihle zikir ayininde dile getirirler:

Hâk-pây-ı na'î-gûyânım ki arş-ı a'zamın (K-1/41)
Zikr ü tesbîh-i lisân-ı kudsiyânîdir sözüm

Âlimler de bu sözleri ağızlarından düşürmezler:

Ya'nî kim endîşe-sencân-ı cihânın dâ'imâ (K-1/6)
Hem sarîr-i kilki hem vird-i zebânıdır sözüm

Şairin *söz* insanların ilk sınavı olan Bezm-i Elest'te sorulan şaşırtıcı sorudur:

Âferiniş tûtî-i endîşeme bir dâmdır (K-1/13)
Kim o dâmın dâne-i pür-imtinânıdır sözüm

Sözler şaire vahiy hâlinde gayb âleminden armağan olarak gelir:

Bir güherdir kim nazîrin görmemiştir rûzgâr (K-1/2)
Rûzgâra âlem-i gayb armağanıdır sözüm

ve şairin *söz*leri gökyüzüne, hatta Tanrı katı olan arşa kadar ulaşabilir:

Gerçi ben dûrum cenâbından hele şükrüm budur (K-1/39)
Çehre-fersâ-yı cenâb-ı âstânıdır sözüm

Hâk-pây-ı na'î-gûyânım ki arş-ı a'zamın (K-1/41)
Zikr ü tesbîh-i lisân-ı kudsiyânîdir sözüm

Şairin *söz*ü işitenleri mest eder:

Tâ sabâh-ı haşre dek bin mübtelâyı mest eder (K-1/28)
Bezm-i aşkın neşve-i rûl-ı girânıdır sözüm

Söz, vahdet gibi özgündür,



Rind-i huşyârım harâbât-ı muhabbetdir dilim (K-1/29)

Âşık-ı hercâyîyim vahdet nişânıdır sözüm

ve gelecek nesillere aktarılacak destandır:

Tâ ki ma'nâ-yı latîf ü lafz-ı reng-âmîz ile (K-1/43)

Rûzgârın bir dil-ârâ dâstânıdır sözüm

Söz, şaire göre İslam dininin temel değerlerinden bahsettiği sürece anlamlıdır. Söz ilahi anlam dünyasına dayandığından dile getirilenler hep İslam dünyasının inanç değerleri olmalıdır. Sözün amacı bu noktada Tanrı'yı, dolayısıyla onun kulu ve elçisi olan Hz. Muhammed'i anlatmasıdır:

Cân-ı âlem fahr-ı âdem Ahmed-i mürsel ki tâ (K-1/32)

Haşr olunca na't-gûy u na't-hânıdır sözüm

Sözün kutsal olması nedeniyle, sözün ifade tarzı da büyük önem taşımaktadır. Dönemini temsil eden bir gösterge olarak söz, kutsal olanı dile getirirken Kur'an-ı Kerim'in yazılış biçimini model alır ve az sözle çok anlamı kastederek, bu nedenle anlaşılma zorlanır:

Ukde-i ser-rişte-i râz-ı nihânîdir sözüm (K-1/1)

Silk-i tesbîh-i dür-i seb'a'l-mesânîdir sözüm

Sözün ifade şekli, tıpkı Kur'an gibi edebî olduğundan, Kur'an'ı anlamak için tefsirlere ihtiyaç duyulduğu gibi sözü de anlamının yolu onu doğru yorumlamaya bağlıdır. Klasik Türk edebiyatındaki bu yapı okuyucuyu, doğrunun yorumlanmasındaki "hakikat tektir ve yorumlardaki çeşitlilik insanların farklı algı kapasitesine sahip olduklarından kaynaklanmaktadır" anlayışına götürmektedir. Bu noktada şairin sözünü herkes anlayamamakta ve daha iyi anlayanlar daha az anlayanlara sözleri yorumlamaktadır. Bu anlamda şairlerin sözleri kutsalı yorumlayan, daha az anlayanlara hakikatin bilgisini aktaran rehberdir:

Ben ne Keşşâf'ım ne sâhib-keşf ammâ ma'nâda (K-1/21)

Mû-şikâf-ı nüktehâ-yı âsmânîdir sözüm

Aşağıdaki beyitte A'raf suresinin 7. ayetinde bulunan "len terânî" ifadesinden iktibas bulunmaktadır. Şair len terânî (sen beni göremezsin) iktibasıyla hem İslam medeniyetinin bir unsurunu eserinde temsil etmiş hem de sözün görünende değil de görünmeyende bulunduğunu vurgulamıştır:

Nüktede âlem harîf olmaz bana gûyâ benim (K-1/19)

Her ne söylersem cevâb-ı "len terânî"dir sözüm

Sözün Kur'an'la ve yaratıcıyla bağlantılı olarak bir başka kutsal tarafı da vardır. Bu da sözün yaratıcıya şükretme aracı olmasına dayanmaktadır. Dola-



yısıyla *söz* Tanrı'nın verdiği nimetlere karşı kulların şükredebilmesi için oluşmuştur. Şair bu algıyı şöyle dile getirir:

Nef'iyim endîşe-i na'î ile oldum kâm-yâb (K-1/40)

Nâ-murâdân-ı cihâna müjdegânîdir sözüm

Şair anmak, hatırlamak anlamına gelen zikir kelimesini Tanrı için yapılan bir ayin görünüşü olarak okuyucuya sunar. Metne göre zikir ayininde söylenen özel ifadeler ve belli kelimeler şairin *sözleri* olarak düşünülür. Bu durumda zikir ayininin özel *sözleri* şairin yazmış olduğu bu kaside olur ve bu kutsal *sözleri* ağzına alabilecekler ise *sözlerin* değeri ile paralel olarak melekler olacaktır. Zaten şaire göre Tanrı katına (arşa) ulaşanların da şairin bu özel *sözlerinden* yararlanmaları, dolayısıyla bu kasideden destek almaları nedeniyle ayaklarının tozu olarak şairi yanlarında götürdüklerini ifade eder. Böylece klasik Türk şiirinin *sözleri* özel bir ayinin çok özel *sözleri*, hatta dili olur:

Hâk-pây-ı na'î-gûyânım ki arş-ı a'zamın (K-1/41)

Zikr ü tesbîh-i lisân-ı kudsiyânıdır sözüm

Metinde şair kendisinin en iyi naat yazdığını iddia eder ve sözlerinin değer kazanmasını Hz. Muhammed'i övmek amacıyla elde ettiği bilgi deneyimine bağlar:

Olalı gavnâs-ı deryâ-yı hayâl-i midhati (K-1/33)

Cevherî-i tab'ımın zîb-i dükânıdır sözüm

Tanrısal bilgi, metinde Türk geleneklerinden “el verme” ifadesiyle isimlendirilen olağanüstü özelliklere sahip bir mesleğin, bir insandan diğer bir insana aktarılma sistemiyle elde edilir. Şair, kişileştirdiği *manayı* kendisine el veren bir insana benzetir. Bu metinde şöyle dile getirilir:

Ol kadar el verdi ma'nâ feyz-i evsâfıyle kim (K-1/34)

Güyyâ miftâh-ı genc-i şâygânîdir sözüm

Şair metinde İslam dininin değerleriyle oluşan bir *mana* âlemi kurgusuyla *sözünü* somutlaştırır. Somutlaştırdığı *mana* âleminin tanrısı da peygamberi de hükümdarı da kendisidir. Burada amaç öncelikle, şairin kendi şairane yaradılışını övmektir. Bu gerçeğin arkasında ise kasidesini yazdığı Hz. Muhammed'i ve dolayısıyla İslam dinini övmek bulunur. Şair bu övme fikrini klasik Türk edebiyatının övgü niteliği taşıyan şiirlerinden farklı bir kurguyla sunar. Bu kurguda şair, dönem dönem *mana* âleminin tanrısı olarak metinde konuşur:

Nüktede âlem harîf olmaz bana güyyâ benim (K-1/19)

Her ne söylersem cevâb-ı “len terânî”dir sözüm

Kendisini *mana* âleminin tanrısı olarak simgeleştiren şairin *sözleri* de Tanrı *sözleridir*. Tanrı *sözleri*, Levh-i Mahfuz denilen kâinatın kaderinin ve oluşacak



kazaların yazıldığı defterde bulunur. Şairin sözleri de bu defterde yazılan kaza ifadeleri gibidir:

Bir benim gibi cigerdâr ehl-i tab' olmaz dahi (K-1/7)

Cevher-i tîg-ı kazâ-yı nâgehânîdir sözüm

Tanrısal bilgiyi anlayabilmenin ve yorumlayabilmenin anahtarı kutsal sözlerdir. Anlayabilme ve yorumlayabilme eylemi, metinde sır olarak temsil edilir ve bu sırrın anlaşılmasını kutsal sözler sağlar. Kutsal olan sözler, metinde çeşitli beyitlerde güher, cevher, inci benzetmeleriyle somutlaştırılır.

Bir güherdir kim nazîrin görmemişdir rûzgâr (K-1/2)

Rûzgâra âlem-i gayb armağanıdır sözüm

Ehl olan kadrin bilir ben cevherim medh eylemem (K-1/4)

Âlemin sermâye-i deryâ vü kânıdır sözüm

Bî-araz bir cevher-i sâfidir ammâ muttasıl (K-1/5)

Ehl-i tab'in zîver-i tîg u sinânıdır sözüm

Başlasam mi'râcını tahkîke âb u tâb ile (K-1/37)

Gevher-i şehvâr-ı gûş-ı Ümmühânîdir sözüm

Metne göre şairler eserlerinde dinden bahsettiği ve sözlerinin dinî değer içerdiği müddetçe makbul görülürler. Şair, *mana* âlemi kurgusu aracılığıyla söylediklerinin kutsal oluşunu vurgulamak amacıyla sık sık sözlerini Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine benzetir. Bu durumda şairin şiirlerinin toplandığı defter de Kur'an-ı Kerim'e benzer:

Binde bir ma'nâyı nazm etmem yine bir lafz ise (K-1/22)

Yoklasan mecmû'a-i râz-ı nihânîdir sözüm

Şair şiirlerini övme amacıyla şairlerin şiir yazmada kutsal kitapları model olarak alma geleneğini *mana* âlemi kurgusuyla kendisinde birleştirir, çünkü kimse şiir yazmada Nef'î'yle boy ölçüşemez. Kutsal sözlerden oluşan şiirler, *mana* âleminin kutsal kitabının ayetleridir. Bu ayetler Fatiha suresi başta olmak üzere, Kalem suresi ve mutluluk duaları gibi sıralanabilir:

Bir benim gibi cigerdâr ehl-i tab' olmaz dahi (K-1/7)

Cevher-i tîg-ı kazâ-yı nâgehânîdir sözüm

Ukde-i ser-rişte-i râz-ı nihânîdir sözüm (K-1/1)

Silk-i tesbîh-i dür-i seb'a'l-mesânîdir sözüm

Âyet-i "nûn ve 'l-kalem" dir mushaf-ı sînemde yâ (K-1/10)

Rüstem-i endişemin tîr ü kemânıdır sözüm



Şâdkâm oldum neşât-ı feyz-i na't-i pâk ile (K-1/42)

Şimdiden sonra duvâyı şâdmânîdir sözüm

Kurgulanan *mana* âleminde sözün peygamberi olarak seslenen şair, tıpkı Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda Tanrı ile yaptığı Kutsal Akit antlaşması gibi Tanrı ile bir antlaşma yapmıştır. Şair Tanrı ile antlaşmayı sözüm redifli kasidesiyle yapar. Şairin sözleri bu antlaşmanın maddeleridir ve kimse bu oluşumu inkâr edemez:

Kimse inkâr edemez mâhiyyet-i endişemi (K-1/14)

Ehl-i reşkin nüsha-i akd-i lisândır sözüm

Yukarıdaki bilgiler ışığında Nef'î'nin sözüm redifli kasidesinden hareketle XVIII. yüzyılda söz, diğer yüzyıllarda olduğu gibi, bünyesinde dinî değerleri barındırdığı ve dinî değerlerden bahsettiği sürece makbul olduğu sonucuna ulaşılır.

Sonuç

İnsanın dünyada var oluşundan beri toplumların olaylara ve durumlara bakış açıları ve zihniyetleri değerlendirildiğinde farklı ama kendi içinde ortak temel yapılar oluşturduklarını görürüz. Bu temel yapılar dönemin sosyolojik, psikolojik ve siyasal ortamına bağlı olarak hâkim zihniyeti oluşturabildiği gibi yine bahsedilen dinamiklerin değişkenliği nedeniyle bir önceki dönemdeki hâkim zihniyetin bir sonraki dönemde ötelenen zihniyete dönüşebildiği bir gerçektir. Bilim de dünyada var olan düşüncelerin sistemleşmiş ve kategorilere dönüşmüş biçimidir. Yer çekimi keşfedilmeden önce dünyada yaşayan kişiler hayatlarını, yaşayış biçimlerini yer çekimi kanunlarına göre düzenleyip biçimlendirmişlerdir. Dolayısıyla, yer çekimi kanununu bilim adı altında tanımlama yoluna gidilmeden önce kimsenin bu bilgiyi bilmediğini söyleyemeyiz. Sonuç olarak bilinen ama isimlendirilmeyen ve tanımlanmayan bilgiye yok denilemez. Bu bağlamda XIX. yüzyıla ait olduğu bilinen gösterge bilimi düşünce sisteminin farklı yüzyıllarda bulunan yazılı kaynaklarda olmadığı iddia edilemez. Yazarlar ve şairler bu bilim dalının düşünce sistemini bazen benzer bir algıyla tasvir ederken bazen de yakın bir anlatım yoluna gider. Çalışma da bu yaklaşımla oluşturulmuştur. Farklı yüzyıllardan alınan divanlarda şairlerin gösterge biliminin düşünce sistemine benzer bir algıyla göstergeye bakıp bakmadıkları sorgulanmıştır. Elde edilen veriler bizi çalışmanın temel savunusu olarak klasik Türk edebiyatında şairlerin gösterge kavramını farklı tanımlama yollarına gittiklerini, bunun da gösterge biliminin değişmezlik ve değişebilirlik ilkesiyle açıklanabileceğine ulaştırmıştır. Klasik Türk edebiyatının şairlerinde göstergeye farklı bakış açıları olsa da hâkim bir görüşün olduğu da tespit edilenlerdendir. Bu hâkim görüşü belirleyen de yine şairin zihniyeti olduğu anlaşılmıştır. İncelenen metinler birer edebî metin eserleridir.



İncelenen metinlerin edebî metinler olması da çalışmanın sonuçlarını etkileyen önemli bir unsur olur. Bahsi geçen edebiyat da İslam felsefesine ve edebî geleneğine dayanması nedeniyle üst dile sahip olan bu eserlerdeki *söz*, *mana* ve *lafz* kavramlarının realistik bir bakış açısıyla değil dinî bir perspektiften tanımlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Klasik Türk edebiyatı şairlerinden çalışmanın örnekleme alınan şairlerin divanlarına bakıldığında gösterge bilimi denilen yaklaşımın şairlerin “şairlik yeteneği” ile bağlantılı olmadığı, bunun bir düşünce sistemi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle araştırmada, birinci sınıf ya da üçüncü sınıf şair algısına bakılmadan, şairin ladinî, mutasavvıf, sultan şair gibi farklı bakış açılarına sahip şairlerin bulunduğu bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Farklı yüzyıllardan alınan ve birinci sınıf şair olanlardan Şeyh Gâlib gibi, üçüncü sınıf bir şair olan Hakîkî gibi şairlere şairlerin sanatkârlık özelliklerini dikkate almadan bu bağlamda bakıldığında üçüncü sınıf şair olan Hakîkî'nin şiirlerinde *söz*, *mana* ve *lafz* kavramlarına gösterge bilimi düşünce sistemine daha yakın bir yaklaşım geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Çalışmanın teorisini oluşturabilmek için 10'dan fazla divan incelenmiştir, ancak bu divanların arasından çalışmada örnekleme olarak sunulacak 10 divanın seçiminde gösterge biliminin düşünce sistemine en yakın anlatımların bulunduğu şairler ile farklı yüzyıllar arasında oluşan dalgalanmayı gösterebilecek niteliğe sahip şiirlerin bulunduğu divanlar seçilmiştir. Ayrıca, çalışma lisansüstü bağlamda üretilecek bir tez olabilecek niteliğe sahip bir çalışmadır. Bu nedenle burada ulaşılan veriler bir öz niteliğindedir. Bu alanla ilgilenen araştırmacıların bu yaklaşımla klasik Türk edebiyatını geniş kapsamlı incelemeye tabi tutması önerilir. Çalışmada Türk ve Arap bilim kişilerinin *söz*, *lafz* ve *mana* kavramları üzerinde terimsel tartışmalara gitmeleri neticesinde gösterge bilimi kavramları olarak bu kelimeler çalışmanın örnekleme alınmıştır. Daha büyük bir çalışmada, gerekirse dijital bir inceleme yöntemiyle yüzlerce divanda bu kelimeler incelenebileceği gibi daha büyük bir proje kapsamında bu kelimelere muadil mecazi anlamlı, yan anlamlı (*bahs*, *remz temsil*, *haber*, *makal*) ve eş anlamlı (*sühan*, *güftar*, *laf*, *kal*, *kil*, *kavl*, *kelam*) pek çok kelime de incelemeye dâhil edilebilir. Öz niteliğindeki bu çalışmada 10 divanın gösterge bilimi açısından yorumlanması yoluna gidildiğinde aşağıdaki verilere ulaşılmıştır:

Bir üst dile sahip klasik Türk edebiyatının söz algısı gösterge bilimi açısından değerlendirildiğinde kendi terimlerinden *söz*ü gösterge, *manayı* gösterilen ve *lafzı* da gösteren olarak yorumlama yoluna gidebiliriz. Bu kavramlar İslam medeniyetinde hep tartışılmış ve farklı yaklaşımlar oluşmuştur. İslam medeniyetinin parçası olan klasik Türk edebiyatında da bu tartışmalardaki yaklaşımlara benzer kullanım alanları meydana gelmiştir. Kimi şairler şiir-



lerinde *söz*ü bir gösterge olarak belirlerken *manayı* onun gösterileni, *lafzı* da göstereni olarak almıştır. Bazı şairler de bu yaklaşımlara hiç aldırış etmemiş ve bu kavramları şiirin birer unsuru olarak kullanmıştır. Çalışmanın örnekleminde bulunan şairlerden Yunus Emre, Ahmedî, Hakîkî, Bâkî, Nef'î ve Nedîm *söz*ü bir gösterge olarak değerlendirirken; Avnî, Necâtî, Fuzûlî, Nâbî, Şeyh Gâlib de *söze* gösterge bilimi perspektifinden bakmamışlardır. Böylece *mana* denilen kavram, gösterge bilimi açısından değerlendirildiğinde şiirlerinde en çok rastlanıldığı düşünülen, ancak çalışma sonucunda farklı verilere ulaşıldığı anlaşılan XVII ve XVIII. yüzyıl edebî akımı olan Sebki Hindî akımının parçası olamamıştır; bu nedenle bu akımın penceresinden bakan şairlerin *söze* bir gösterge olarak bakmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

*Söz*ü bir gösterge olarak algılayan şairlerden Yunus Emre, Hakîkî, Bâkî ve Nef'î *manaya* dinî bir zihniyetle bakmış ve *manın* bünyesinde hakikati barındırması gerektiğini dile getirmiştir. *Söz*ü yine bir gösterge olarak yorumlayan Ahmedî ve Nedîm, *söze* otoriter zihniyetle bakmış ve gösterilenin, başka bir ifadeyle *manın*, hükümdardan ya da hamiden bahsetmesi gerektiğini söylemiştir.

Böylece metinlerdeki *mana* denilen kavramın dönemlerin zihniyetini temsil ettiği sonucuna ulaşılır. *Mana*, kasidelerde dinî ve otoriter zihniyet algılarıyla açıklanır. Klasik Türk şiirinde *mana*, dinî anlam değerlerinden beslendiği ve dinî değerleri dile getirdiği sürece anlam kazanmıştır. Dolayısıyla klasik Türk şiirinde *mana*, dinden ayrı düşünülmemiştir.

Çalışmada elde edilen ilginç sonuçlardan biri de klasik Türk şiirini, geleceğin ilk şairlerinden olan Yunus Emre ile klasik Türk şiirinin neredeyse son temsilcisi olarak kabul edilen Şeyh Gâlib'in, her ne kadar üslupları farklı olsa da *söz*ü (dinî ve tanrısal) bilgi olarak algılamalarıdır.

Söz bir gösterge olarak değerlendirilince klasik Türk şiirinde *söz*, bir cevher olarak yer alır. Bu cevher çoğu zaman inci olur. *Söz*ün dizgesel yapısı da klasik Türk şiirinde incilerin ipe dizilmesine dönüşür. *Söz*ün gösterge bilimindeki “dizgesellik” terimi, bir üst dile sahip olan klasik Türk şiirinde “nazmetmek” olarak karşılığını bulur.

Kaynakça

- Akdoğan, Y. (1988). *Ahmedî divanından seçmeler*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
 Aksan, D. (2000). *Her yönüyle dil (1,2,3)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
 Akkuş, M. (1993). *Nef'î divânı*. Ankara: Akçağ.
 Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat bilgi ve teorileri (belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
 Bilkan, A. F. (1997). *Nâbî divânı (I-II)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.



- Boz, E. (2007). *Hakîkî dîvânı karşılaştırmalı metin (Sadî Somuncuoğlu ve Mevlâna Müzesi nüshaları)*. Afyonkarahisar: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Çapan, P. (2009). Tezkirelerin ışığında şiire has bir yapı unsuru olarak mana üzerine değerlendirmeler, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı*, 39, 435-448.
- Dalyan, A. (2015). *Kasidelerde zihniyet değişimi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Doğan, M. N. (2006). *Fatih dîvânı ve şerhi*. İstanbul: Yelkenli.
- _____ (2009). *Fuzulî'nin poetikası*. İstanbul: Yelkenli.
- Erkal, A. (2009). *Divan şiiri poetikası (17. yüzyıl)*. Ankara: Birleşik.
- Gölpınarlı, A. (2005). *Fuzûlî Dîvânı*. İstanbul: İnkılâp.
- Horata, O. (2012). Nef'î'nin "sözüm" redifli kasidesinin istiare zemini, *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 61, 143-156.
- İpekten, H. (2007). *Nef'î (hayatı sanatı eserleri)*. Ankara: Akçağ.
- _____ (2006). *Şeyh Gâlib (hayatı sanatı eserleri)*. Ankara: Akçağ.
- Küçük, S. (1994). *Bakî divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Macit, M. (1997). *Nedîm divânı*. Ankara: Akçağ.
- Mengi, M. (2000). *Dîvan şiiri yazıları*. Ankara: Akçağ.
- _____ (2010). *Divan şiirinin arka bahçesi*. Ankara: Akçağ.
- _____ (1991). *Divan şiirinde hikemî tarzın büyük temsilcisi Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Necâtî (t.y.). *Necâtî dîvânı*. OTAP Projesi, Washington Üniversitesi.
- Okçu, N. (t.y.). Şeyh Gâlib dîvânı, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Ölümünün Üçyüzdüncü Yılında Nefî (1991). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Rıfat, M. (2005). *XX. yüzyılda dilbilim ve göstergebilim kuramları 1. tarihçe ve eleştirel düşünceler*. İstanbul: YKY.
- Saraç, M. A. Y. (2007). *Klasik edebiyat bilgisi belâgat*. İstanbul: 3F.
- Selçuk, B. (2006). Nef'î'de söz ve savaş ilgisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 28, 233-246.
- Şensoy, S. (2003). Mana maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C 27: 555-557.
- Tarlan, A. N. (2005). *Fuzûlî dîvânı şerhi*. Ankara: Akçağ.
- _____ (1992). *Necatî Beg dîvânı*. Ankara: Akçağ.
- Tatçı, M. (t.y.). *Dîvân-ı Yûnus Emre*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- TDK (2005). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- TDK (2005). *Yazım kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Saussure, F. (1976). *Genel dilbilim dersleri*. Yay. Haz. C. Bally, A. Sechehaye, A. Riedlinger; Çev. B. Vardar, Ankara: Türk Dil Kurumu.



Extended Summary

The perception of the term “word” in classical Turkish literature can be evaluated by semiotics. When looking at the works of classical Turkish literature writers and poets, we can say that to express a linguistic sign “söz” (word) was used; for the term signified “mana” was used and for the term deictic “lafz” was used. When we analyze the historical progress of this approach, we can see that “word” in classical Turkish literature was not perceived as a sign until the XVIIth century. In most cases sign and deictic concepts were interchangeable, until words began to be used as a sign systematically in the XVIth century. By the XVIIth century poets viewed words as semiotics. When examining the “Diwans”, it can be seen that the perception of words as a sign were considerably increased in poems in the XVIIth century. The increase may be explained by the effect of “Sabq-i Hindi (Indian Style)” on classical Turkish literature or, more likely, the reflection of poets’ thoughts on language in the poems they wrote.

In Nef’î’s Diwan of approximately 4300 couplets, in the XVIIth century, sign is mentioned in 172 couplets while deictic is mentioned in 17 couplets and signified in 236 couplets. These figures are much higher than for the ten divans of varying centuries examined for this study. At this point, it is concluded that the poet Nef’î gives considerable thought to the concepts of sign, deictic and signified. According to Nef’î, the indicator is the sign and the concept of the indicator should be based on the religious values of Islam. These Islamic values are categorized as signified. At this point, “deictic” is the auditory and without these Islamic values the concept of the sign has no meaning. Thus, we can say that the poet Nef’î in the XVIIth century expressed his thoughts similarly to thoughts of Ferdinand de Saussure, who lived in the XIXth century. The importance of the study should be evaluated in this respect.

In the study, it will be questioned whether the poets had perceptions similar to the thought system of semiotics in divans taken from several different centuries. The data obtained showed us that, in classical Turkish literature, poets used varying ways of defining the concept of sign, which can be explained by the principles of immutability and changeability of semiotics. Although the poets of classical Turkish literature have different perspectives regarding the term sign, there is a dominant view. It was understood that it was the mentality of the poet that determined this dominant view. The fact that the texts analyzed are literary texts is also an important factor affecting the results of the study. This literature is based on Islamic philosophy and literary tradition, and it will be seen that the concepts of sign, signified and deictic in these works, which have a fictional language, are defined from a religious perspective rather than a realist one. Considering the diwans sampled from classical Turkish Literature poets, it is revealed that the semiotics approach is not related to the poets’ “poetry skill”, it is a system of thought. For example, when we look at poets such as Sheikh Galib, who is considered a first-class poet and Haqîqî, who is considered a third-class poet, in this context, we can see that the third-class poet, Haqîqî, has developed a closer approach to the concept of semantics in his poems. For this reason, poets, regardless of the perception of first or third class poets, having different perspectives,



such as “non-religious”, “Sūfî” or “sultan poets”, are all put into the framework of the research.

In this work, the concepts of “deictic” and “signified” as parts of sign in classical Turkish literature will be interpreted within the concept of semiotics, consisting of two parts. In the first part, the concepts of “sign”, “deictic” and “signified” will be analyzed and explained with examples within classical Turkish literature. The poems of Yunus Emre, Ahmedi, ‘Avni, Nejati, Haqîqi, Fuzuli, Baqi, Nabi, Nedim and Sheikh Galib will be analyzed and interpreted within the context of semiotics. In the second part, the *Diwan* of Nef’î will be analyzed and the concepts of “word” and “signified” in classical Turkish literature will be explained within the context of semiotics.

