

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



**ARAP DİLİNDE GERÇEKLİĞİN FARKLI TEZAHÜR BİÇİMİ
OLARAK MECAZ SORUNU**

Doktora Tezi

Mehmet KÖKLÜDAĞ

Danışman

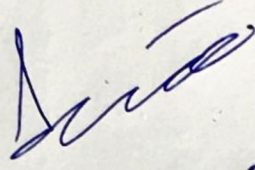
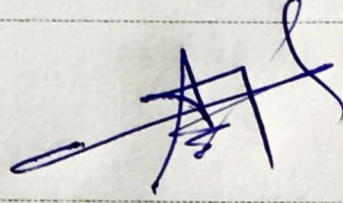

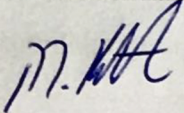
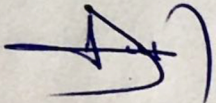
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL

Bu çalışma, 2214-A Yurt Dışı Araştırma Burs Programı kapsamında
TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir. Başvuru numarası: 1059B141600935

SAMSUN
2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Mehmet KÖKLÜDAĞ tarafından, Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL danışmanlığında hazırlanan **ARAP DİLİNDE GERÇEKLİĞİN FARKLI TEZAHÜR BİÇİMİ OLARAK MECAZ SORUNU** başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 05.07.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ Ankara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye (Danışman)	Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Prof. Dr. Burhanettin TATAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi. Mustafa KARTAL Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi. Doğan FIRINCI Sinop Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklarda gösterilenlerden oluştuğunu, enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza

05 / 07 / 2021

Mehmet KÖKLÜDAĞ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: ARAP DİLİNDE GERÇEKLİĞİN FARKLI TEZAHÜR BİÇİMİ OLARAK MECAZ SORUNU

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 08.06.2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 8

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

İmza

... / ... / 20...

Danışman

Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL

ÖZET

ARAP DİLİNDE GERÇEKLİĞİN FARKLI TEZAHÜR BİÇİMİ OLARAK MECAZ SORUNU

Mehmet KÖKLÜDAĞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

Arap Dili ve Belagatı

Doktora, Temmuz/2021

Danışman: Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL

Tarihi açıdan mecaz, dil-dünya-imge arasındaki somut ve soyut ilişkilerin kavranmasıyla ilgili son derece kritik bir fenomendir. İnsanın dünya tecrübesi ve bilincin dil algısı içindeki bütün rasyonel-irrasyonel veya fiziksel-metafiziksel ilişkiler, mecaz fenomeniyle bağlantılıdır. Bu bağlantı mecazın dili, kültürü ve düşünceyi şekillendiren bir fenomen olarak bilginin ve gerçekliğin inşasındaki kesintisiz rolü dolayısıyla'dır. Mecaz ve gerçeklik arasındaki ilişkide bu tez çalışmasının ilgi duyduğu sorun, Arap dili ve edebiyatında bir hakikatin mecaz yoluyla farklı açılardan tezahür edebilme potansiyelidir.

Çalışmamızda mecaz sorununun tarihsel, kavramsal ve nazari çerçevesini oluştururken Arap dili ve edebiyatına yönelik önemli etkisi nedeniyle Abdulkâhir el-Curcânî'nin yaklaşımını esas aldık. Çünkü Curcânî'nin *Esrâru'l-Belâğa* ve *Delâilu'l-İ'caz* adlı iki eserinde mecaz sorunu üzerine yaptığı analizlerin ve ürettiği teorilerin genelde belagat ilminin teşekkülünde özelde de mecaz fenomeninin kuramsal gelişiminde önemli rol oynadığı görüldü.

Araştırmamız sürecince Arap dili ve edebiyatında bir hakikatin farklı açılardan tezahür etme potansiyeli olarak mecaz fenomeninin tecrübeyi ve eylemi etkileme gücüne sahip ontolojik, tarihsel ve fenomenolojik-dilsel bir gerçeklik iddiasına sahip olduğu üzerinde duruldu. Bu temel problem ışığında ve mecazi ifadelerin epistemolojik ve ontolojik fonksiyonu bağlamında mecaz ve hakikat arasındaki ilişkiye yani mecazın dili şekillendirme, kavramlarımızı ve düşüncelerimizi yeniden tasarımına işlevine yapısal, semantik ve ontolojik tahlillerle dikkat çekildi.

Mecazın epistemik açıdan aşına olunmayandan hareketle bizim şeylere bakış açımızı değiştirdiği; ontolojik açıdan da gerçekliğin farklı şekilde görünmesine imkan tanıyarak gerçeklikle ilgili yeni bağlar kurma işlevini üstlendiği vurgulandı. Bu bağlamda mecazi ifade vasıtasıyla üretilen anlam ile lafzi ifade vasıtasıyla üretilen anlamın hakikatle aynı düzlemde bağ kurduğu hatta lafzi ifadenin yapısı gereği hiçbir şekilde kuramayacağı bazı ilişkileri mecazın kurabileceği fikri savunuldu.

Anahtar Kelimeler: Mecaz, Arap dili, gerçeklik, ikame, etkileşim, Arap

Baharı

ABSTRACT

THE METAPHOR PROBLEM IN ARABIC LANGUAGE AS DIFFERENT FORM OF MANIFESTATION OF REALITY

Mehmet KÖKLÜDAĞ

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Basic Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Literature

Ph.D., July/2021

Supervisor: Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL

Historically, metaphor is an extremely critical phenomenon related to the comprehension of the concrete and abstract relations between language-world-image. All rational-irrational or physical-metaphysical relationships in the language perception of human's world experience and consciousness are linked to the metaphor phenomenon. This connection is due to the uninterrupted role of the metaphor in the construction of knowledge and reality as a phenomenon that shapes language, culture, and thought. The problem of interest of this thesis in the relationships between metaphor and reality is the epiphany potential of the truth from different angles through metaphor in Arabic language and literature.

While creating the historical, conceptual, and theoretical framework of the metaphor problem in our study, we have taken the approach of Abdülqâhir al-Jurjânî as a basis due to its important effect on the Arabic language and literature. Because, in his two works named *Esrâru'l-belâğ* and *Delâilu'l-îcaz*, it was seen that the analyzes and theories he produced on the problem of metaphor played an important role in the formation of the science of *Balagah* in general and in the theoretical development of the metaphor phenomenon in particular.

During our research, it was emphasized that the metaphor phenomenon, as the potential of the truth to manifest from different angles in Arabic language and literature, has an ontological, historical and phenomenological-linguistic claim that has the power to affect experience and action. In the light of this fundamental problem, and in the context of the epistemological and ontological function of figurative expressions, the relationship between metaphor and truth, namely the figurative function of shaping language and redesigning our concepts and thoughts, was pointed out with structural, semantic and ontological analyzes.

The metaphor changes our view of things on the basis of what is not epistemically familiar; It was emphasized that it assumed the function of establishing new connections with reality by allowing reality to appear differently ontologically. In this context, it was argued that the meaning produced by figurative expression and the meaning produced by the literal expression is in the same plane with the truth, and even some relationships that the literal expression could not establish in any way due to its structure was advocated.

Keywords: Metaphor, Arabic language, reality, substitution, interaction, Arab Spring

ÖNSÖZ

Tarihsel ortam değişen bir şey olduğu için geleneksel veya modern bütün mecaz teorilerinin hakikatin ne kadarını ifşa ettiği ya da ne kadarını perdelediği yahut olayların ne kadarının anlaşılmasına yardımcı olduğu ya da ne kadarının anlaşılmasına engel olduğu konusu sürekli tartışılan bir sorundur. Arap dili ve edebiyatı mecaz teorileri içinde bu sorun, mecazın gramatik formel boyutu ve mecazın semantik anlam boyutu açısından tartışılır. Ancak mecaza konu olan gerçekliğin hangi boyutuyla bize kendisini gösterdiği ve gerçekliğin mevcut varlık ile ontolojik tarihsel bağını nasıl kurduğu sorunu yani mecazın ontolojik tarihsel gerçeklik boyutu, teorik açıdan Arap dili ve edebiyatında yeteri kadar tartışılmamıştır.

Başka bir açıdan Arap dili ve edebiyatı araştırmalarında mecaz, disiplinler arası bir sorun olarak ele alınmamıştır. Çünkü geleneksel bilim düşüncesinde mecaz, sadece İslam dünyasının meselelerini içine alan yerel sistem bağlamında problematik görülmüştür. Oysa bugün mecaz dediğimiz şey daha geniş referans ağına sahip ve küresel dünyada bağlamı değişmiş bir sistemdir. Küresel sistem içinde Arap diline ait olgular, mecburen kendi sınırları içinde düşünölmüş tasarımları aşmakta ve diğer dillerle irtibat kurmaktadır. Bu irtibatla birlikte Arapçanın sadece dil kullanımı değil aynı zamanda düşünme biçimi dolayısıyla dünyayı algılama biçimi de değişmektedir. Dünya algısı değiştiiği için kaçınılmaz olarak mecazların üretim zemini de bağlamı da değişmiş görünmektedir. Yukarıda ‘teorik’ noksanlık özellikle vurgulanmıştır. Çünkü kanaatimizce realitede mecaz, gerçeklik hakkında yeni ve yaratıcı şeyler söylemeye hiç ara vermemiştir. Tarihsel kırılma anlarını temsil eden söylemlerde / metinlerde rastlanılan mecazlar bunun en büyük kanıtıdır.

Mecaz büyüsel dil kısmına girdiği için bir şeyi tasvir etmekten daha çok o şeye yönelik bakışımızı ve eylemimizi yönlendirir. Kavram bir şey tasarlarırken mecaz, o şeye yönelik bakışımızı ve eylemimizi dönüştürmeye çalışır. Bu anlamda yönlendirme vasfı, zihnen tasarlanmış bir şeydir. Bu, mecazın fenomenolojik-dilsel işlevidir. Mecazın fenomenolojik-dilsel işlevinden bahsedildiğinde mecazı anlayan, algılayan toplumun mecaz karşısında nasıl tavır aldığı ve burada mecazın ne iş gördüğü sorusu akla gelir. Diğer deyişle mecazın toplumsal tecrübe ve sosyal gerçeklik algısı üzerindeki etkisi akla gelir.

Ülkemizde ve Arap dünyasında akademi içinde ve dışında mecaz fenomeni üzerine yapılan çalışmalarda genellikle mecazın ya edebi muhayyile tarafından üretilmiş salt estetik boyutuna ya da dini boyutuna vurgu yapıldığı görülür. Bu bakımdan mecaz sorunu herhangi bir modern bilime indirgenmeden disiplinler arası bağlamda tartışılırsa mecazın meydana getirdiği eyleyici (performative) dilsel kurgunun harekete geçirme gücü ortaya konabilir.

Bu bağlamda bu araştırmanın başarıyla tamamlanabilmesi için gerekli olan disiplinler arası ve uluslararası araştırma koşulların sağlanmasına destek veren Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne ve TÜBİTAK'a cömert destekleri için teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Bu destek sayesinde çalışmamızla ilgili Amerika Birleşik Devletleri Michigan Üniversitesi'nde (University of Michigan) misafir araştırmacı olarak verimli çalışmalar yapma imkanı elde ettim.

Misafir araştırmacı olarak kaldığım sürece boyunca verdikleri destek ve gösterdikleri sıcak misafirperverlikten dolayı öncelikle yurtdışı danışmanım Professor Trevor Le Gassick'e, Michigan Üniversitesi'ne, Professor Mohammad T. Alhawary, Professor Michael Bonner, Professor Gottfried Hagen ve Daniela Gobetti'ye, Hatcher Graduate kütüphanesi ve Umich International Center personeline teşekkürlerimi sunarım.

Akademik danışmanlık sürecinde yardımlarını eksik etmeyen doktora tez danışmanım muhterem hocam Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL'e desteğinden ötürü şükranlarımı sunarım. Tez izleme komitesinin değerli üyeleri Doç. Dr. Recep Gün ve Dr. Öğr. Üyesi Osman Keskiner'e katkılarından dolayı müteşekkirim. Doktora ders döneminden itibaren değerli zamanından ayırarak tezimin bütün aşamalarında yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Burhanettin TATAR'a en kalbi şükranlarımı sunarım. Burhanettin hocanın *Felsefi Hermenötik* derslerinin entelektüel zenginliğine zenginlik katan *hermeneutic circle*'in müdavimlerine yarattıkları eşsiz akademik tartışma ortamından dolayı ve maddi-manevi destekleriyle yanımda olan OMÜ İlahiyat Fakültesi araştırma görevlisi meslektaşlarıma bilhassa Arş. Gör. Halil İbrahim Doğramacı'ya teşekkür ederim. Son olarak paha biçilmez varlıklarını bahşeden aileme minnettarlığımı ve eşim Hatice Kübra'ya ve sevgili oğlum Muhammed Safa'ya teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
GELENEK-TECDİT GERİLİMİNDE POETİKA SORUNU	1
1. Araştırmanın Problemi, Önemi, Amacı ve Yöntemi.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	16
MECAZ FENOMENİNİN YAPISAL KARAKTERİ	16
1.1. Şekil tablosu ögesi bulunamadı. Mecazi Lafzın Yapısı (İkame / Nakil Nazariyesi) 16	
1.2. Mecazi Anlam Yapısı.....	25
1.3. Mecazi Suretin Yapısı (Şiirsel Suret).....	36
İKİNCİ BÖLÜM	46
MECAZ FENOMENİNİN SEMANTİK KARAKTERİ	46
2.1. Karşılıklı Etkileşim Nazariyesi	46
2.2. Dilsel Gerilim Sorunu	58
2.3. Yaratıcı Yenilik Sorunu (Mecazın Estetik Karakteri)	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	81
MECAZ FENOMENİNİN ONTOLOJİK KARAKTERİ.....	81
3.1. Mecaz ve Referans Sorunu	81
3.2. Sosyo-Politik Hitabın (Retoriğin) Merkezi Olarak Mecaz	92
3.3. Arap Baharı Mecazının Ontolojik Karakteri.....	104
SONUÇ.....	113
KAYNAKÇA	118

SİMGELER VE KISALTMALAR

bkz.	: bakınız
thk	: tahkik
C.	: cilt
Çev.	: çeviren
der.	: derleyen
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
s.	: sayfa
ss.	: sayfadan sayfaya
S.	: sayı
vd.	: ve devamı
vs.	: vesaire
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

GELENEK-TECDİT GERİLİMİNDE POETİKA SORUNU

1. Araştırmanın Problemi, Önemi, Amacı ve Yöntemi

Tarihi açıdan mecaz, dil-dünya-imge arasındaki müşahhas ve mücerret ilişkilerin kavranmasında son derece kritik bir fenomendir. İnsanın dünya tecrübesi ve bilincin dil algısı içindeki bütün rasyonel-irrasyonel veya fiziksel-metafiziksel ilişkiler, mecaz fenomeniyle bağlantılıdır. Bu bağlantı mecazın dili, kültürü ve düşünceyi şekillendiren bir fenomen olarak bilginin ve gerçekliğin inşasındaki kesintisiz rolü dolayısıyla'dır. Süreklilik ise ontolojik-tarihsel açıdan gerçekliğin inşasında rol oynayan anlamların, normların, sembollerin ve benzeri diğer unsurların durmaksızın üretiminden ileri gelmektedir.¹

Mecaz ve gerçeklik arasındaki ilişkide bu tez çalışmasının ilgi duyduğu sorun, Arap dili ve edebiyatında bir hakikatin / vakıanın mecaz yoluyla farklı açılardan tezahür edebilme potansiyelidir.² Bu potansiyelin açığa çıkarılması, mecazi ifadelerin epistemik veya bilişsel aynı zamanda ontolojik veya metafiziksel fonksiyonunun yani mecazın dili şekillendirme ve kavramlarımızı yeniden tasarımılama işlevinin izah edilmesine imkan tanıyacaktır.

Mecazi yapının temel epistemik fonksiyonu, bilinmeyen veya az bilinen bir şeyi muhtelif araçlarla daha iyi bilinen şey açısından tanımlayarak bizim şeylere bakış açımızı değiştirmesidir. Ontolojik fonksiyonu ise gerçekliğin farklı şekillerde görünmesine imkan tanıyan yeni bir yolla gerçekliği dile getirerek farkındalık oluşturmaya katkı sağlamasıdır.³ Bu iki fonksiyon mecazların gerçeklik ile lafzi / hakiki kelimadan daha düşük olan ikincil bir düzeyde değil onunla aynı düzlemde bağ kurduğunu ve lafzi kelamın yapısı gereği birbiriyle hiçbir şekilde irtibatlandıramayacağı ilişkileri mecazların kurabileceğini ima eder. Bu bakımdan

¹ H.A. Абикинова Матвеева, А.Ж., “Using Metaphor For Constructing Social Reality In The Novels “1984” By George Orwell And “Brave New World” By Aldous Huxley”, *УДК*, 81-26, 2014-10, 25.

² Hakikatin mecaz yoluyla farklı açılardan tezahür edebilme potansiyelini göstermesi bakımından bkz. Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, London and New York 2004, s. 5.

³ Jose Medina, *Language Key Concepts in Philosophy*, Continuum, London and New York 2005, s. 128.

mecaz köklü teolojik gerçeklikler ve açmazlarla bağ kurmak için en uygun yapılardan birisidir.⁴

Varlığın dil evi içerisinde⁵ anlaşıldığı dünyamızda bir gerçekliğin mecaz yoluyla farklı şekilde görünür kılınması ne anlama gelmektedir? Mecaz vasıtasıyla bir hakikat farklı açıdan görülebiliyorsa, bu perspektifin bizzat kendisi yeni bir hakikat midir? Eğer öyleyse bu, hali hazırda hakikat olarak bilinen şeyin yapısına yönelik bir tahrif veya meydan okuma değil midir?⁶ Yeni bir hakikat değilse hangi amaca matuftur? Bu noktada epistemolojik karmaşanın önüne nasıl geçilmektedir? Diğer taraftan mecaz yapısının dil, dünya ve insan bilinci arasında gerilime neden olduğu düşünülebilir mi? Gerçekten böyle bir gerilim varsa fonksiyonu nedir? Bu bağlamda mecazın gerilimden beslenerek eylemi şekillendiren bir dil olayına dönüştüğü söylenebilir mi? Bu dil olayı gerçeklik için nasıl alan açmaktadır? Diğer ifadeyle mecaz gerçeklik için yeni perspektif sunma işlevini nasıl gerçekleştirmektedir? Bu işlevin icrasıyla ilgili şayet bir gerçekliği ifade ederken lafzi ifade yerine mecaza başvuruluyorsa bu, onun söyleme olağanüstü bir güç kattığı anlamına gelir mi? Şayet gerçekten böyle bir güç varsa, bu güç nerede ve nasıl açığa çıkmaktadır? Bu gücün tatbiki esnasında ortaya çıkan baskı dil, dünya ve insan arasındaki ilişkide ne tür değişimler, kırılmalar meydana getirmekte ve mecaz vasıtasıyla ortaya çıkan bu yeni tecrübe, insan hayatına ve düşüncesine yönelik ne tür katkılar sağlamaktadır?

Bu tezde mecaz problemi mezkur sorular ışığında tecrübeyi / eylemi etkileme kuvvesine sahip ontolojik, tarihsel ve fenomenolojik-dilsel bir gerçeklik iddiasından hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. Şayet bu iddia ispat edilebilirse, bütünüyle mecazi kabul edilen dil içerisinde⁷ bir gerçekliğin mecaz veya figüratif dil yoluyla yeni bir şekilde görünür / anlaşılır kılınmasından kast edilen şey daha somut hale gelecektir. Çünkü böyle bir dil kullanımında duyuşal müşabehetle birlikte kavramsal irtibatın⁸

⁴ Erin M. Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, Brill, Boston 2017, s. 2.

⁵ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Global Religious Vision*, Vol I/I, July 2000, 83.

⁶ Fleur Houston, "Can a Sermon be Boring? Metaphor and Meaning", *Reforming Worship: English Reformed Principles and Practice*, Keith Riglin Julian Templeton (ed.), Wipf and Stock, U.S.A. 2012, 91.

⁷ İbn Cinnî, *el-Kısmu'l-edebî: el-Hasâis*, Muhammed Ali Neccâr (ed.), c. el-Cuzu's-sânî, el-Mektebet'ül-'ilmiyye, tarihsiz, s. 447. Ayrıca Bkz. David Novitz, "Metaphor, Derrida, and Davidson", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 44, No. 2, Winter, 1985, s. 101.

⁸ Biri ötekine bağlı olarak var olan, biri olmadan öteki düşünülemeyen iki şeyin bu ilişki yönünden durumu.

altında yatan semantik ilişkilerin ve yaşanan dönüşümlerin izleri de taşınmaktadır. Bu izlerin keşfi de bize dini, siyasi, sosyal ve edebi olgulara bakışta yeni perspektiflerin kapısını aralayacaktır.⁹

Mecaz sorunuyla ilgili tarihsel tartışmalar incelendiğinde lafzi ifade, bir tür realizm düşüncesinin neticesi olarak şeyleri olduğu haliyle yansıtan saf kavrayışı¹⁰ temsil eden bir konumu işgal ederken mecaz bu anlamda onun kadar güçlü ve güvenilir değildir. Geleneksel belagat yoluyla anlamın katı biçimde sınırlandırılmak istenmesi bu saf kavrayışa erişme çabası olarak düşünülebilir. Fakat yapısal ve bilimsel olarak mecazın bu talebi yerine getirememesi lafzi ifadenin tahakkümüyle neticelenmiştir.

Arap-İslam tarihinin bazı evrelerinde görülen lafzi ifadenin tahakkümünün ideolojik temsile bürünmesi yani lafızcılık (literalizm) durumunda dilin figüratif karakteri etkisizleştirilerek lafzi ifade dilin işlevi yerine hakikatin / gerçekliğin bizzat kendisiyle ilgili bir sorun olarak düşünülmüştür. Kelam ile kelamın manasının ya da kastının anlaşılması arasındaki bağlantı aşındığı için kelimelerin lafzi olarak bir hakikate tekabül ettiğini¹¹ düşünenler, dilin çözümlenmesiyle gerçekliğin çözümleneceğini savunanlar¹² ve bu konuda daha esnek olanlar arasında tartışmalar vuku bulmuştur.¹³

Dil merkezli bir kültürel yapı üzerine şekillenen Arap-İslam geleneğinde mecaz konusu hem teolojik hem de edebi açıdan son derece hassas bir eşiktir.¹⁴ Özellikle dini metinlerde mecaz olarak tanımlanan şeyin anlamlandırmanın bir parçası olup olmadığı¹⁵ yahut böyle bir şeyin varlığı veya yokluğu tartışması;¹⁶ edebi

⁹ Suzanne Pinckney Stetkevych, "From Jāhiliyyah to Badīciyyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry", *Oral Tradition*, 25/1, 2010, s. 212.

¹⁰ Saf kavrama / algılama kavramı tarihsel bağlamı için bkz. Hans Georg Gadamer, "Felsefe ve Edebiyat", *Edebiyat Nedir?*, Babil Yayınları, İstanbul 2002, s. 14.

¹¹ Paul de Man, *Okuma Alegorileri*, Paradigma Yay, 2008, s. XXII.

¹² Handan Karadayı, "Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Ekim 2008, s. 5.

¹³ Detaylı bilgi için bkz. Abdumuttalip Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)'nin Mesele'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 44, 2010, ; Abdumuttalip Arpa, "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, cilt XIV, 2012/1,

¹⁴ Soner Gündüzöz, "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslami İlimler Dergisi*, yıl 8, cilt 8, sayı 1, Bahar 2013, s. 31.

¹⁵ Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 2009/1, s. 109.

¹⁶ Hİkmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, 1998, s. 61

metinlerde ise mecaz ve istiarenin doğasındaki tecdit vasfının geleneksel şiirin tabiatını değiştirdiği¹⁷ yahut bozduğu iddiası sorunun tespitinde belirleyicidir. İlk dönemdeki (yaklaşık hicri I. ve II. asrın ortaları) dini, ilmi ve siyasi arayışlar her ne kadar bir zemin teşkil etse de yine de bu dönemde mecazi / figüratif dilin pratik ve teorik problemleri ilerleyen süreçte olduğu kadar ön planda değildir. Kur'an'daki yüksek derece beyanı ve dil tekniklerini zaten haiz olan ilk dönem Arap toplumu için dini veya edebi metinlerde geçen bu tür ifadeler dil kültürü içinde anlaşılabilen hususlardır.¹⁸

Bilindiği üzere zaten Kur'an, kendisindeki eşsiz belagatı fark edebilen ve fasih / belîğ kelimeler inşa etme kabiliyetine sahip insanlara gönderilmiştir.¹⁹ Dolayısıyla mecaz fenomeninin bir disiplin çerçevesinde dini metinler ve edebiyatla ilgili bilimsel olarak tartışılmasının daha sonraları (yani yaklaşık hicri ikinci asrın ortalarından itibaren özellikle Arap olmayan Müslüman veya gayrimüslim toplulukların bir arada yaşama tecrübesiyle birlikte) yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu duruma İslam'la tanışmış farklı etnik dilleri konuşan Müslümanların veya gayrimüslimlerin kendi dil geleneklerinde karşılaşmadıkları imgeleri anlamlandırma çabası sebep teşkil etmiş olabilir. Bu nedenle klasik mecaz teorisinin kabul gören iki ayrı (kanonik) metin topluluğu (Kur'an ve hadislerden oluşan dini literatür ile fasih Arapların ürettiği edebi / seküler külliyyat²⁰) tarafından yaklaşık olarak IX. ve X. yüzyıllarda şekillendiği varsayılır. Fakat, dil özellikleri bakımından birbirine yakın yüksek üsluplu bu iki türe ait çalışmalar, çoğunlukla bu metinlerdeki karmaşık anlamların tespit edilmesiyle ve estetik yapının açığa çıkartılmasıyla ilgilidir.²¹

Dil olgusunu merkeze alan Arap-İslam bilim geleneğinde mecaz öncelikle lafzın delaletiyle ilgili bir sorun olarak tezahür eder.²² Bu gelenek içerisinde söz

¹⁷ Saadi A. Simawe, "Modernism and Metaphor in Contemporary Arabic Poetry", *World Literature Today*, Vol. 75, No. 2, Spring, 2011, s. 276.

¹⁸ İbn Kuteybe, *U'yunu'l-ahbar*, c. 2, Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, Mısır 1925, s. 142.

¹⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitapevi, İstanbul 2001, s. 65.

²⁰ Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mute Immortals Speak Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Gregory Nagy (ed.), Cornell University Press, Ithaca and London 1993, s. xi.

²¹ Nasır Hamid Ebu Zeyd, *el-itticâhu'l-aklî fi't-tefsîr dirâse fi kazıyyeyi'l-mecâz fi'l-Kur'ân unde'l-Mutezile*, el-Merkezü's-sekâfî el-A'rabî, 1998, s. 110.

²² el-Müsennâ Meddaallah el-'Asâsifeh, "el-Mecâz: Dirâseh fi'n-neşe'ti ve't-tetavvur", *Dirâsât, el-'Ulûmu'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye*, 41, 2014, s. 835.

konusu sorunu ilk defa²³ Sîbeveyhî el-Kitâb adlı eserinde ele alır ve lafız-mana ilişkisindeki mezkur semantik muğlaklığı الكَذْبُ / yalan şeklinde kavramsallaştırır.²⁴ *el-Kitâb*'da Sîbeveyhî شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ / denizin suyunu içtim' ve حَمَلْتُ الْجَبَلَ / dağ yükledim' cümlelerindeki eylemlerin hakikat olarak değerlendirilemeyeceği için كَذَّبُ / yalan şeklinde nitelendirir. Ancak Sîbeveyhî'nin yalan nitelendirmesi, bu tarz dil kullanımının yapı veya mana bakımından geçersizliği anlamında değildir. Bilakis bu, onun kendi dil sistemi içerisinde bu kullanımın, gramer açısından doğru; anlamca yanlış olduğunu ifade eden terminolojidir.²⁵ Bu anlam yanlışlığı Sibeveyhî'nin keşfettiği yeni bir olgu değildir. O, Arap dil kültüründe tevarüs edilegelen ve doğrudan mecazi delaleti kapsayan yapıyı bilimsel literatüre dahil etmiştir.

Sîbeveyhî'nin kavramsallaştırmasından sonra bu yapının mecaz adı altında bir ıstılah formuna bürünerek yaygınlık kazanmasında Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna ve onun *Mecazü'l-Kur'an* adlı eserinin önemli rol oynadığı kabul edilir. Ebu Ubeyde meseleyi Sîbeveyhî'den daha detaylı bir şekilde ele alarak²⁶ mecazı teşbih, hazif, te'vil, takdim, te'hir, ziyade, iltifat ve ihtisar gibi muhtelif dil kullanım tarzlarını içine alan bir dil üslubuna dönüştürmüştür.²⁷ Bu üslup şekilleri genel itibariyle lafzın delaletindeki değişimle ilgilidir.²⁸ Örnek vermek gerekirse وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ (üzerlerine gökyüzünü gönderdik²⁹) ayetindeki gökyüzü kelimesinden yağmurun kastedilmesini³⁰ ve وَسئَلِ الْقَرْيَةَ (şehre sor³¹) ayetinde şehrin halkına işaret edilip halk kelimesinin zikredilmemesini Ebu Ubeyde mecaz saymaktadır.³² Bu sebeple onun 'mecâzü'l-Kur'an' kavramı, 'garîbu'l-Kur'an', 'meâ'ni'l-Kur'an' ve 'i'rabu'l-Kur'an' gibi belirli

²³ Yalan kavramsallaştırması Aristo'dan ve hatta Platon'dan beri error / false (hata) kavramıyla lafız mana delaleti yönünden incelenen gelmiştir. Bkz. Scott G. Schreiber, *Aristotle on False Reasoning*, State University of New York Press, Printed in the United States of America 2003, s. xiii-xv.

²⁴ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, Abdusselam Muhammed Harun (thk.), c. 1, Mektebetü'l-Khancî, Kahire 1988, s. 26.

²⁵ Gündüzöz, "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", 36; Detaylı bilgi için bkz. Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, s. 26.

²⁶ Sabri Türkmen, *Ebü Ubeyde, Hayatı ve Eserleri "Mecâzü'l-Kur'an"ın Dil Özellikleri*, Arap Dili ve Belagatı, Konya 2000, s. 77-78. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecazü'l-Kur'ân*, Muhammed Fuat Sezgin (ed.), Mektebetü'l-Hancî, Kahire

²⁷ Türkmen, "Ebü Ubeyde, Hayatı ve Eserleri "Mecâzü'l-Kur'an"ın Dil Özellikleri", s. 77. Diğer taraftan mesela Kur'an'da geçen وجه / yüz ifadesi, yaygın kanaata göre mecaz kabul edilirken Ebu Ubeyde bu ismi zaid kabul eder. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yüksel, "Dilbilim Açısından Kur'an'da Zâid Harfler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S. 3, 2004, s. 182.

²⁸ Zeyd, *el-itticâhu'l-aklî fi't-tefsîr dirâse fi kazıyyeyi'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mutezile*, s. 93.

²⁹ Enam, 6. Ayet.

³⁰ el-Müsenna, *Mecazü'l-Kur'ân*, s. 8.

³¹ Yusuf suresi 82. Ayet.

³² el-Müsenna, *Mecazü'l-Kur'ân*, s. 186.

tefsir konularını Arap dili üslubuna riayet ederek açıklamada kullanılan yorumlama biçimini ifade eder,³³ yoksa sonrakilerde olduğu gibi edebi bir fenomene referans değildir.³⁴ Bu bakımdan *Mecazü'l-Kur'an*'da büyüsel dile sahip Kur'an ayetleri³⁵ ve fasih şiirler genel itibariyle anlamın tespit edilmesi ve edebi sanat tahlili açısından değerlendirilmiştir.³⁶

Mecaz Ebu Ubeyde döneminde, çoğunlukla sentaks ve gramer ekseninde tartışılırken bir sonraki evrede teolojik zorlukların izahı için önemli bir vasıta haline gelmiştir. Bu noktada kavram genel itibariyle dini ilimlerle uğraşan bütün kesimler için özelde de Mutezili teologlar için Kur'an'daki figüratif veya müteşabih ifadelerle yüzleşmede kullanışlı bir araç³⁷ ve fıkıh ilmi çalışmalarında önemli bir unsur olarak görülmüştür.³⁸ Ayrıca bu çalışmalarda ister gramatik isterse teolojik zorluktan kaynaklınsın lafzi olarak yorumlanamayan bazı meselelerin mecaz olarak nitelendirildiğine rastlanır.³⁹ Böylece teolojik bir problemin izahında mecaz, dil temelli bir sistem olarak naslarla ilişkilendirilmiştir.⁴⁰

Dini ilimler şemsiyesi altında yapılan araştırmalarla mecazın kuramsal çerçevesinin belirli bir zemine oturmasıyla birlikte kavramın bir anlamda zorunlu olarak kendi zıddını yani kelimeyi veya cümleyi birebir açıklayan hakikat kavramını ürettiği söylenebilir.⁴¹ Diğer deyişle figüratif dil, figüratif olmayan karşıt başka bir dil konumlandırarak varlığını pekiştirmiştir.⁴² İbn Cinnî'nin belirttiği gibi büyük oranda mecazlardan oluşan⁴³ dil içindeki bütün mecazi unsurları tespit etmek mümkün olmasa

³³ Türkmen, "Ebû Ubeyde, Hayatı ve Eserleri "Mecâzü'l-Kur'an"ın Dil Özellikleri", s. 77.

³⁴ Wolfhart Heinrichs, "On the Genesis of the haqîqa-majâz Dichotomy", *Studia Islamica*, No. 59, 1984, s. 123.

³⁵ Büyüsel dil, dini metinlerin eylem bildiren doğasını daha iyi anlamaya yönelik kavramsal yapıyı ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. A. Cüneyt Eren, "Kur'an Metninin Dil Özellikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 59, Bahar 2014, 147.; Bkz. Patton E. Burchett, "The 'Magical' Language of Mantra", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 76, No. 4, Dec., 2008, s. 810.

³⁶ Heinrichs, "On the Genesis of the haqîqa-majâz Dichotomy", ss. 112-113.

³⁷ Bkz. Zeyd, *el-itticâhu'l-aklî fi't-tefsîr dirâse fi kazıyyeyi'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mutezile*,

³⁸ Bkz. Nuri Kahveci, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazî Anlam", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18, 2011,

³⁹ Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", *İslami İlimler Dergisi*, sayı 2, yıl 1, Güz 2006, s. 11.

⁴⁰ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam ABD, İstanbul, s. 41.

⁴¹ Miriam Goldstein, "Abu'l-Faraj Haru'n (Jerusalem, 11th c.) on majâz, between usul'al-nahw, us'ul al-fıqh and i'jaz al-Qur'an", *Der Islam*, 90(2), 2013, s. 380.

⁴² Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 161-162.

⁴³ Cinnî, *el-Kısmu'l-edebî: el-Hasâis*, s. 447.

da hakikat-mecaz ayrımıyla birlikte ifade seviyesinde figüratif olanı figüratif olmayandan ayırt etmek mümkün hale gelmiştir.⁴⁴

İslam kültüründe hakikat-mecaz ikiliği hicretten yaklaşık üç asır sonra ortaya çıkmış terminolojik bir tasniftir.⁴⁵ Bu dualitenin kavramsal gelişimiyle ilgili ortaya çıkan en önemli problem buradaki kutuplaşmanın Arap dilinin ontolojik karakterinde, dini ilimlerde ve dil-düşünce ilişkisinde meydana getirdiği dönüşümlerin bir neticesi olarak mecazın dil içerisinde yapay ve ikincil; hakikatin ise doğal ve asli unsur şeklinde konumlandırılmasıdır.⁴⁶

Her şeyden önce böyle bir konumlandırma tedavüldeki faal dilin imkan alanının daralmasına sebep olmuş görünmektedir. Zira bu kategorik ayrımla birlikte artık hakikat veya mecaz, öngörülebilir sabit bir anlamı temsil etmekte diğer deyişle alegoriye⁴⁷ dönüşmektedir. Dolayısıyla Arap dili edebiyatında mecaz, bir kelimenin başka bir kelime yerine geçmesi (ikame) açısından tanımlanmıştır: A'nın mecazı B'dir; A, Kur'anî kelime ya da ifadeye delalet ederken B de bir anlamda onun nihai

⁴⁴ Mary Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", *The Journal of Speculative Philosophy*, 1988, s. 3.

⁴⁵ Heinrichs, "On the Genesis of the haqîqa-majâz Dichotomy", ss. 116-117.

⁴⁶ İbn Teymiyye, Arap dil geleneği içinde mecaza yönelik tarihsel olarak etkili karşı tutum sergileyen bilim adamları arasında gösterilir. İbn Teymiyye, genel itibariyle belagat ve hukuk usulü alimlerinin lafzın lugavi bağlamda kullanımına hakikat ve bunun dışındaki figüratif kullanımına mecaz denmesine karşı çıkar. Bu kullanım tarzının mümkün olmadığını çünkü kadim Arapların sahih rivayetlerine göre lafızların sadece hakikat şeklinde tanımlanan mana için kullanıldığının ispat edilemeyeceğini dolayısıyla aynı lafzın pekala mecazi manada kullanılmış olabileceğini belirtir. Lafızların önceden hakikat sonradan mecazi olarak kullanıldığı iddiası ona göre ispatlanamaz, kesin olarak bilinen sadece lafızların anlamıdır. Bu sebeple lafızlara nispet edilen mecazi anlamı reddeder. Bu bakımdan hakikat-mecaz ayrımına yönelik temel eleştirisi lafızların konuldukları manalardan hangisinin mecaz olduğunun tespit edilememesi ve bu minvalde öne sürülen kıstasların yeterli derece ayırt edici olamaması sorununa yöneliktir. Ancak zikredilen bu dil eksensli görüşlerin, İbn Teymiyye tarafından öncelikle mecaza dayanan teolojik sorunların izah edilmesinde karşılaşılan sorunlara yönelik tutarlı bir yaklaşım sergilemek amacıyla geliştirildiğini hatırd tutmak gerekir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, c. 7, Vezâratu'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 2004, ss. 91-96; Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)'nin Mesele'ye Yaklaşımı", ss. 189-190. Modern Batılı yazarlar arasında da benzer yaklaşımlar mevcuttur. Mesela Donald Davidson mecazi anlamın, lafzi anlamın anlaşılmasından başka bir şey olmadığını, burada herhangi bir ekstra anlamın bulunmadığını düşünür. Mecaz dinleyiciye sadece canlılık özelliğiyle lafzi anlama daha fazla erişim imkanı verir. Dolayısıyla mecaz lafzi anlama ulaşmak için başvurulan pragmatik bir araçtır. Bkz. Donald Davidson, "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry*, Autumn 1978, ; Reyadh Aldokhayel, *The Event Structure Metaphor: The Case of Arabic*, (Doctor of Philosophy Thesis), Ball State University 2008, s. 31.

⁴⁷ Söylenen şeyi farklı bir biçimde söylemek anlamında kullanılan antik Yunan tabiridir. Alegorinin Arap belagatındaki temsili istiare, mürekkebi istiare veya mürekkebi mecaz ile bazı benzer tarafları vardır. Alegoride farklı istiareler kullanılarak belirli bir düşünce veya konu canlandırma yoluyla anlatılır. Detaylı bilgi için bkz. Menderes Coşkun, "Klâsik Türk Şiirinde Mürekkebi İstiare, Temsili İstiare ve Alegori", *Bilgi*, 38, 2006

doğal karşılığı makamındadır.⁴⁸ Bu bilimsel yaklaşım, tarihsel olarak Arap dili edebiyatı mecaz teorisinin istikametini belirlemiştir. Bu istikamet, hakikat ve mecazın sahip olduğu eşit ontolojik zeminin giderek ortadan kalkmasına yol açtığı söylenebilir. Başka bir deyişle mecaz belirli kelimelerin ve yapıların temsili (idiomatik)⁴⁹ kullanımını tanımlayan bir terime indirgenmiş, hakikat de mecaz ile bir çift olmakla aşamalı olarak kendi ontolojik varlığından çekilerek lafzi / katı bir yapıya dönüşmek zorunda kalmıştır. Bu, İslami düşünce ve siyaset açısından yararlı bir ayrım olsa da diğer yandan esnek yönlerinden birisini yitirdiği için Arap dilinin tarihsel anlam potansiyeli sınırlanmıştır.⁵⁰ Aynı zamanda bu durum, ister bilimsel isterse ideolojik olsun İslami düşünce tarihinde teoloji, hukuk, dil ve edebiyat alanında yorum imkanını kısıtlayan katî doğruluk-yanlışı dikotomisinin belirginleşmesine de neden olmuştur.⁵¹

Klasik mecaz teorisini biçimlendiren ikinci önemli yapı taşı olan şiir, kaside gibi edebi ürünler (Arap-İslam kültürünün olağanüstü nitelikleri haiz görülen edebi hafızası⁵²), dini metinlerin aksine dogmatik olmadıkları için tecdide / değişime nispeten daha açık yapıtlardır. Bu edebi hafıza açısından tecdit ve gelenek⁵³ şimdi ile geçmiş arasındaki zamansal ve mekânsal ilişkiyi anlamlandırmaya yarayan tarihi fenomenler olmakla birlikte iki kavram arasındaki değer yargısı muhtemelen yaşanan tarihin külli bakışla değerlendirilmesinin zorluğundan dolayı çoğunlukla arkaik olanın lehine işleyen farklılığı temsil etmektedir. Öte yandan tecdidin kendi varlığını üzerine konumlandırarak ilerlemek zorunda olduğu gelenekle kaçınılmaz bir gerilim içinde olması tabii bir durumdur. Gelenek tarihsel varlığını sürdürebilmek için bir anlamda

⁴⁸ Heinrichs, “On the Genesis of the ḥaqîqa-majâz Dichotomy”, s. 123.

⁴⁹ Goldstein, “Abu'l-Faraj Haru'n (Jerusalem, 11th c.) on majâz, between usul'al-nahw, us'u l al-fiqh and i'ja'z al-Qur'an”, s. 395.

⁵⁰ Heinrichs, “On the Genesis of the ḥaqîqa-majâz Dichotomy”, ss. 137-8.

⁵¹ Bkz. Faruk Sancar, “Bağnaz bir Selefî mi Endişeli bir Entelektüel mi?”, *Dini Araştırmalar*, 18, sayı 46, Ocak-Haziran 2015, ; Arpa, “Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-”, ; Gündüzöz, “Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, ss. 31-46.

⁵² Stetkevych, *The Mute Immortals Speak Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, s. xi.

⁵³ Arapça sözlüklerde gelenek ve tecdit tasavvuruna işaret eden muhtelif kavramlar söz konusudur. Bunlar içinden gelenekle ilgili “عُرْف، تَقْلِيد، عَادَة، اتِّبَاع”، tecditle alakalı olarak da “حَدَائِث، إِبْدَاع، تَجْدِيد”، kavramları zikredilebilir. Bu kavramların ve sayamadıklarımızın dini, siyasi ve bilimsel derin tarihi söz konusudur. Bundan dolayı gelenek ve tecdit mefhumu kapsayan ve etimolojik dayanak noktası sayılabilecek birden fazla kavram bulunmaktadır. Fakat moderniteyle birlikte تَقْلِيد ve حَدَائِث / تَجْدِيد kavramlarının literatürde nispeten daha çok yaygınlaştığı söylenebilir. Bunlar temelde dini kavramlar olmakla birlikte Arap toplumunda dinin varlıkla iç içe olmasından dolayı geniş kullanıma sahiptir.

inovasyona ihtiyaç duyar. Bundan dolayı Cahiliye edebiyatı her dönemde tecdide yönelik bir baskı oluştursa da edebiyatın dinamik karakteri ona karşı pozitif direnç gösterebilmektedir. Şu halde eski ve yeni arasındaki gerilimden ortaya çıkan semantik sistem düşünceye yenilik / dinamizm kazandırmaktadır.

Bununla birlikte zamansal olarak gelenek-tecdit⁵⁴ karşıtlığının sürekli yenilenen doğası, mezkur sorunu edebiyat tarihini referans alan bir noktadan başlatmaya imkan vermemektedir. Ancak fikir vermesi açısından burada birkaç kritik hususa temas edeceğiz.

İlk olarak genel itibariyle Cahiliye dönemi geleneksel şiiri, geçmişi temsil eden geçerli bir araç görüldüğü için Kur'an'ın nüzülü geçmişin otoritesine yönelik en önemli itirazdır. Bu sebeple Cahiliye şairlerinin Hz. Peygambere gösterdiği düşmanca tavır her alanda bir şekilde mutlak otorite sorunuyla ilgilidir.⁵⁵ Dolayısıyla Kur'an'ın nüzülü Arap toplumunda sadece eski-yeni arasındaki epistemolojik kopuşu⁵⁶ başka bir deyişle Arap toplumunda din-insan-dünya ilişkisi üzerine yeni bir okumayı değil aynı zamanda edebi algıdaki mitik, teolojik, seküler ve politik dönüşüm ve mücadeleyi de simgelemektedir. Tecdit bağlamında Cahiliye edebi düşüncesiyle ilgili varsayılan dönüşüm etkisinin öncelikle şiirlerdeki bedevi yaşam motiflerinin aşamalı olarak klasik kent kültürüne evrilmesinde görüldüğü iddia edilir.⁵⁷

Kur'an'ın nüzülü, her ne kadar Cahiliye şiirine bir itiraz gibi görünse de aslında Kur'an dili ve İslam-öncesi şiirsel dil arasındaki mesafenin yakınlığı -ki bu durum onun din dili olması sebebiyle kutsal ve bir diğer mantıkla yerel ve tarihsel, ya da başka bir deyişle hem aşkın / transandantal hem de kültürel olduğu anlamına gelir- dolaylı

⁵⁴ Lisanü'l-Arab'da gelenek / تَقْلِيدُ kelimesinin sülasi kökü قَلَدَ الْمَاءِ فِي الْحَوْضِ / Suyu havuzda biriktirmek toplamak anlamında kullanılır. Tef'îl babına aktarılarak türetilen تَقْلِيدُ ise din hususunda taklit etmek, ataların yaptığı şeyleri yapmak, gerdanlık takmak ve şiar kastıyla kurbanlık hayvanın boynuna ip takıp işaretlemeyi ifade eder. (İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, c. 15, Dâru's-Sâdir, Beyrut cilt 3, s. 367.) Tecdit / تَجْدِيدُ yenilemek, tekrar etmek anlamında, (İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, cilt 3, s. 107.) yenilik / خِدَائَةٌ ise kadim olanın zıttı, yeni meydana gelen şey, olay ve vakıa anlamındadır. (İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, cilt 3, s. 131.)

⁵⁵ Rina Drory, "The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making", *Studia Islamica*, No. 83, 1996, s. 36.

⁵⁶ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, c. First Edition, Saqi Books, London 1990, s. 37.

⁵⁷ Mohammed Abdullah Abduldaem Hizabr, *Arabic And English Modernisms: A Comparative Study Of Al-Sayyab, Abd Al-Sabur And T. S. Eliot*, University of Hyderabad Centre for Comparative Literature School of Humanities, Gachibowli, India 2010, s. 58-59; Edebi dönüşümle ilgili detaylı bilgi için bkz. Kerstin Eksell, "Genre in Early Arabic Poetry", *Literary History: Towards a Global Perspective: Volume 1*, Gunilla Lindberg-Wada (ed.), Walter de Gruyter, Germany 2006, 169; *Dirâsât fi'l-edbi'l-câhilî ve'l-İslâm*, Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafâjî, Dâru'l-cil, 1992.

şekilde şiire sınırsız ufuklar açmıştır.⁵⁸ Diğer bir açıdan Kur'an'daki bazı ifadelerin mecazi anlamayı gerektirmesi, dolaylı olarak şiirsel düşünceye teşvik etmiştir.⁵⁹ Doğal olarak bu durum özgün edebi eleştirinin kurulmasına katkı sağlayarak Cahiliye edebi düşüncesini kendisi üzerine yeni bir bilinç geliştirmeye sevk etmiştir.⁶⁰

Cahiliye edebiyatının tek geçerli kriter kabul edildiği böyle bir ortamda Kur'an'ın özgün üslubu geleneksel edebiyata yönelik ciddi meydan okuma sayılmıştır. Bu meydan okumaya müspet ve menfi etki açısından bakıldığında Kur'an hayranlık uyandıran dil kullanımıyla edebi zevk sahibi muhataplarını müspet etkiyle kendisini dinlemeye davet ederken aynı zamanda kendisinin bir benzerini getirmekten aciz olduklarını iddia ederek onları menfi etki yoluyla itaat etmeye çağırmıştır. Kur'an bunu, benzeri olmayan yaratıcı bir dil kullanarak yapmıştır. Bu yaratıcı dil, oluşturduğu imge ve mecazlarla toplumu yönlendirmiştir.⁶¹ Bu anlamda mecaz dinî, politik, epistemolojik ve estetik düşünceyle ilgili gelenek-tecdit gerilimini sorgulama eşiğidir. Bu sorgulamadaki esas kaygı bilgi, gerçeklik ve nesnellikle ilgili kavramların anlaşılma tarzıyla ilişkilidir.⁶² Zira Kur'an'da hem mecazlar⁶³ hem de mecazi köklere sahip kelime ve kavramlar⁶⁴ kullanmıştır.

İkinci olarak bilindiği üzere Emevi ve Abbasi asrı her alanda tedvin ve tasnif faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemdir. Yazın kültürü sistematığının bu dönemlerde kurulup desteklenmesi sayesinde sözel kültürden yazılı kültüre geçiş, diğer toplumlarda olduğu gibi, eldeki bütün mümkün söylemin yazılı metne çevrilebilmesine imkan tanımıştır. Bu sebeple Emevî döneminin sonundan itibaren görülmeye başlanan tesirli stilistik değişimler, Arap kültürünün sözellikten yazılı kültüre geçişiyle ilişkilendirilmiştir.⁶⁵ Genel itibariyle dil ve edebiyatla ilgili öncelikle şiirler yazıya geçirilip derlenmiştir. Fakat rivayet edilen şiirler hakkında taraflar

⁵⁸ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 42.

⁵⁹ Beverly B. Mack, "Metaphor Is a Bridge to Ultimate Reality: Metaphor in Hausa Women's Poetry", *Research in African Literatures*, 2, Summer 2006, s. 45. Aslında arkaik bir dil olarak Arapça zorunlu olarak şiirseldir ve edebiyatın ilk biçimi olan şiir de özü itibariyle mecazidir. Bkz. Jacques Derrida, *Gramatoloji*, Bilgesu Yayıncılık, 2011, s. 412.

⁶⁰ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 42.

⁶¹ Simawe, "Modernism and Metaphor in Contemporary Arabic Poetry", s. 117.

⁶² Clive Cazeaux, "Kant and metaphor in contemporary aesthetics", *Kantian Review* 2004, s. 4.

⁶³ Kitabı sağ elinden verilene gelince / فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (Hâkka 19); Kitabı sol elinden verilene gelince / وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ (Hâkka 25)

⁶⁴ İpi bağlamak anlamındaki kelimenin mecazi yolla 'akletmek / يَغْطُونَ' manasında kullanılması gibi.

⁶⁵ Stetkevych, "From Jähiliyyah to Bad'iciyyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry", ss. 214, 216.

birbirini intihalle suçlamış ve şiddetli otantiklik tartışmaları yaşanmıştır.⁶⁶ Beşşar b. Burd, Muslim b. Velîd, el-Buhtûrî, Ebû Nûvâs ve hepsinden önemlisi Ebû Temmâm⁶⁷ gibi usta şairler hem destekçileri hem de muarızları tarafından yenilikçi ve otantik olarak nitelendirilseler⁶⁸ de bu durum takdirden ziyade eleştiriye ve onların ‘muhtesun / ehlu’l-ihdâs / ehlu’l-bida’ şeklinde menfi bir şekilde sınıflandırılmasına neden olmuştur.⁶⁹

Son olarak Batı modernizm / Rönesans düşüncesi sonrasında ortaya çıkan süreç, hem kronolojik açıdan hem de mecaz sorunuyla ilgili tecdit vasfını belirgin (hatta travmatik) şekilde temsil etmesi nedeniyle bu konuda düşünce geliştirmeye yönelik ipuçları vermektedir. Özellikle modernite sürecindeki gelenek-tecdit çatışması zamansal olarak önemlidir. Çünkü tecdit düşüncesi İslamî otoritenin hakim konumda olduğu klasik dönemde (III. ve IX. yüzyıl) güçlü yapıya sahipken modern dönemde (XIX. ve XX. yüzyıl) istikrarsız ve naif yapıya dönüşmüştür.⁷⁰ Bundan dolayı dil, edebiyat, kültür, siyaset, teknoloji ve ekonomi açısından anlatı / otorite oluşturma imkanı zayıflamıştır.⁷¹ Fakat böyle bir zayıflık içinde tarihi mirastan iktibas edilen hikayelerinin gücü pratik bir kaynağa (provokasyon aracı olarak mecaza) dönüştürülmüştür. Diğer bir ifadeyle, bu alanlarda güç üretmekte zorlanıldığı için gücün olmadığı yerde otorite üretmek yani provoke ederek tarihsel zayıflık diskurla (mesela nahda / نَحْضَة / diriliş söylemleriyle) güce dönüştürülmeye çalışılmıştır.⁷²

⁶⁶ Bu hususta Hammâd er-Râviye hakkında Mufaddal ed-Dabbî tarafından ileri sürülmüş çok ağır ithamlar da vardır. Mufaddal’a göre Hammâd şiirleri düzeltilemeyecek kadar bozmuştur. Benzer iddialar Halef el-Ahmer’e de isnad edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. HALEF el-AHMER maddesi: TDV İslâm Ansiklopedisi’nin 15. cilt, 234-236; HAMMÂD er-RÂVİYE maddesi: TDV İslâm Ansiklopedisi’nin 15. cilt, ss. 486-488.

⁶⁷ Bkz. Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abû Tammâm adn The Poetics of the ‘Abbâsid Age*, E. J. Brill, The Netherlands 1991,

⁶⁸ Stetkevych, “From Jâhiliyyah to Badîciyyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry”, s. 216.

⁶⁹ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, ss. 75-76.

⁷⁰ Bu dönemdeki gelenek-tecdit çatışmasıyla ilgili mesela el-Âmidî’nin el-Muvâzene adlı ‘Ebu Temmâm’ın kullandığı çirkin istiareler’ başlığını kullanır. Burada onu şiirlerine yönelik ağır eleştiriler yöneltir. Detaylı bilgi için bkz. el-Âmidî, *el-Muvâzene*, Ahmed Saqar (ed.), c. 1, Dâru’l-ma’ârif, 1994, s. 196-197. Öte yandan modern dönem eleştirmen ve edebiyat tarihçilerinin büyük kısmı bu iki dönemi yani XII.-XIX. yüzyıl arası edebi dönemi, klasik dönemin tanzimini üstlenen büyük yorumcuların ve muhtasar eser derleyicilerin yaşadığı ‘asru’l-inhitât / gerileme asrı’ olarak anmaktadır. Bu sebeple gerileme çağında yazılan şiirler, abartılı retorik-ustalık kullanılan ve tecdit yeteneğini kaybetmiş yapay şiirlerdir. Bkz. Stetkevych, “From Jâhiliyyah to Badîciyyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry”, s. 220.

⁷¹ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 77.

⁷² Malynda Strother Taylor, *Functions of Liminality in Literature: A Study of Georges Bataille's "Le Bleu Du Ciel", Julien Green's "L'Autre", and Assia Djebar's "L'Amour, La Fantasia"*, Louisiana State

Bu açıdan modernite / حَدَاثَة sorunu Arap toplumunda edebi sorunların ötesinde genel politik ve kültürel kimlik krizini yansıtmaktadır. Arap-İslam kimliğine yönelik iç çatışmalar veya dış tehditler arttığında parlak kadim gelenek, hiç kesilmeden devam eden epistemolojik bir kaynak, hafıza ve metin olarak tecrübe ya da realiteden daha güçlü kabul edilmektedir. Bu hafıza, Adonis'e göre, savunucusunun gözünde kesin, değiştirilemez ve eleştiriye kapalı olduğu için geçmiş, hafızanın vücuda geldiği ve bütün zamanların toplandığı tek geçerli zaman ölçütüne göre tanımlanmaktadır. Bu açıdan nahda / diriliş hareketleri bir uyanış değil hafızaya sıkı sıkıya tutunmaktır.⁷³ Adonis bu durumun Arap hayatında teorik ve pratik ayrımına neden olduğunu belirtir. Bu yüzden eski-yeni ve Doğu-Batı arasındaki zamansal ve mekânsal biriciklik toplum nezdinde dinamik entelektüel bilinç tasarımına dönüşmediği için özellikle Arap şiirinin ve sanatının 1950'lerden itibaren içinde bulunduğu krizin kadim Doğu mirası ve gelişmiş Batı medeniyeti diyalektiğinde tartışıldığını söyler.⁷⁴

Modern dönem Arap dünyasında mecaz sorununun genellikle şiirin doğası etrafında cereyan eden klasik-modern karşıtlığı üzerinden örtük şekilde tartışıldığı görülür. Bununla birlikte yabancı edebi eser tercüme ve çağdaş dünya edebiyatından Arap edebiyatı ufkuna giren yeni bakış açılarıyla tartışma alanı genişletilmeye çalışılmıştır. Aynı dönemde Batıda yapılan çalışmalarda ise metafor, teorik ve pratik açıdan dil, edebiyat ve felsefe araştırmaları içinde incelenir. Ancak Saadi A. Simawe mecazın / istiarenin tarihsel dönüşümü ve dönüştürücü gücü üzerine Batı dillerinde çok ciddi araştırmalar yapılırken modern Arap dünyasında neredeyse hiçbir yeterli çalışmanın yapılmadığını belirtir.⁷⁵

Yirminci yüzyılla birlikte Arap edebiyatı dünya edebiyatıyla daha fazla etkileşim imkanı bulduğu için pratik mecaz üretiminde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Fakat bu gelişmeler çoğunlukla Arap diline, edebiyatına ve kültürüne yeni imgelerin katılarak pratik mecazların üretilmesi şeklindedir. Dolayısıyla onun yapısal, semantik ve ontolojik boyutları, yaratıcılık ve inovasyon potansiyeli ve

University and Agricultural & Mechanical College, LSU Historical Dissertations and Theses/6872, 1998, s. 9.

⁷³ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 76, 78, 85.

⁷⁴ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, ss. 79-80.

⁷⁵ Simawe, "Modernism and Metaphor in Contemporary Arabic Poetry", s. 284.

toplumsal etkisi, görebildiğimiz kadarıyla hala üzerinde düşünce üretilmesi gereken konulardır.

Mecaz sorunu bağlamında Arap dili ve edebiyatının tarihsel arka planıyla (poetika) ilgili bu giriş yazısının bizi getirdiği noktada görebildiğimiz kadarıyla modern ve post-modern dönemde dil, edebiyat ve kültür alanında çeşitli yenilikler, değişimler meydana gelmiş olmasına rağmen nazari mecaz araştırmaları üzerinde yeteri kadar durulmamıştır.

Bu itibarla sorununun nazari çerçevesini çizerken klasik döneme yönelik önemli etkisi ve modern anlamda edebi tenkitçi sayılmasa da çağdaş Arap edebiyatı kritiği açısından hala standart bir çerçeve sunmaya devam etmesi⁷⁶ nedeniyle ortaçağ bilgini Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö. 471 / 1078-79) *أسرار البلاغة* / *Esraru'l-belâğa* ve *دلایل الإغجاز* / *Delâilü'l-'icâz*'daki yaklaşımını esas alacağız.⁷⁷ Curcânî'nin *Esrâru'l-belâğa* ve *Delâilü'l-'icâz*'da çizdiği teorik çerçeve ve kapsayıcı analizler genelde belagat ilminin teşekkülünde özelde mecazın kuramsal gelişiminde büyük rol oynamıştır. Genel itibariyle onun dini düşüncesinin araştırmasını yönlendirdiği ve Kur'an'ın i'cazı meselesinin onun düşüncesinde hususi önem arz ettiği açıkça görülür.⁷⁸

Taha Hüseyin, Emin el-Hûlî ve bazı XX. yüzyıl Arap araştırmacıları Curcânî'nin her ne kadar Aristoteles'e atıfta bulunmasa da IX. yüzyılın başında Arapçaya tercüme edilen *Poetika* ve *Retorik* eserlerinden etkilenmiş olabileceğini

⁷⁶ Musferah Mehfooz1, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in *Asrâr al-Balâğah*, by cAbd al-Qâhir Al-Jurjânî", *Al-Qalam*, April 2016, s. 1.

⁷⁷ Curcânî, (dil kolaylığı açısından bundan sonra el-Curcânî'nin başındaki Arapça 'el' takısı metin içinde kullanılmayacaktır) 'Esrâru'l-belâğa fi 'ilmi'l-beyân' ve 'Kitabu delâilü'l-'icâz'da Arap dili ve edebiyatı açısından oldukça geniş kaynak ve önemli bilgiler sunmaktadır. İlk eser edebi kurgunun yapısal karakterini (nazm); ikincisi istiare, teşbih, kinaye gibi figüratif sanatsal araçları örneklerle tahlil ederek belagatin estetik yönünü diğer deyişle ilki anlamın yapısını ikincisi sanatsal kompozisyonu ele almaktadır. Muhammad Khalafallah, "Abdulqâhir's Theory in his "Secret of Eloquence": A Psychological Approach", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4, 2011, s. 628. Curcânî'nin eserleri üzerine yapılmış çok sayıda yerli ve yabancı çalışma bulunmaktadır. Detaylı malumat için şu kaynaklara müracaat edilebilir: Sedat Şensoy, Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi, (Doktora), Marmara Üniversitesi, S.B.E., 2001; Mehmet Talha Boyalık, Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi, (Doktora), Marmara Üniversitesi, S.B.E., 2014; Matlûb, Abdu'l-Kâhir Curcânî belâğatuhû ve nakduhû; Sean D. Geraghty, *Classically Modern: 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî's Theory of Metaphor in the Interpretation of Contemporary Arabic Fiction*, Published by ProQuest LLC, MI, USA 2013.

⁷⁸ Ahmed Matlûb, *Abdu'l-Kâhir el-Curcânî belâğatuhû ve nakduhû*, Vekâletü'l-matbû'ât el-Kuveyt, Beyrut 1973, ss. 323-324.

düşünmektedirler.⁷⁹ Bu düşünce Curcâni ile Aristoteles'in meseleye yaklaşımlarındaki bazı teorik benzerliklere dayanmaktadır. Çünkü bu konuda tespit edilmiş açık işaretlerden bahsedilmemektedir.

Curcânî mecaz örfünü bütün diller için geçerli bir özellik kabul etmekte⁸⁰ ve dilsel konuların teolojik sorunlarla birlikte incelendiği bir dönemde⁸¹ mecazı keskin biçimde lugavi, edebî ve dini şeklinde ayırtırmadan tartışmaktadır. Dolayısıyla bu kapsayıcı yaklaşıma istinaden kabaca Curcânî'nin teorilerini üretmek için ulaşabildiği bütün kaynakları dikkate aldığı söylenebilir.

Bu nedenle kuramsal açıdan klasik ve modern Arap edebiyatı teorilerine yön veren Curcânî'nin görüşlerinden hareketle tezimizde Arap dili, edebiyatı ve dil felsefesi üzerine yeni bir bilinç / perspektif geliştirmeye çalışacağız. Dolayısıyla bu çalışma geleneksel mecaz anlayışını ve edebiyat teorilerini değerlendirmeye yönelik değildir. Mecazın Arap dil geleneği içindeki tarihsel konumundan ziyade bizatihi mecazın ne olduğu ve farklı disiplinler açısından ne ifade ettiği tartışılacaktır. Bu minvalde mecaz evrensel bir dil hadisesi olarak görüleceği için konunun daha geniş kapsamlı incelenmesine imkan sağlayacaktır.

Çalışmamız üç bölümden müteşekkildir. Her bir bölüm, antik-modern arasında süregiden çatışmanın yol açtığı birbirine karşıt ama birbirine indirgenemez kavramlar ışığında diğer deyişle bir temel düalizmle aynı doğrultuda ilerleyecektir. Bu bağlamda lafız-mana veya form-içerik (اللفظ والمعنى) birinci bölümün, tabilik-yapaylık (الطَّبْع والصَّنْع) ikinci bölümün ve doğruluk-yanlışlık (الصِّدْق والكِذْب) üçüncü bölümün saydam şemsiye kavramlarıdır. Ana hatlarıyla bu ikilemelerdeki lafız, tabilik ve doğruluk geleneksel olanla; mana (kasıtlı olarak abartılmış veya mecazi mana), yapaylık ve gerçekdışılık (yalan) geleneksel normlardan kopmakla ilişkili görülmüştür. Bu bakımdan her ne kadar birbirinden bağımsız kavramlar gibi görünseler de onlar antik-modern karşıtlığında zorunlu olarak birbiriyle ilişkilidir. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz kavramlar dar anlamda şiirin temellerini oluşturan (عمود الشعر) ve edebi eleştirinin

⁷⁹ Matlûb, *Abdu'l-Kâhir el-Curcânî belâğatuhû ve nakduhû*, s. 291-304; Miklós Maróth, "Arap Literatüründe Metafor Değişimleri", *Marîfe*, Yaz 2013, s. 260.

⁸⁰ Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, Abdulhamid Hindâvî (thk.), Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut 2001, s. 33.

⁸¹ Ahmet Erkol, "Cennetin Dili ya da Dinin Anlaşılmasında Dilin Kutsanması", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, IV, Kasım 2010, ss. 7-13.

niteliğini belirleyen (مَعَايِير النِّقْد الأَدْبِي / جِصَال) ve geniş anlamda hakikatin / gerçekliğin (الحَقِيقَة) kavranma biçimini tayin eden kavramsal bir çerçeve çizdiği⁸² için tezin bölümleri bu kavramlar bağlamında kurgulanmıştır.

⁸² Mansour Ajami, *The Alchemy of Glory*, Three Continents Press, Washington D.C. 1988, ss. 5-6.

BİRİNCİ BÖLÜM

MECAZ FENOMENİNİN YAPISAL KARAKTERİ

1.1.Mecazi Lafzın Yapısı (İkame / Nakil Nazariyesi)

Klasik Arapça lügatlerde mecaz genellikle جَارٌ يَجُورُ جَوْزاً mastarından türetilen mimli-mastar veya ism-i mekan kalıbında bir yerden geçmek, intikal etmek ve geçilen yol anlamlarında kullanılır.⁸³ Mecaz kelimesinin bu tarz kullanımı Aristoteles'in metafor (istiare) kavramındaki meta (öte) ve pherein (aktarmak, taşımak) kelimelerinin birleşiminden meydana getirdiği metaphore (istiare) kavramıyla benzeşir.⁸⁴ Her iki gelenekte de mecaz; etimolojik olarak ilerlemek (yolu yürümek / جَارٌ فِي الطَّرِيقِ⁸⁵) ve taşımak (pherein / to carry); öteye geçmek (مَجَازٌ) ve değişim / öte (meta / beyond) anlamlarıyla bir tür semantik hareketliliğe⁸⁶ imada bulunur. Bu anlam örgüsü, mecazın dil içinde farklı alan açma potansiyeline sahip bir fenomen olduğuna işaret eden etimolojik tarihsel zemini yansıtır.

Bilindiği kadarıyla metafor (istiare) yapısının ilk kavramsal çerçevesini Aristoteles çizmiştir.⁸⁷ Aristoteles Poetika'da metaforu (metaphoria) 'yabancı / farklı (alien) bir ismin transfer yoluyla cinsten türe, türden cinse, türden türe aktarılması ya da analogi yoluyla tatbik edilmesi' şeklinde tanımlar.⁸⁸ Aristoteles'in teorisi Batı geleneğinde 'substitution theory / ikame teorisi' veya 'comparison / karşılaştırma teorisi' şeklinde ifade edilir.⁸⁹

Curcânî istiareyi 'ilk vaz edildiğinde kendisine ait bir aslı olduğu bilinen lafzın, bu aslın dışında kullanılması ve bulunması zorunlu olmayan başka bir yere nakledilmesi suretiyle ödünç / eğreti (كالعاريّة) durması' şeklinde tarif eder.⁹⁰ Tanımda geçen kelimenin başka bir yere nakledilmesi (نَقْلٌ) suretiyle ödünç alınması, ikame

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, cilt 5, s. 326; Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, Abdülhamid Hindâvî (ed.), c. 1, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 1424 H., s. 272.

⁸⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 286.

⁸⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, s. 272.

⁸⁶ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Indiana University Press Bloomington & London, Manufactured in the United States of America 1973, s. 69.

⁸⁷ Carl R. Hausman, *Metaphor and Art*, Cambridge University Press, U.S.A. 1989, s.1.

⁸⁸ *The Poetics of Aristotle*, S. H. Butcher (thk.), Macmillan and Co., Limited, London 1902, s. 77.

⁸⁹ Substitution: The act, process, or result of substituting one thing for another / Bir şeyin başka bir şey yerine geçme eylemi, süreci veya sonucu, Bkz. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/substitution#examples> 12.01.2020

⁹⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 31.

(إقامة) ya da Curcânî'nin ifadesiyle nakil (نقل) düşüncesinin temelini oluştur.⁹¹ İkame sözlükte bir şeyin yerine geçme, onu başka bir şeyle değiştirme (قَامَ / أَقَامَ مَقَامَهُ); nakil⁹² ise bir şeyi başka bir yere aktarma (نَقَلَ إِلَى) eylemine delalet eder.⁹³

Tanımlarda görüldüğü üzere Aristoteles'in metafor tarifindeki transfer (epiphora) ve el-Cürcânî'nin istiare tanımındaki nakil (نقل) kavramları geleneksel metafor ve istiare teorisinin omurgasını oluşturur. Diğer taraftan transfer ve nakil kavramları temel düzeyde iki tanım arasındaki ortak zemini gösterir. Ancak bu ortak zemin özdeşlik şeklinde düşünülmemelidir. Çünkü her iki dil / edebiyat geleneği kendine has teorik-pratik tarihi birikime, farklılığa ve otantikliğe sahiptir. Bu sebeple birini diğerine irca etmek mümkün değildir. Curcânî'nin mecazı bütün dilleri kapsayan bir fenomen olarak görmesi onu doğrudan insanın doğasıyla ilişkilendirdiği anlamına gelir ki bu da Curcânî'nin tarihsel ve yapısal açıdan mecaz olgusunun güçlü-zayıf taraflarını değerlendirirken kültürler üstü bir yaklaşıma sahip olduğunu ima eder.

Curcânî mecaz ve istiarenin birbirinden farklı fenomenler olmadığını ancak mecazın istiareden daha umumi bir kavram olduğunu söyler.⁹⁴ Bu nedenle biz de çoğunlukla umumi kavram olan mecazı kullanacağız.

Mecazın yapısal karakteri, problem durumu ve kavramsal çerçevesiyle alakalı şu temel soruların sorulması elzemdir: Bir kelimenin ilk vazedildiği anlamdan ya da lügatte belirtilen yan anlamlarından farklı bir anlam için kullanılması nasıl mümkün olmaktadır? Kelimenin manasının geçici olarak başka bir kelime için kullanılma işlemi (nakil / transfer / ödünç) nasıl gerçekleşmektedir? İkame yapısı içinde mecaz nasıl ortaya çıkmakta ve ne tür bir etkiye sahip olmaktadır? Curcânî hakikat-mecaz karşıtlığı (dikotomi) içinde mecazi kelamdaki kelimeleri / ifadeleri / cümleleri nasıl

⁹¹ Diğer beyan sanatları da benzer özellikleri taşımaktadır. Mesela teşbih belirli bir maksat için bir edat ile aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetme; mecaz-ı mürsel müşabehet alakası dışında bir şeyle kelimeyi esas manası dışında kullanma; mürekkebe mecaz birkaç lafızdan meydana gelen bir cümleyi benzerlik harici tam bir ilgi yüzünden kendi manası dışında kullanma; mecaz-ı akli bir fiil veya fiil manasına gelen ismi (kendi failine isnadına engel olan bir karine bulunmak şartıyla) bir ilgi yüzünden mütetekillime göre gerçek failinden başkasına isnat etme; kinaye bir sözü gerçek manasına gelebilecek şekilde onun dışında başka bir manada kullanma sanatıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nusrettin Bolelli, Belâgat, İFAV, İstanbul 2011.

⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 12, Dâru's-Sâdir, Beyrut s. 495-505; Ayrıca el-Câhîz da istiare tanımında قَامَ مَقَامَهُ ifadesini kullanır: "تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ غَيْرِهِ إِذَا قَامَ مَقَامَهُ". Bkz. el-Câhîz, *el-beyân ve't-tebyîn*, Abdüsselam Muhammed Harun (thk.), c. 1, Mektebetü'l-hancî, 1998, s. 153.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 11, Dâru's-Sâdir, Beyrut s. 674.

⁹⁴ Abdulkahir el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), Mektebetü'l-hancî matbaatü'l-medeni, s. 462.

konumlandırmaktır? Salt sözlük bağlamında yani kelimenin anlamının farklı şekillerdeki açıklaması üzerinde mi durmaktadır yoksa gramatik, semantik veya ontolojik bağlamlara da atıfta bulunmakta mıdır? Mecaz Curcânî’de nakıs bir gerçekliğe mi yoksa tam bir gerçekliğe mi işaret etmektedir? Yahut gerçekliği nakıs biçimde mi göstermektedir? Bu anlamda mecaz yoluyla üretilen dilsel eylem Curcânî’de neye tekabül etmektedir?⁹⁵

Curcânî’ye göre lügatte vazedildiği anlamı kast edilen veya etki ederken başka bir şeye yaslanmayan her kelime / lafız hakiki addedilir.⁹⁶ Buna karşın dilde konulduğu asıl anlamı terk edilerek bu aslın ötesine geçen her lafız mecazi sayılır.⁹⁷ Bundan dolayı kelime vazedilirken (في وَضْعٍ وَاضِعِهَا) belirlenen ilk anlamdan başka bir anlam (ikinci anlam) kast edilen her lafız, birinci (asli lügat anlamı) ve ikinci (mecazi anlam) arasındaki mülâhaza sebebiyle mecaz kabul edilir.⁹⁸ Mecaz Curcânî’de ‘lafız zikredilen fakat lafızın zahirinden farklı bir anlam kastedilen’ yapı kategorisinde ele alınır.⁹⁹ Zikredilen lafız asli manasını korumakla birlikte, bu asıl anlam dikkate alınmaz. Ancak bu lafızın yerine geçebilecek benzer bir mana kastedilerek bu ikame lafızla mecaz yapılır.¹⁰⁰

İstiare ise ilk vaz edildiğinde kendisine ait bir aslı olduğu bilinen lafızın, bu aslın dışında kullanılması ve bulunması zorunlu olmayan başka bir yere nakledilmesi suretiyle ödünç / eğreti (كالتعارية) durması şeklinde tarif edilir.¹⁰¹ İstiare, mübalağa düzeyinde teşbih yapmak kastıyla sözü söyleyenin bir ismi aslından başka bir yere nakletmesiyle meydana getirilir.¹⁰² Teşbih, istiarenin gerçekleşmesinin (في فِعْلِهَا) illeti ve sebebi olarak görülür.¹⁰³ Bu sebeple teşbih, istiarenin amacı ve asli özelliği sayılır.¹⁰⁴ Teşbih istiare değildir, fakat istiare, teşbih amacıyla yapılır.¹⁰⁵ Bununla birlikte istiare hakikatin kısa ve öz formu da değildir, fakat icaz ve ihtisar istiare ile

⁹⁵ Emma Gannagé, “Al-Kindî On The Haqîqa - Majâz Dichotomy”, *χώρα • REAM*, 13, 2015, s. 175-176.

⁹⁶ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, ss. 248-249.

⁹⁷ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, s. 278.

⁹⁸ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, ss. 248-249.

⁹⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu’l-îcâz*, s.66.

¹⁰⁰ el-Curcânî, *Kitabu delâilu’l-îcâz*, s. 293.

¹⁰¹ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, s. 31.

¹⁰² el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, s.280.

¹⁰³ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, s. 174.

¹⁰⁴ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, ss. 30,32.

¹⁰⁵ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, s. 31.

meydana gelir ya da icaz ve ihtisardaki maksat istiaredede bulunur.¹⁰⁶ İstiaredede bir şey başka bir şeye benzetilirken edat kullanarak açık şekilde teşbih yapmak yerine, benzetilen (müstear-minh / müşebbeh-i bih) zikredilerek benzeyen (müşebbeh / müstear leh) için ödünç alınır.¹⁰⁷ Örneğin ‘bir aslan gördüm / رَأَيْتُ أَسَدًا’ cümlesinde cesareti öne çıkartılmak istenen adam için aslan / أَسَدٌ ismi ödünç alınmıştır. Müşebbeh (adam / رَجُلٌ) için müşebbeh-i bih lafzı (aslan / أَسَدٌ) eğretilme yapılmıştır.¹⁰⁸

Ancak Curcânî, kendi konumundan başka bir yere nakledilen lafzın mecaz olabilmesi için nakil yapılan cümlede aslın mülâhazası (مُلَاحَظَةُ الْأَصْلِ) şeklinde tabir edilen şartın bulunması gerektiğini belirtir. Aslın mülâhazası, nakledilen ismin bulunduğu yerde mecaz olduğunu düşündüren nedendir.¹⁰⁹ Ayrıca mecaz yapılan cümlede o anda (الآن) lafzi olarak kast edilenin dışında bir şeye isnatta bulunmak da aslın mülâhazası sayılmaktadır. ‘Bir aslan gördüm / رَأَيْتُ أَسَدًا’ ifadesinde bir adam mübalağa yollu aslana benzetilmek istendiğinde aslan ve adam arasındaki benzerliğin anlamı, Curcânî’ye göre, aslan ancak bir yırtıcının ismi olarak tasavvur edildikten sonra belirginleşmektedir. Bu durum / süreç isnat (إِسْنَادٌ) olarak nitelendirilmekte ve mecazın / istiarenin zorunlu unsuru görüldüğü için öğrenilmesi gerekmektedir.¹¹⁰

Curcânî, başka bir yerde ödünç almaya dayalı istiareden farklı olarak lafzın kesinlikle eğreti olmadığı istiare türünden bahseder. Bu türü açıklamak için şair Lebîd’in beytinde geçen ‘kuzeyin eli / يَدُ الشِّمَالِ’ ifadesini örnek vererek bu istiaredede benzerlik alakası olduğuna veya lafzın ödünç alındığına dair hiçbir işaretin bulunmadığını söyler.¹¹¹ Ona göre el / يَدٌ lafzının burada istiare olduğunda ihtilaf yoktur, ancak bu lafız bir yerden nakledilmiş değildir. Çünkü bu misaldeki mecazi anlam, ‘el’ lafzının bir şeye benzetilmesine dayanmaz. Fakat ona göre şu iddia edilebilir: Kuşluk vakti kuzey rüzgarının esme anında etrafındaki nesnelere savurma eylemi, insanın bir şeyi eline alıp ters yüz etmesine benzetilmiştir. Dolayısıyla kuzey rüzgarı için insan uzvu olan elin fiili ispat edilerek el kuzey rüzgarı için istiare edilmiştir. Ancak ona göre buradaki el lafzında naklin varlığını takdir etmek mümkün olmadığı gibi istiareyi lafzın sıfatı / özelliği kılmak da mümkün değildir. Bu sebeple

¹⁰⁶ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 174.

¹⁰⁷ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 67.

¹⁰⁸ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 33.

¹⁰⁹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 278.

¹¹⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 249.

¹¹¹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 461.

el / يد lafzının kuzey / الشمال lafzı için istiare edildiğini söylemenin muhal olduğunu düşünür.¹¹²

Bu istiare türü, insani niteliklerin Allah'a nispeti (تجسيم) sorunu ve bir şeyi canlı varlık olarak tasarlama / düşünme sürecinin doğasını tanımlamadaki pozisyonu nedeniyle önemli görülmektedir. Zira bu mecaz türü Allah'ın eli / يدُ الله gibi ilahi kudretle ilgili dini ifadelerin izahıyla doğrudan ilişkilendirilebilmektedir.¹¹³

İstiare denilince genellikle akla ilk gelen birinci çeşit istiaredir. Ancak modern dönemde değişen sosyal yaşam düzeni içinde ikinci çeşit istiare özellikle dikkat çekmektedir. Zira kitlesel iletişim araçlarıyla toplumun yönlendirildiği vecize, motto ve slogan gibi dil kullanım tarzlarında bu istiare türüne sıkça rastlanılmaktadır. Arap baharı / الربيع العربي, Arap sokağı / الشارع العربي ve diriliş hareketi / حركة النهضة istiareleri bu tarzın en çok bilinen örnekleridir.

Curcânî'nin mecaz / istiare yaklaşımıyla ilgili kavramsal yapıya özen gösterilerek yapılan bu tanımlamalardan ve incelenen eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelime (الكلمة) veya lafız (اللفظ) temel referans birimi olarak görülmektedir. Genel itibarıyla beyan ilmindeki söz sanatları -mürekkep mecaz ve temsili istiare hariç- tek kelimeye dayalı edebi kullanımlardır. Çünkü nakil işlemi kelime vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu sebeple mecazi yapının temel işlevi açısından kelime, anlamın etkisini taşıdığı, mecazi anlama kendisiyle ulaşıldığı ve hakikat-mecaz arasındaki semantik ilişkinin kelimedeki açığa çıktığı varsayıldığı için geleneksel mecaz yapısının merkezindedir.¹¹⁴ Dolayısıyla Curcânî'de ve geleneksel belagat düşüncesinde bir bütün olarak ifade formunda üretilen mecazda odak noktası kelime olduğu için önemli husus mecazın kelimeye / lafza nasıl odaklandığını göstererek yorumlamanın çerçevesini çizmektir. Kelimenin / lafzın bu özelliği mecazın fonksiyonuyla ilgili karakteristik tezahür alanı olarak belirlenmiştir.

İkinci karakteristik özellik istiare / mecaz, kelimenin bir yerden başka bir yere nakli (نقل) açısından tanımlanmaktadır. Kelime, hakiki anlamından başka bir anlama nakledilmekte veya kendi anlamı dışında bir şey için ödünç alınmaktadır. Nakledilen

¹¹² el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 461-462.

¹¹³ Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Aris and Phillips Ltd, Warminster, Wilts 1979, s. 207.

¹¹⁴ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 3.

veya ödünç alınan bu kelime, noksan kelimenin yerine konularak bir semantik eksikliğin¹¹⁵ giderilmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla nakil açısından tanımlanan mecazda kelime için hakiki bir anlam varsayıldıktan sonra bu anlam, kendisine benzer bir şeyle karşılaştırma veya aradaki bir benzerliğe işaret etmek kastıyla başka bir şeye tatbik edilmektedir. Bu semantik hareketlilik (nakil), tipik olarak daha somut ve kolay kavranabilir suretten daha muğlak ve tuhaf olana doğru işletilen bir süreci ifade etmektedir.¹¹⁶ Mesela ‘الْحَيَاةُ أَخْلَامٌ وَآلِدٌ / hayat bir çocuğun rüyasıdır’ cümlesinde, hayat, çocuğun rüyasına göre daha somut veya yaşlılıkta saçın ağarmasının öne çıkartılmak istendiği ‘وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا / başım bembeyaz tutuştu’ ayetinde bembeyaz tutuşmak sıradan dil açısından oldukça farklı bir kullanımdır. Dolayısıyla nakil mantığıyla bir dil oyunu içerisinde suretler / imajlar kıyaslanarak istenilen mecazi figürün üretilmesi sağlanmaktadır.¹¹⁷

Üçüncü karakteristik özellik nakil veya ödünç düşüncesinde transfer edilen lafzın / kelimenin bulunduğu konumda sıradışı ve yabancı olmasıdır. Lafız kendi konumundan sapmakta (inhiraf) ve aslından uzaklaşmaktadır, ancak yine de lafzın hakiki statüsü bilinmektedir. Bu şekilde meydana getirilen yabancılıkla tuhaf, süslü ve genişletilmiş bir dil kullanımı yaratılmaktadır. Örneğin cesur bir adam için söylenen ‘bir aslan gördüm’ cümlesinde aslan lafzı, hakiki anlamı baki olmakla birlikte bu asıldan saparak cesur bir adamı işaret etmesi nedeniyle aslından uzaklaştırılmaktadır. Dolayısıyla mecaz yoluyla belirli bir düzen ve oyun dahilinde mantıksal kutuplar arasında gerçekleşen dilsel bir tahrif yansıtılmaktadır.¹¹⁸

Netice itibarıyla Curcânî’nin yaklaşımında bir asıldan ödünç alma, noksan olan -fakat ulaşılabilir- kelimenin yerine bir başkasını ikame etme ve sıradan kullanımdan sapma fikirleri, hakiki-mecazi karşıtlığı (karakteristiği) içinde özümsemektedir. Bu potada kelime asimile edilerek kuralları yeniden belirlenmiş bir oyuna (mecaza) evrilmektedir. Tersten söylersek mecaz, hazır bir düzen içinde figüratif dil kullanımıyla üretilen dil oyununa dönüşmektedir.¹¹⁹ Dil oyunu bağlamında mecaz hakkında mecazi olmayan bir şekilde konuşmak neredeyse

¹¹⁵ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 18.

¹¹⁶ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, ss. 72-73.

¹¹⁷ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 18.

¹¹⁸ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 21-22.

¹¹⁹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 51.

mümkün değildir. Dolayısıyla mecazın veya diğer edebi sanatların ürettiği bazı figürlerin izinin sürülebileceği ikame, sapma ve ödünç alma fikri gibi yapısal araçların mecazi ya da metafizik olmayan hareket noktası oldukça sınırlıdır.¹²⁰

Dikkat çekildiği üzere Curcânî'nin mecaz teorisinde kelimenin konumu son derece önemlidir. Bu bağlamda Arap edebiyatında mecaz teorisinin nasıl kurgulandığının yahut hangi önermeler ışığında bu teorisinin oluşturulduğunun izahı noktasında mecazın yapısal karakteriyle ilgili aşağıda ileri sürülecek önerme halkalarının birleştirilmesi, bu figüratif dil modeli içinde kelimenin nedensel ilişki bakımından ne denli önemli olduğunun tespit edilmesine yardımcı olabilir.

Belirli tür ve cinslere ait kelimeler, lügatte konulan asli ve yan anlamlarıyla hakiki anlamı oluştururlar. Buna karşın mecaz / istiare, hakiki olmayan veya figüratif anlam sınıflandırmasına tabidir (hakiki-figüratif kelime / anlam faraziyesi).¹²¹ Aslında dil içinde neyin lafzi (literal) neyin figüratif olduğunu belirlemek oldukça güçtür. Bu sebeple hakiki ifade tamlaması, geleneksel standart kullanımla uyumlu, dilin söz dizim kuralları (النحو) açısından gerçeklik-yanlıklık kriterini doğrudan test etmeye elverişli ve lafzi anlam ağını bozmayan ifadeye matuftur. Bu anlamda yönetmesi, öğrenmesi ve öğretmesi kolaydır.¹²² Diğer taraftan dilin çoğu mecazi kabul edildiği takdirde dünyadaki şeylere / durumlara doğrudan karşılık olması anlamında hakiki (literal) dil kullanımı, bilimin teknik dili dışında oldukça seyrek.¹²³ Dolayısıyla mecazi-hakiki ayrımı büyük oranda pragmatiktir yani semantik gerçeklik-doğrulukla ilgili değildir. Aksi takdirde söz dizim açısından hatalı olan figüratif ifadenin çıkarsama yoluyla ulaşılan anlamının da gerçek dışı sayılması gerekir.¹²⁴

Ancak dil yapısı içinde hangi kelimelerin/ifadelerin mecazi olmadığını tam olarak kestirmek mümkün olmasa da kategorik tasnife dayalı belagat sanatları en azından dile dahil olan yeni mecazların ve diğer sanatsal kullanımların tespit edilmesine imkan tanır. Bu bakımdan belagat sanatları sadece mecazın veya edebi

¹²⁰ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 18-19.

¹²¹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 51-52.

¹²² Hausman, *Metaphor and Art*, s. 19-20.

¹²³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 94.

¹²⁴ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", 3.

figürlerin değil aynı zamanda kelimelerin anlam genişlemesini ve değişimini tetikleyen genel dil sürecini takip etmeye izin verir.¹²⁵

Bazı durumlar lafzi / hakiki kelimeler yerine figüratif kelimelerle dile getirilir. Hakiki kelimenin söylem içinde bu tarz bir eksikliği, biçimsel tercih veya gerçek noksanlıktan kaynaklanabilir. Ancak her iki durumda da ifadedeki semantik boşluğun veya lügat eksikliğinin doldurulması amacıyla hakiki olmayan terime başvurulabilir (semantik noksanlık faraziyesi). Bu eksiklik yabancı bir kelime ödünç alınarak kapatılabilir (istiare faraziyesi). Ödünç alınan kelimenin tatbiki esnasında ödünç alınan figüratif anlam ve hakiki anlam arasında bir ayrışma meydana gelir (sapma / inhiraf faraziyesi). Ödünç alınan figüratif kelime ve noksan kelimenin hakiki anlamı arasında nakil yapabilmeyen nedeni şeklinde nitelendirilebilecek bir sebep / alaka bulunur. Örneklik teşkil eden bu alaka benzerliğe dayandırılır (teşbih faraziyesi). Bir eksiklik ya da tercihten dolayı figüratif amaçla ödünç alınan kelime, sahip olduğu hakiki anlamdan soyutlanmaksızın noksan kelimenin yerine ikame edilir. Burada figüratif kelime, elde mevcut hakiki bir kelimenin yerine ikame edildiği için tercihe dayalı bir ikame ve değişme gerçekleşir (ikame faraziyesi).¹²⁶ Bu işlemde ikame edilen kelime son tahlilde ifadenin bütün bilişsel anlamını yansıtmak için vitrinde sergilenen hakiki kelime konumundadır.¹²⁷

Bir mecazı anlama süreci, mecazı meydana getiren sebep tarafından yönlendirilir. Bu mantık, ikame modelinde noksan olan hakiki kelimeyi tespit etme işlemiyle ilişkilendirilir. Bu sebeple anlama sürecinde hakiki kelime (müşebbeh-i bih), kendisinin yerine ikame edilmiş kelimeyle (müşebbeh) ilişkilendirilmek amacıyla geri getirilir. Bu geri getirme işlemiyle ikamenin başka sözcüklerle mealen ifade etme süreci olduğu ima edilir. Dolayısıyla ikame veya geri getirme mefhumuyla artı anlamdan ziyade tesirsiz (nötr) bir sonuç elde edilir (mealen anlatma faraziyesi).

Genel itibarıyla sanatsal çalışmaların ve sanatsal ifade olarak mecazların anlam kaybına uğramaksızın bütünüyle tefsir edilmesi ve başka lafızlarla birebir mealen aktarılması mümkün değildir. Mesela *عَضْنَا الدَّهْرُ بِنَابِهِ* / zaman bizi köpek dişleriyle ısırды' mısraındaki mecazın anlamıyla ilgili mealen bir çok şey söylenebilir, fakat

¹²⁵ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 207.

¹²⁶ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 51-52.

¹²⁷ Max Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1962, s. 31.

bunlardan hiçbirisi ifadenin barındırdığı sanatsal ve muhayyel anlamın ikamesi için yeterli görülmeceği için bu ifade birebir formüle edilemeyecek veya açıklanamayacaktır.¹²⁸ Dolayısıyla bu mecazın mealen aktarılamaması onun hiçbir şekilde yansıtılması mümkün olmayan hususi veya şifreli bir anlama sahip olmasıyla değil daha ziyade mealen aktarmanın sanatsal etkinin sahip olduğu gücü yansıtamamasıyla ilişkilidir.¹²⁹

‘أَفْكَارُهُ الْخَضْرَاءُ عَدِيمَةُ اللَّوْنِ كَانَتْ نَائِمَةً بِشَرَّاسَةٍ / Renksiz yeşil fikirleri kızgın şekilde uyumaktaydı’¹³⁰ yahut Picasso’nun ‘art washes from the soul the dust of everyday life / sanat günlük yaşamın tozunu ruhtan temizler’ ifadelerinin eksiksiz mealen aktarılması da oldukça zordur. Ayrıca bu misallerdeki anlam kaybı, bütün cümlenin temsiline dayanan istiarenin (اسْتِعَارَةٌ تَمَثِيلِيَّةٌ) nispeten daha karmaşık yapısından dolayı az önce verilen misaldeki tek kelimeye dayalı istiareye göre daha fazladır. Mealen aktarmada teşbih edatları veya doğrudan bir şeyin başka bir şeye benzerliği, lafzi şekilde ifade edileceği için bu teşbih edatlarının kullanımı veya açık lafzi benzerlik vurgusu arttığı oranda mecazın sanatsal / estetik dönüştürme gücü de aynı miktarda azalacaktır.¹³¹ Diğer bir açıdan mealen aktarma sürecinde metindeki söz sanatının yerine bir başkasını ikame etmek gerekecektir. Netice itibariyle bu iki örnekten herhangi birinin mealen aktarılması, mecazın mecazi ve metafizik karakterinden dolayı müşebbeh ve müşebbeh-i bih arasındaki benzerliğin / alakanın (العلاقة / المُشَابَهَةُ) değerinin sanatsal ifadeye başvurmaksızın ortaya konması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla mealen aktarmanın bütünüyle lafzi veya hakiki ifadelerle yapılması da güçtür.¹³²

Diğer yandan benzerlik alakası ilk olarak kelimelerin temsil ettiği fikirler arasında hareket ederek benzerlik teması ödünç alma, sapma, ikame ve mealen aktarma fikriyle birleştirilerek benzerlik öncelikle ödünç almayı, ödünç alma sapmayı, sapma ikameyi ve son olarak ikame de mealen aktarmayı motive eder ki mealen aktarma hakiki anlamı restore ederek ifadedeki mecazi sanatı fesheder.¹³³ Bu

¹²⁸ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 29.

¹²⁹ Black, *Models and Metaphors*, ss. 44-46.

¹³⁰ John R: Searle, “Metaphor”, *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), Cambridge University Press, Printed in the United States of America 1993, ss. 84-85.

¹³¹ Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 31.

¹³² Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 32.

¹³³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 205.

bakımdan figüratif ifadeyi hakiki ifadeden ayıran en dikkat çekici özellik, figüratif ifadenin anlam kaybına uğramaksızın birebir mealen aktarılamamasıdır.¹³⁴

Genel itibariyle ikame yapısında üretilen belagat sanatlarının karakterize edildiği bu faraziyelerden sonuç mahiyetinde şu iki varsayıma ulaşılır: İlk olarak kelimenin / lafzın figüratif kullanımını yeni bir bilgi sağlamamaktadır. Şayet geri getirme ikame nazariyesini ilga edebiliyorsa yani müşebbeh kaldırılıp yerine müşebbeh-i bih koyulabiliyorsa ve bu durum, mecazın eksiksiz olarak mealen aktarılmasına izin veriyorsa mecazın yeni bir şey söylemediği varsayılır (yeni bilgi üretmemeye faraziyesi). İkinci olarak figüratif kullanım yeni bir şey öğretmiyorsa o zaman sadece dekoratif işleve sahip kabul edilir (tezyinat faraziyesi).¹³⁵ Tezyinat faraziyesi mecazın belki de en sağlam özelliğidir, bu özellik sayesinde her daim mecazın sahip olduğu bir etkiden bahsedebilmekteyiz.

Böyle bir varsayım zinciri belagat düşüncesinde mecazın olağandışı dil kullanım kurgusuna ilişkin saf yapısal bir değerlendirmeyi ima eder. Bir kelamdaki ikame mecaz vasfının yeni bilgi üretmeye katkı sağlamaması ve bu nedenle kelamı süsleyen bir dekora dönüşmesi çıkarımı diğer deyişle indirgeme sorunu mecazın dil ve edebiyat içindeki kıymetiyle ilgili bir sorundan ziyade onun kelamdaki yapısal konumunun tespit edilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla mecaz insan düşüncesinde ve dilde aktif bir fenomen olarak kalmaya devam ettiği sürece yapısal etkinin zamansal konumu zorunlu olarak yeni değerlendirmeler ve bakış açılarıyla karşılaşacaktır.

1.2.Mecazi Anlam Yapısı

Curcânî'nin mecazi anlamı inşa ettiği çerçeve onun kelam kurgusuyla doğrudan ilişkilidir. O, kelamı iki özellik üzerinden kurgular: Sadece lafzın delaletiyle maksada ulaşılabilen ve tek başına lafzın delaletiyle maksada ulaşılabilen kelam. Mesela çıkma eyleminin haber verilmek istendiği 'خَرَجَ زَيْدٌ / Zeyd çıktı' cümlesinde bildirilmek istenen anlam lafzın delaletinden kolayca anlaşılabilir. Ancak bir adam için söylenen 'رَأَيْتُ أُسْدًا / Bir aslan gördüm' cümlesinde maksat lafzın delaletinden lafzi olarak ilk bakışta anlaşılabilir. Curcânî bu cümlede kast edilen manaya halin

¹³⁴ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 21.

¹³⁵ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 51-52.

delaletinden (وَدَلَّكَ الْحَالُ) istidlal edilen teşbih mefhumuyla yani manevi delaletle ulaşılabileceğini ifade eder.

Burada o, lafzın zahiri delaletinden ortaya çıkan bir manadan ve bu manadan istidlal yöntemiyle ulaşılan ve cümlenin maksadını yansıtan ikinci bir manadan söz etmiş olmaktadır. Curcânî, bu ilk manaya ‘مَعْنَى / anlam’ derken ikinci manaya ‘مَعْنَى / anlamın-anlamı’ demektedir.¹³⁶ ‘Anlam’ ile lafzın zahirinden doğrudan anlaşılana kast ederken ‘anlamın-anlamı’ ile ilk anlamın zahirinden akıl yürütmeye elde edilen anlama işaret etmektedir. Buna göre lafız, anlam ve anlamın-anlamı ardışık sıralaması, delaletin açık olmadığı durumlarda ifadenin maksadına götüren şemayı / yapıyı oluşturmaktadır. Dolayısıyla Curcânî lafzın doğrudan delaletini hakikat ve anlam kavramıyla; lafzın dolaylı delaletini mecaz ve anlamın-anlamı kavramıyla ilişkilendirmektedir.

Curcânî hakiki veya mecazi olsun bütün dil kullanım tarzlarında lafızların dilsel belirlemede vazedilenden farklı bir anlamda kullanılmasına şiddetle karşı çıkar. ‘Bir aslan gördüm / رَأَيْتُ أُسْدًا ’ cümlesinde ‘أُسْدٌ’ lafzının dilde konulduğu aslan manasından farklı bir şekilde kullanılmadığının ‘أُسْدٌ / aslan’ lafzına herhangi bir kayıt olmaksızın ‘شَجَاعٌ / cesur’ manası verilememesinden anlaşıldığını iddia eder. Curcânî bu örnekte lafzın delaleti ile mecazi kullanım arasındaki sorunu çözmek amacıyla aslan ve adam arasındaki benzerlik ilişkisinin ispatına yönelerek adamın cesaretinden dolayı aslan kılındığı (جُعِلَ الرَّجُلُ بِشَجَاعَتِهِ أُسْدًا) şeklinde argüman geliştirir. Yani adam, manen aslan cinsine nakledilerek cümledeki mecaz aslan lafzı yerine aslan lafzının temsil ettiği mana (imge) yoluyla tatbik edilmiştir.¹³⁷ Aslan gördüm demek adamın gerçekten aslan olduğunu veya aslana benzediğini iddia etmez, fakat eğer bu adam dört ayaklı bir hayvan olmuş olsaydı kuzu değil de aslan olurdu demektir.¹³⁸

أُسْدٌ istiare maksadıyla ödünç alınan lafızdır. Bu lafız cümle içinde doğrudan aslana delalet eden ilk manaya işaret eder. Halin delaletindeki teşbih karinesinden yola çıkarak akli istidlalle ulaşılan cesur adam çıkarımı ise kelimenin / cümlenin maksadını yansıtan ikinci manaya yani anlamın-anlamına işaret eder. Buna göre istiare bir sanat

¹³⁶ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 262-263.

¹³⁷ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 366-367.

¹³⁸ Douglas Berggren, “The Use and Abuse of Metaphor, I”, *The Review of Metaphysics*, Dec., 1962, s. 240.

olarak lafzın vasfı olmakla birlikte gerçek manada ödünç alınan lafız değil lafzın anlamıdır.¹³⁹

Delalet sorunu açısından Curcânî bütün dil kullanım tarzlarında lafızların sözlükte vazedilenden farklı manada kullanılmasına karşı çıkararak dili kullanan mütekellimin cümledeki lafızların manasını azaltmasının veya çoğaltmasının imkan dahilinde olmadığını¹⁴⁰ ancak cümleye bitişen vasıfların dilin kendisine nispet edilmesi sahih olmadığı için fiilin isme, ismin fiile isnadı olarak cümlenin konuşan kimsenin kastıyla elde edilen bir şey olduğunu düşünür.¹⁴¹ Ona göre konuşan kimse lafzın manasının delaletini bir diğeriyle birleştirerek istediği dilsel faydaya ulaşır.¹⁴² Bu bağlamda Curcânî lafız ve kasıt arasında keskin bir ayrıma sahip görünmektedir. Lafız dilin göstergesi olarak sözlüklere kaydedilmiş değişime kapalı kodlardır. Kasıt ise dilin işlevi olarak lafızların biraraya gelerek telif ettiği sınırsız sayıdaki söylem (حَدِيث) ya da mesajdır. Diğer bir açıdan lafız / dil semai (anonim) ve eşzamanlı tasarlanmamış sabit bir sistemken söylem geçici olaylar silsilesindeki hadiselerdir.¹⁴³ Dolayısıyla Curcânî, anlamın-anlamı teorisi ile lafız-mana arasındaki katı mantıksal ilişkiyi, lafız-kasıt veya dil-söylem farklılığından hareketle kurgulayarak kendi dil sistemini tasarlamıştır.

Lafız-kasıt (dil-söylem) farklılığıyla ilgili olarak söylem (حَدِيث), konuşma anında gerçekleşen bir eylemdir. Dil ise konuşma zamanı dışında da sürekli mevcuttur. Dil ya da lafız tek başına bir faile sahip değildir, fakat söylem akıl-gayri akıl zamirler aracılığıyla faile göndermelerde bulunur. Dildeki lafızlar, sözlükler vasıtasıyla sadece birbirine atıfta bulunduğu için bir zamanı, faili olmadığı gibi dünyası da yoktur, ancak söylem anlatmak istediği, temsil etmek zorunda olduğu yahut hakkında olduğu bir şeye / dünyaya göndermeler yapar. Bu bakımdan dilin figüratif işlevinin gerçekleştiği, mesajlarının alınıp verildiği ve bir muhatabın bulunduğu yer sadece söylemdir¹⁴⁴ ve söylem içindeki mütekellimin rolü lafızların seçilmesi ve dizilmesiyle sınırlıdır.

¹³⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 460.

¹⁴⁰ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 464.

¹⁴¹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 276.

¹⁴² el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 464.

¹⁴³ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, Paradigma Yayıncılık, 2007, ss. 5-6.

¹⁴⁴ Paul Ricoeur, "Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinow ve William Sullivan (Derleyenler) (ed.), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 28.

Mecazi yapıda mütekellimin ve kelamın kastettiği birbirinden farklıdır. Mütekellimin kastı söylemin manasıyla, kelamın kastı kelimenin/cümlelerin manasıyla ilgilidir. Mecazi anlam her zaman konuşanın söyleminin manasıdır. Kelamın manası ve mecazi söylemin manası arasındaki ilişki belirli noktada sistematiktir, tamamen geliş güzel değildir. Kısmen sistematik olması, mecazi söylemi üretmeye ve anlamaya imkan tanıyan bilginin kelamın lafzi anlamının ötesindeki bilgilere dayanmasından ileri gelir. Dolayısıyla muhatap açısından herhangi bir mecaz teorisinin sorunlu kısmı onun sadece kelimelerden müteşekkil cümleyi işiterek, konuşanın söyleminin manasını / kastını nasıl anlayacağı ve anladığını nasıl açıklayacağı kısmıdır. Konuşan açısından problem dile getirdiği kelamın kast ettiği şeyden farklı oluşunu nasıl açıklayacağıyla ilgilidir. O halde mecazi söylemi konuşanın formüle etmesine ve muhatapın bu formülasyonu anlamasına imkan veren prensipler nelerdir?¹⁴⁵

Lafzi söylem durumunda konuşanın kast ettiği mana ve kelamın manası aynıdır ve cümle seviyesinde referansı tabii olarak doğrudur. Bu nedenle muhatap ortak dil bilgisi ve kültürü haricinde herhangi bir fazla bilgiye ihtiyaç duymaz. Fakat mecaz durumunda kelam seviyesinde iddianın doğruluk koşulları, cümlelerin doğruluk koşulları tarafından belirlenmez. Bu sebeple muhatap mecazi söylemi anlamak ve kelimelerde fazla olan şeyi bulmak için daha fazla parametreye ihtiyaç duyar. Peki daha fazla olan şey nedir?

Böyle bir soruya yol açmasından hareketle diyebiliriz ki mecaz teorisinin en zor problemi, ifadenin lafzi yapısı tarafından belirlenen kurallar bütününe aşan mecazi söylemle ilgili doğruluk koşullarının herhangi bir mecazi/metafizik kavrama başvurmaksızın hangi kesin prensiplere göre tespit edileceği sorunudur.¹⁴⁶ Bu sebeple lafzi ifadeden / anlamdan figüratif ifadeye / anlama doğru ilerleyen bütün değişimler söylem yoluyla ve söylem içinde gerçekleştiği için sorun söylemde açığa çıkmaktadır.¹⁴⁷

Mecazi anlamın yapısıyla ilgili olarak Curcânî dil yoluyla yapılan mecaz (مِنْ طَرِيقِ اللَّغَةِ / mecaz-1 lugavi) ve akıl yoluyla ulaşılan mecaz (مِنْ طَرِيقِ الْمَعْقُولِ / mecaz-1 akli / mecaz-1 hükmi) ayrımından bahseder. Birincisiyle ilgili, örneğin bir ifadede el /

¹⁴⁵ Searle, “Metaphor”, ss. 84-85.

¹⁴⁶ Searle, “Metaphor”, s. 89.

¹⁴⁷ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 222-223.

يد kelimesi nimet / الِّعْمَة için veya bir cümledeki aslan / أسد lafzı adam / رَجُل için ‘mecaz olarak kullanılmıştır’ denildiğinde dil yoluyla yapılan mecazdan bahsedilir. Çünkü dilde asli anlamı bulunan bir lafız vasıtasıyla, teşbih veya başka bir alakadan dolayı, bu lafız konuşan tarafından asıl konulduğu yerden başka bir yere nakledilerek kelimedede gerçekleşen (مَجَازٌ فِي الْكَلِمَةِ) lugavi mecaz yapılmıştır.

İkincisi, akıl yoluyla ulaşılan (مِنْ طَرِيقِ الْمُعْقُولِ) mecaza gelince bir kelimedeki cümle, ‘cümle olarak mecaz’ kabul edilirse burada akla dayalı mecaz yargısından söz edilir. Zira onun cümle olmaktan kaynaklanan vasıfları Curcânî’ye göre dilin kendisine veya cümleyi kuran mütekellime ait bir özellik olarak görülmez. Bunun yerine cümlelerin kurulmasında konuşanın istemiyle fiilin isme ve/ya ismin isme isnadı göz önüne alınır. Mesela konuşan tarafından vurdu / ضَرَبَ fiili Zeyd / زَيْد ismine haber / yüklem kılınmaz, fakat vurma eylemi onun için ispat edilebilir. Aynı şekilde Zeyd vursun / لِيَضْرِبَ زَيْد cümlesinde Zeyd’den yapılması istenen emir / eylem dil ile değil bilakis konuşan tarafından gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla dili üreten (وَأَصِغُ اللَّغَةَ), ‘vurdu’ fiilinin ‘çıkmanın / خُرُوجٌ’ değil de ‘vurmanın / ضَرْبٌ’ ispatı olmasıyla ve bu eylemin gelecek zamanda değil de geçmiş zamanda olmasının ispatıyla ilgilenir. Onun kime / neye ispat edileceğini belirlemek haber veren olarak konuşanın iradesine bağlıdır. Mesela ‘ilkbaharın süslediğinden daha güzel bir yazı / حَظُّ أَحْسَنَ مِمَّا وَسَّاهَ الرَّبِيعُ’ veya ‘onu ilkbahar yaptı / صَنَعَهُ الرَّبِيعُ’ cümlelerinde lafzın zahirinde ilkbahara, yüce yaratıcıyla ortak olduğu bir fiil nispet edilmiştir.¹⁴⁸ Fiil (وَسَّاهُ / süsledi) mutlak anlamda gerçek bir eylemi ispat etmek amacıyla, isim de (أَسَدٌ / aslan) bir yırtıcıya ad olarak vazedildiğine göre, aslan gördüm ifadesinde isim (أَسَدٌ) dildeki bir asıldan nakledilmişken buradaki fiil (وَسَّاهُ) dilde konulduğundan başka bir yere nakledilmemiştir. Lafız nakil mefhumunu içermediği için de vazedildiği hakikat üzere bakidir. Fiili kendine uygun olmayan bir faile ispat etmek, fiili aslından çıkartarak konulmadığı bir şeye icra edilebilir yapmadığı için ve ispatta gerçekleşmesi gereken vasıf kendi delaletinden çıkartılması nedeniyle bu sorun Curcânî’ye göre lugavi değil akla dayalı bir hükmün konusudur. Bu sebeple lafız, asılda konulmadığı bir şey üzerine icra edilmeye elverişli olmadığı için dilsel bir mecaz sayılmamaktadır.¹⁴⁹ Curcânî mecaz ve hakikati, ispat edilen (مُتَّبِتٌ), bir şey için ispat edilen (مُتَّبِتٌ لَهُ) ve bir şeyi başka

¹⁴⁸ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, ss. 286-287.

¹⁴⁹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 288.

bir şeye ispat (إثبات) açısından tasavvur ettiği için herhangi bir kayıt olmaksın salt ispatın hakikat veya mecaz hükmünü tesis etmeye yetmeyeceğini düşünür. Bu sebeple örnekteki fiili ‘ilkbahara ispat etmek mecazdır’, ‘Allah için (c.c.) ispat etmek hakikattir’ yargısının doğru yaklaşım olacağını söyler.¹⁵⁰ Netice itibariyle mecaz-ı lugavide mecaz kelime (مَجَازٌ فِي الْكَلِمَةِ) gerçekleşirken mecaz-ı aklî ya da diğer bir deyişle mecaz-ı hükmî söz konusu olduğunda cümledeki unsurların birbirine ispatıyla / isnadıyla (مَجَازٌ فِي الْإِسْنَادِ) gerçekleşmektedir.

Curcânî son iki cümledeki mecazın dil yoluyla gerçekleştiği iddia edilirse bunun bizi, yaratma fiilinin cansız varlıklara (ilkbahara) değil de yüce yaratıcıya aidiyetini bizatihi dilin tespit etmesi gerektiği sonucuna götüreceğini ancak bunun da ispatı gerçekleştirenin mütekellim olması sebebiyle mümkün olamayacağını düşünür. Benzer şekilde şayet dilde cansız varlıklar için yaratma, süsleme veya güzelleştirme fiili mümkün olursa bu cümlelerde mecaz olan şeyin ve/veya tevil olan şeyin hakikate dönüşeceği ancak bunun aklen muhal olduğunu söyler. Çünkü süsleme fiilinin ilkbahara nispet edilmesiyle süslemenin ‘sebebi’ olan ilkbahar makul mana cihetiyle mecaz kılınmıştır. Dolayısıyla fiilin kendisi için konulduğu makul yargı, bu yargıya benzer başka bir makul hükme nakledilmiştir. Böylelikle yırtıcı hayvan aslanın cesaret konusunda kendisine benzeyen adama nakledilmesi meselesinde ortaya çıkan hükme, bu örnekte makul mananın nakli yoluyla ulaşılmıştır.¹⁵¹ Diğer deyişle mecaz-ı luğavî ve mecaz-ı aklî arasındaki özdeşliğe ya da benzerlik yargısına ‘hükmün nakli’ yoluyla varılmıştır.

Öyle görünüyor ki ispat kavramının Curcânî’nin teorisi için neden önemli olduğu sorusuna ‘benzerlik alakasının tespit edilmesindeki rolü sebebiyle’ cevabını vermek yanlış olmayacaktır. Çünkü hem mecaz-ı lugavi hem de mecaz-ı aklide teşbih ilgisi ispat ile açığa çıkmakta ve lafız ve mecazi anlam arasındaki uzlaşma ispat hükmüyle gerçekleşmektedir.

İspat ile açığa çıkan teşbih ve kıyas / karşılaştırma kavramları iki şey arasındaki benzerliği veya hükmi özdeşliği göstermek için kullanılan mantıki araçlar olarak mecaz ve istiarenin temel yapıtaşlarıdır. Curcânî’ye göre istiarenin amacı figüratif dil

¹⁵⁰ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, ss. 290-291.

¹⁵¹ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa fî ‘ilmi’l-beyân*, ss. 286-288.

kullanımında abartı seviyesinde teşbih yapmaktır.¹⁵² Bu açıdan istiare benzerliği mükemmel biçimde ifade etme sanatıdır. Benzerlik ilk olarak lafızla temsil edilen fikirler arasında gerçekleşir. İkinci aşamada benzerlik kelimelerle de tesis edildiği için kelime mecaz (مَجَازٌ فِي الْكَلِمَةِ) yapısındaki lafzın özellikleriyle (ödünç alma, nakil, ikame, sapma vb. faraziyeleriyle) bağlantılıdır. Her şeyden önce benzerlik ödünç almayı harekete geçiren motivasyondur. Öte yandan benzerlik mecazi üretim sürecinde sapmanın karşısına konumlanan müspet kutuptur. Bu müspet özellik, ikame yapısındaki katmanlar arası dahili bağı sağlamaktadır. Böylelikle o, hakiki anlamın geri çağrılmasıyla figüratif sanatın etkisinin azaltıldığı farklı sözlerle ifade (restorasyon) sürecini yönlendirmektedir. Dolayısıyla benzerlik ikame mecaz yapısının temeli görünümündedir.¹⁵³

Curcânî, genel itibariyle istiarenin bir tür teşbih, teşbihin kıyas, kıyasın ise akli bir konu olduğunu söyler. Kıyas akılla tespit edilebildiği için istiarenin de akli bir mesele olduğunu düşünür.¹⁵⁴ Kıyasın anlamı bütünüyle mukaddem anlamların ortak benzerliğine dayanır. Kıyasın mantığı karşılaştırma yapmaktır. Eğer kıyaslar kendi anlamlarını ortak özellikler arasındaki ilişkilere dayandırarak elde ediyorsa o zaman dünyaya yönelik yeni bir anlam üretmezler. Önceden bilinen bir şeye indirgenebilirler.¹⁵⁵ Bu anlamda kıyas komplike bir teşbih olarak ifade edilebilir. Şayet mecazlar muğlak / imalı sayılırsa o zaman onlar veciz teşbihlerdir. Böyle bir netice mecazın gücünü zayıflattığı itirazıyla karşılaşabilir. Mecazlar teşbihe indirgenildiğinde güçlerini yitirirler, çünkü teşbihler mecazda bir araya getirilen anlamlar arasındaki ilişkileri daraltma eğilimindedir. Diğer yandan teşbihler de mecazi temelli olabilir. Mesela ‘keskin rüzgar bıçak gibidir / الرِّيحُ الحَادَّةُ مِثْلُ السِّكِّينِ’ ifadesinde, ‘bıçak’ mecazi olarak anlaşılmadığı takdirde bu cümle bir anlam ifade etmez.¹⁵⁶

Kıyaslama durumunda herhangi bir anlam / kelime nakli meydana gelmez. Kıyasta kullanılan bütün kelimeler kendi anlamını korurlar. Kutuplar asıl-fer ayırımına tabi tutulsalar da hükmün yaklaştırılması için büyük oranda eşit konumda bulunurlar yani kıyasa konu olan nesnelere / kavramların gerçeklik yapısı birbirine paralel ve

¹⁵² el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 30,32.

¹⁵³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 205.

¹⁵⁴ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 25.

¹⁵⁵ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 17.

¹⁵⁶ Hesse, “The Cognitive Claims of Metaphor”, s. 4.

biri diğ erinin mukabilidir. Ancak benzerlik / eşitlik vurgusu, kıyasa başvurmanın nedeni olan farklılığın yok sayıldığı anlamına gelmez. Bu sebeple kıyasta mecaz üretimindeki sapma ve olağan dışılık gibi uyuşmazlıklar görülmez. Terimler kendi özelliklerini korudukları için soyutlamaya da ihtiyaç duymazlar. Aynı nedenle imgeler kıyasta daha belirgindir.¹⁵⁷

Diğ er yandan uyuşmazlık ilgisi mecaz durumunda mesajın yorumlanması için zorunludur. Bu uyuşmazlık mecazi ifadede açık (زَيْدٌ أَسَدٌ) veya üstü kapalı (bir adam için söylendiğinde (مَا هَذَا أَسَدًا!) olabilir. İki misalde de uyuşmazlık figüratif olanı yorumlamanın kaynağıdır. Dolayısıyla mecaz yapısında kıyas asıl (مُشَبَّهٌ) ve fer (مُشَبِّهٌ) arasında sadece nitelik uyuşması zemininde gerçekleşmektedir. Zira sapma faraziyesi kıyaslamada külli uyuma izin vermemektedir. Ayrıca her ne kadar kıyas mantıksal bir araç olsa da bu tarz bir suret / imaj üretiminde semantik alan içinde değerlendirilmektedir.¹⁵⁸ Dolayısıyla mecaz sadece benzerliklere değil aynı zamanda farklılığa da dayanır. Kıyaslanan nesnelere arasındaki benzerlik formel bilimsel ifadelerin aksine mecaz durumunda kesin değildir ve hatta mecaz formuna sokulana kadar mevcut bile değildir.¹⁵⁹

Tekabüliyet (benzerlik / karşılık gelme) şeylerin temsil ettiği fikirleri bir araya getirir. Fikirler arasındaki ilişkilerin çeşitliliği yeni tekabüliyetler üretmeye imkan tanır. Bu açıdan mecaz ve diğ er figüratif kullanımlar sadece söz sanatı olmakla kalmaz bununla birlikte genel dil sürecini ve anlam değişimlerini de etkilerler. Bundan dolayı ikame ve benzerlik farklı düzeylerde dili etkileyen süreçleri yönlendiren iki kavramdır. İkame ve benzerlik fikri, dili etkileyen muhtelif işleyiş süreçlerini beraber yürüttüğü için birbirlerinden ayrılamaz kavramlardır.¹⁶⁰

İkame modeli figüratif kullanımda cümle yerine doğrudan kelimeyi ana bileşen olarak gördüğü için lafız / dil üzerinde iz bırakır. Benzerlik ise figüratif lafız ile yerine ikame edilen şeyi (müşebbeh) birbirine bağlayarak dili etkiler.¹⁶¹ Mecaz şeyleri yeniden isimlendirir, bunu seçici biçimde yapar. Kıyaslama yoluyla sadece bazı karakteristikleri izole ederek mecazlar diğ erlerini zorunlu olarak gizlerler. Benzer

¹⁵⁷ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 220.

¹⁵⁸ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 220.

¹⁵⁹ Max Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954 - 1955, s.37.

¹⁶⁰ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 206-207.

¹⁶¹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 220.

şekilde mecazlar kendi mantıklarını da gizlerler.¹⁶² Dolayısıyla bir adamı aslan şeklinde nitelemek aslansı nitelikleri ima eder. Ancak bazı detayları baskılar / yok eder, diğerlerini vurgular, kısacası adam hakkındaki görüşümüzü organize eder.¹⁶³ Mesela *رَجُلٌ أَوْرُوبًا الْمَرِيضُ* / Avrupa'nın hasta adamı ifadesi, 19 yy. sonlarında Batı siyaset dilinde çok fazla dillendirilen bir mecazdır. Bu ifade ölüm döşeğinde gördükleri bir adamın (Osmanlı Devleti'nin) suretine işaret etmek için üretilmiştir. Tercih edilen ifadeyle Osmanlı Devleti'yle ilgili bazı özellikler ön plana çıkartılırken aynı zamanda Osmanlı Devleti ve bu mecazı kullananlarla alakalı diğer başka çağrışımların / vasıfların (*الرَّجُلُ النَّهْمُ* / açgözlü adam gibi) üstü örtülür.¹⁶⁴

Buraya kadar bahsedilen mantıki kıyasta karşılaştırmanın neticesinde bir hükme varılır. Bu hüküm, belirli bir mantıki formül içinde şeylerin nicelik ve nitelik karşılaştırmasına dayanır. Yani hüküm baştan öngörülmektedir. Diğer yandan bu hüküm uzlaşa üzerine bina edilmektedir. Karşılaştırma ise mevcut ortak benzerliğin tespit edilebilmesi için yapılmaktadır. Mecazi yapıdaki semantik karşılaştırma ise kutuplar arasındaki bütün farklılıklara rağmen ortak özelliklerin yaratılmasına yöneliktir. Diğer bir ifadeyle semantik kıyasta birbirine yabancı kutupların sentezinden ortaya çıkan ilişki neticesinde ilk anda kestirilemeyen ve bu sayede çoklu perspektife imkan veren bir surete ulaşılmaktadır.¹⁶⁵

Curcânî anlamı akli ve hayali olmak üzere ikiye ayırır: Şiir, nesir, beyan ve hitapta cari olan akli anlam¹⁶⁶ ve doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bir hüküm verilemeyen muhayyel anlam.¹⁶⁷ Curcânî, istiaredede ödünç alınan lafzın anlamının ispat edilmesi amaçlanmadığı, bunun yerine oradaki benzerliğin ispat edilmesi hedeflendiği için istiarenin hayali / *تَخْيِيلِي* manaya dayalı bir üretim olmadığını söyler. İstiarenin hayali bir şey olmadığını vurgularken istiarenin Kur'an ve hadislerde çokça bulunmasına özellikle işaret ederek *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* / başım bembeyaz tutuştu” ayetinde veya *المُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ* / mümin müminin aynasıdır” hadisinde tutuşmanın

¹⁶² Alyssan Barnes, “Aristotle and Paul Ricoeur on the Metaphor: the Rhetoric of Renaming”, *Acta humanitarica universitatis*, 2009, s. 425.

¹⁶³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 101.

¹⁶⁴ Abdülvehhab el-Mesîrî, *el-Luğatu ve'l-mecâz beyne't-tevhîd ve vahdeti'l-vücûd*, Dârü'ş-Şurûk, Kahire 2016, s. 20.

¹⁶⁵ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 220.

¹⁶⁶ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 190.

¹⁶⁷ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 192.

veya aynanın ispatından ziyade akli benzerliğin ispatının amaçlandığını söyler.¹⁶⁸ Başın tutuşması istiaresinde saçların ağarması yaşlılığı gösteren ve ayna istiaresinde ayna karşılıklı bilgi paylaşımını yansıtan akli benzerlik olarak ispat edilmiştir. Bu akli benzerliğin ispatı (yaşlılık ve karşılıklı nasihat), Curcânî'ye göre doğru bir hükme götürmektedir. Ona göre istiarede haber (خَبْر) ve haber verilen şey (مُخْبَر) arasında uyumun bulunması gerekir. Haber verilen şey (yaşlılık ve karşılıklı nasihat) ve istiare yapılarak bu şeyle ilgili verilen haber (ayna ve başın tutuşması istiaresi) Curcânî'ye göre bu örneklerde tutarlıdır. Ancak bu uyumun sadece ikame yapısı içinde tutarlı olabileceğini belirtmek gerekir.

Curcânî'ye göre ispat ettiği veya nefyettiği şey hakkında doğru yargısı verilemeyen şey hayalidir (تَخْيِيلِي) ve hayali olarak üretilen bilginin (مُخْبَر) gerçekliği görecelidir. Bu nedenle Curcânî hayali anlamların sınırsız olduğunu düşünmekle birlikte gerçekliğe yakınlık-uzaklık açısından kategorilerinin bulunduğunu söyler. Örneğin 'عَطَلُ الْكَرِيمِ مِنَ الْغِنَى فَالْسَيْلُ حَزْبٌ لِّلْمَكَانِ الْعَالِي' / cömert kimsenin zenginlikten uzak olmasını yadırgama çünkü sel, yüksek mekanlara düşmandır' dizesinin hakikate yakın bir hayali (تَخْيِيلِي) beyit olduğunu söyler. Bu teşbih temelli kıyasın, bir gerçeklikten hareketle üretilmediği için hayal ve vehim üzerine kurgulandığını söyler. İstiaredeki kıyasın ise çıkarsama ve bir şeyin temellendirilmesine dayandığını savunur.¹⁶⁹

Dolayısıyla Curcânî'nin bir tür zan addettiği hayali (تَخْيِيلِي) anlamların, Kur'an'ın mucizevi üslubunda şüphe uyandırma ihtimali vardır. Çünkü şair veya mütekellim hayali anlam vasıtasıyla aslında sabit olmayan bir şeyi ispat etmeye çalışmaktadır. Fakat istiare, Curcânî'ye göre hazf olunmuş kelama benzediği için hayali (تَخْيِيلِي) anlam kurgusundan farklıdır. Bu farklılık restorasyon faraziyesinde açıkça tezahür etmektedir yani istiare aslına rücu edildiği takdirde makul bir iddiaya götürmektedir.

Tahmin edileceği üzere Curcânî'nin istiareyi hayali alanın dışında tutmak istemesi Kur'an'ın mucizevi eşsizliği ve Kur'an'la ilgili teolojik kavramsal çerçevenin hassas yapısıyla alakalıdır. Kur'an'ın haiz olduğu edebi mükemmellik ve stilistik benzersizlik, şiirsel / edebi dilin sanatsal araçlarını kullanmış olmakla birlikte dil ve

¹⁶⁸ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 197.

¹⁶⁹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 192.

anlam yapısı insan üstü bir konuma yerleştirilmiştir. Buna rağmen mecaz ve istiare gibi Kur'an'da sıkça kullanılan figüratif sanatların tahayyülle (تَخْيِيلِي) ilişkilendirilmesinin Kur'an'ın kutsal mesajını şiirin veya diğer edebi figürlerin zayıf taraflarıyla malul kılacağına yönelik endişe, Curcânî'nin tahayyülü istiare teorisinin dışında ayrı bir yere konumlandırmasına neden olmuştur. Bu yüzden Mansour Ajami'ye göre Curcânî istiare ve tahayyül arasında akli-hayali anlam ayrımıyla daha güvenli olan rotayı izlemiştir.¹⁷⁰ Fakat Kur'an'daki bazı ifadelerin bilimsel mantıki anlama yerine mecazi / figüratif anlamayı gerektirmesi, Kur'an'ın dolaylı olarak şiirsel düşünceyi teşvik ettiği neticesine götürmektedir.¹⁷¹

Ne var ki tahayyül ve istiare, hem kurgu hem de kurgu olmayan metinlerde görsel canlandırma amacıyla sıkça kullanılmaktadır. Yani istiare ve tahayyül bir şeyi tanımlamaya veya tasvir etmeye imkan veren zihinsel melekelerdir. Ancak Curcânî, bu iki melekenin edebi işlevi üzerinde durmamıştır. Bunun yerine onları delalet sorunu açısından ele aldığı için tahayyülün Kur'an'daki mecazla ilgisinin bulunmadığı düşüncesinden hareketle bu iki kavramı ayırıştırma yoluna gitmiştir.¹⁷²

Dolayısıyla Curcânî benzerlik üretme ve karşılaştırma yapma sürecinde istiarenin rolünü hakiki ve fantezi (akli ve hayale dayalı) ayrımına tabi tutmuştur. Buna göre akli çıkarımlara dayalı istiare bir gerçeklikle; tahayyül tarafından üretilen istiare şiirsel suretle ilgilidir. Şiirsel suret üretiminde tahayyülün ve abartının (مُبَالَغَة) imkanı Curcânî tarafından reddedilmez. Çünkü gerçek hayatta karşılaştırmanın doğru ve ulaşılabilir olması gerekliliğine rağmen şiirsel bir suretin yaratıcısı, yeni veya karmaşık ilişkileri, anlamları keşfederken ölçülü davranmak zorunda değildir. Şair tahayyül yoluyla gerçekte var olmayan bir şeyi gerçek olarak öne sürerek elde edilmesi imkansız bir şeyi iddia edebilir.¹⁷³ Netice itibariyle Curcânî, tahayyül sorununun temelde benzerlikleri görme ve yeni benzerliğin fark edilmesine yönelik asli işlevini göz ardı etmez.

Aslında tahayyül benzerliğin tespit edilmesine yönelik hem düşünme hem de görme gücü olarak derin kavrayış sağlayabilir. Düşünme, derin kavrayışın ahenkli bir

¹⁷⁰ Ajami, *The Alchemy of Glory*, s. 96.

¹⁷¹ Mack, "Metaphor Is a Bridge to Ultimate Reality: Metaphor in Hausa Women's Poetry", s. 45.

¹⁷² el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 198.

¹⁷³ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 195; Ajami, *The Alchemy of Glory*, ss. 94-98.

üslupla sanatsal figüratif ifadeye yansıtılmasıyla bir edebi görme biçimine dönüşür. Böylece mecazi söylemin biraraya getirdiği terimlerin semantik uyumuyla benzerlik meydana getirme süreci gerçekleşir.¹⁷⁴

Tahayyül veya surete büründürme benzerliklerin görüldüğü somut bir zihni çerçevedir. Bu manada tahayyül bir şeyin zihni resminin çizildiği bir alandan ziyade tasvir etme formu içinde ilişkileri göstermektir. Tasvir ister daha önce duyulmamış benzerliklerle isterse sıradan niteliklerle ilgili olsun her seferinde yeni bağlantılar olarak kavranır. Metne bürünmüş bir tahayyülün tecrübesi esnasında okuyucu kışkırtılarak duyuşsal tecrübe tesis edilmeye çalışılır. Benzer şekilde mecazi anlam şiirsel dilin sözel yapısı içinde sergilenen tahayyülün katmanları içinde üretilir.¹⁷⁵ Dolayısıyla mecazi anlamın inşasında tahayyülün semantik rolü benzerlikleri görme kapasitesine dayanır. Tahayyül ve söz sanatları yoluyla figüratif forma sokulan söylem, mesajın / eylemin görünmesini sağlar.¹⁷⁶

1.3.Mecazi Suretin Yapısı (Şiirsel Suret)

Kur'an'ın icaz ve fesahatinin ortaya konması Curcânî'de hem Kur'an hem de herhangi bir edebi ifadeye sergilenen dilin gücünün açığa çıkartılması sorunuyla doğrudan ilişkilidir. İcaz, fesahat ve dilin gücü problemi Curcânî'de öncelikle anlam ve lafız modellerinin tespit edilerek değerinin belirlenmesine dayanır. Bu bağlamda edebi eleştirinin anlamın tabiatı, anlam değişimleri ve anlam vecihleri gibi kritik sorulara cevap bulma amacına matuf olduğunu söyler.¹⁷⁷

Curcânî, bir kelime topluluğunun anlam ifade etmesi yani bir kelam statüsü kazanması için lafız, mana ve suret unsurunun bir arada bulunmasını şart koşar.¹⁷⁸ Suret kavramını genel itibarıyla anlamın, figüratif kullanımın ve şiirsel dilin tatbikatını kapsayan bir çerçeve içinde ele alır. Dolayısıyla Curcânî'de suret, anlam ve lafız

¹⁷⁴ Paul Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", *Critical Inquiry*, 1978, ss. 147-148.

¹⁷⁵ Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", ss. 149-151.

¹⁷⁶ Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", s. 144.

¹⁷⁷ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 28. Abu Deeb, Arap dili edebiyatı araştırmalarında ilk defa sanatsal ifadenin bütün rükünlerinin görülebildiği bir anlam teorisinin Curcânî tarafından geliştirildiğini söyler. Ona göre bu tezin odak noktası, şiirsel üretimin bir meyvesi olarak anlamlardır ve anlamın bütün formlarında şiirsel suretin izi sürülmektedir. Bkz. Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 66.

¹⁷⁸ Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, (Doktora), Marmara Üniversitesi, S.B.E., 2001, s. 108.

modellerinin tatbiki, sanatsal ifadenin teşekkülü ve mecaz üretme sürecinin yönlendirilmesiyle alakalı kritik bir kavram olarak karşımıza çıkar. *Esraru'l-belâğa* ve *Delâilü'l-icâz*'da şiirsel suret mecaz üretim aşamasının bir parçası olarak görülür. Bu nedenle eserde onun edebi tasarımıdaki etkisini keşfetmeye yönelik fikir yürütülür.

‘Şiirsel suret / الصُّورَةُ الشَّعْرِيَّةُ’ kavramına Curcânî'nin eserlerinde rastlanmaz. Buna karşın suret, biçim, ve zihnî imge bağlamında صُورَة (suret); idrak, tasavvur ve akli tasarım bağlamında تَصَوُّر (tasavvur); betimleme, tasvir etme ve tanımlama bağlamında تَصْوِير (tasvir); zihnî suret bağlamında صُورَة عَقْلِيَّة (akli suret) ve anlamın zihindeki sureti bağlamında صُورَة الْمَعْنَى (anlamın sureti) terimleri kullanılır. Ancak bunlardan sadece suret teriminin kavramsal çerçevesi çizilir. Curcânî, suret kavramının kullanımının ulema arasında yaygın olduğunu el-Câhız'ın şu ifadesine atıf yaparak dile getirir: “إِنَّمَا الشَّعْرُ صِيَاغَةٌ وَضَرْبٌ مِنَ التَّصْوِيرِ / Şiir ancak biçim vermek ve bir tür tasvirdir.”¹⁷⁹

Gözle görülebilir plastik sanatların aksine, harfler veya harflerin sesinin duyuşsal algısı yoluyla sanat eserini okuma veya dinleme tecrübesiyle gerçekleşen bir edebi üretimle ilgili olarak¹⁸⁰ suret ne anlam ifade etmekte ve nasıl meydana gelmektedir? Şiir veya edebi metin içinde suret nasıl bir fonksiyon icra etmektedir? Suret dışsal gerçekliğe sahip olmayan sadece zihnî bir tasarım durumu olarak mı düşünülmelidir? Yahut suretin tezahür edebileceği bir anlam alanından bahsedilebilir mi? Dilsel tecrübeler aracılığıyla ferdi-içtimaî hafızada benzerlik-karşıtlık ilişkisi zemininde üretilen suretler, bir anlamın dilsel ifadesinde nasıl bir rol üstlenmektedir? Arap dili edebiyatında suretin şiirsel doğası ve mecazi terkip arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Bu ilişkinin tespit edilmesi Arap dili edebiyatı hafızasında meydana gelen değişimlerin tarihsel ve yapısal izin sürülmesine herhangi bir katkı sağlayabilir mi?

Bu bölümde mezkur sorular bağlamında dil, edebiyat ve gerçeklikle ilgili geçmişe-şimdiye dair izler taşıyan suret kavramı ışığında¹⁸¹ Arap dili edebiyatı metin kültürünün teorik yapısına yönelik sınırlı bir kritik yapmaya çalışacağız.

¹⁷⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilü'l-icâz*, s. 508.

¹⁸⁰ Michael Burke, *Literary Reading, Cognition and Emotion: An Exploration of the Oceanic Mind*, Routledge, New York and London Simultaneously 2011, ss. 58-59.

¹⁸¹ W. J. T. Mitchell, “What Is an Image?”, *New Literary History*, 1984, s.504.

Abu Deeb tarafından şiirsel suret¹⁸² şeklinde nitelendirilen kavramsal çerçeve altında Curcânî mecazın kategorileri olan istiare, teşbih ve temsil fenomenlerini analiz eder.¹⁸³ Mecazın bu formları, şiirsel düşünce yoluyla varlık tecrübesinin çeşitli fenomenleri arasındaki ilişkileri tasarlayan muhayyilenin benzerlikleri keşfetme süreci açısından son derece önemlidir. Çünkü istiare, teşbih ve temsil şiirsel suret sorununun etkisinin görüldüğü tezahür alanıdır. Dolayısıyla şiirsel suret kavramsallaştırması onun mecaz teorisinin tatbik alanını izah için elverişli görünmektedir.¹⁸⁴

Suret, Curcânî'ye göre 'gözle görüleni akılla bilmeye imkan veren temsil ve kıyastır'. Bu nitelik, cinsler arasındaki mesafenin (benzerlik-karşıtlık) belirleyici unsurudur. Farklı veya aynı herhangi bir tür varlığın görsel ve zihnî sureti onun ayırt edici özelliğidir. Dolayısıyla bir edebi sanatsal ifadeyi diğerlerinden ayırt etmeye olanak tanıyan şey, bu ifadelerdeki bileşenlerin her birinin sahip olduğu özgün vasıfların bilinç düzeyinde algılanan suretleridir. Bu bakımdan aynı anlamı / maksadı dile getirmek için üretilen farklı kelime ve cümle yapısında kurulan iki kelimedeki manaların suretleri birbirinden farklıdır.¹⁸⁵

Kanaatimizce bu farklılık Curcânî'nin suret yaklaşımındaki dikkat çekici hususlardan biridir. Zira mecazi ifadeyle ilgili yapısal analizlerinin indirgemeci (mealen aktarma / başka sözcüklerle anlatma) neticesine karşın, aynı maksadı yansıtan fakat başka kelimeler kullanılarak üretilen iki cümledeki suret farklılığı sayesinde mecazın tecdit karakteri ve dönüştürme yetisi arasında güçlü bağlar kurulmaktadır. Buna göre kelime ve yapı özellikleri bakımından farklı olan her mecaz emsalsizdir. Bunun anlamı şudur: Benzersiz yapı olarak her bir mecaz kendine mahsus yeni vasıflara ve etki gücüne sahiptir. Dolayısıyla kronik bir sorun olarak karşımıza çıkan mecazi anlamın mealen aktarmaya indirgenmesi problemiyle ilişkili olarak muhayyileye dayanan öncüllere istinaden üretilen suret, muhayyel olarak benzersiz olduğu için teoride veya pratikte lafzi bir ifadeye indirgenemeyecektir.¹⁸⁶

¹⁸² Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 65.

¹⁸³ Mehfooz1, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrâr al-Balāghah, by cAbd al-Qāhir Al-Jurjānī", s.3.

¹⁸⁴ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 16.

¹⁸⁵ Curcânî, cümle ve ifadelerdeki suret özgünlüğünün mümkün olmadığını söylerken müfret kelimeleri hariç tutar. Zira eşanlımlı kelimeler olan *جلس* ve *قعد* fiilleri suret bakımından denktir. Bkz. el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 261, 265.

¹⁸⁶ Deborah L. Black, "The 'Imaginative Syllogism' In Arabic Philosophy: A Medieval Contribution To The Philosophical Study Of Metaphor", *Mediaeval Studies*, 1989, 1989, s. 267.

Curcânî'nin mecazi ifadenin tercüme sorunu bağlamında verdiği şu örnek, suretin biricikliği sorunu hakkında oldukça açıklayıcıdır. Cesur bir adama referansla söylenen رَأَيْتُ أَسَدًا / bir aslan gördüm cümlesi, Curcânî'ye göre tercüme edildiği takdirde mütercim orijinal dildeki mefhumu tercüme edilen dile tam olarak aktaramayacağı için muhayyilesindeki kendi yeni suret tasarımını ve söylemini tercüme yoluyla kompoze ederek yeni, farklı bir suret üretmiş olacaktır.¹⁸⁷

Curcânî'nin suretin biricikliği ve tercüme edilemez oluşu hakkındaki değerlendirmelerinden şu iki sonuç çıkmaktadır: 1- Mecazı meydana getiren suretin ayrıcalıklı konumundan dolayı bir mecazi ifade, mealen veya lafzen tümüyle nakledilemez, başka bir dile bizatihi aktarılamaz. 2- Mecazın söylediği şey tam anlamıyla başka hiçbir şekilde ifade edilemez yani bir mecazdaki parçaların kombinasyonu yeni ve eşsiz anlam birimleri üretir.¹⁸⁸ Ancak bu iki çıkarım onlar hakkında hiçbir şekilde yorum yapılamayacağı anlamına gelmemektedir. Daha çok bu tür bir ifadenin hudutsuz, yaratıcı anlamın tüketilemez oluşunu ve mecazın gerçeklik hakkında yeni şeyler söyleyebilme potansiyelini ifade etmektedir.¹⁸⁹

Suretin üç formu; istiare, teşbih ve temsil, Curcânî'ye göre bütünüyle benzetme (تَشْبِيه) alakasına dayanır ve bir anlamda onların varoluş sebebidir. Benzetme gerçekte var olan doğru bir ilişki üzerine kurulmalıdır. Bu ilişki, önceden bilinmediği ya da çok az bilindiği takdirde etkili bir suret meydana getirebilir.¹⁹⁰ Bu sebeple benzetme alakası şiirsel üretimde suretin vasfını belirleyen dahili koşulu temsil ettiği için karşıt şeyler arasındaki benzerlik alakası, suretin ifade gücünü ve anlamını belirlemektedir.¹⁹¹ Bu bakımdan Curcânî'nin figüratif dil sisteminde benzetme, karşılaştırmanın (قِيَّاس) alt yapısını oluşturmaktadır.¹⁹²

Curcânî, fenomenlerin tecrübesinde benzerlik alakasıyla birlikte kıyası da bu üç suret yaratma formunun temeline yerleştirir. Benzerlik alakasının ve kıyasın etkisi kendinden menkul değildir. İki farklı veya aynı cins arasında kurulan bağın harekete geçirme ve sarsma gücü yahut iki şey arasındaki zıtlığın ve uzaklık mesafesinin delalet

¹⁸⁷ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 34.

¹⁸⁸ Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 34.

¹⁸⁹ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 68-70.

¹⁹⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 116.

¹⁹¹ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 72.

¹⁹² Mehfooz1, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrâr al-Balâğah, by cAbd al-Qâhir Al-Jurjânî", s. 5.

kuvveti, etkiyi yani üretilen suretin ve edebi kelamın değerini belirlemektedir.¹⁹³ Bu bakımdan kıyas, suret yapısı için benzerlik ilişkisi kadar önemlidir.¹⁹⁴

Diğer yandan Curcânî'nin suret tasavvurunda farklılığı idrak eden diyalojik bilinç ön plandadır. Bu, sanatsal ifade gücüyle karmaşık anlam suretlerini (صُورَة الْمَعْنَى) üreten şiirsel bilinçtir. Bu bilinç düzeyinde anlamı oluşturan suretler arasındaki ilişkiler mütekellimin duygu durumu ve reaksiyonlarının bilişsel yoğunluğu tarafından belirlenmektedir.¹⁹⁵ Çünkü Curcânî'ye göre kelamın anlamı, öncelikle konuşanın nefsinde tasarlanarak bir tür ilhamla oluşturulmaktadır.¹⁹⁶ Bu anlamda suretin veya bir nesnenin duyularla elde edilen algısı, bir fikri / nesneyi zihne taşımak için araçsallaştırılarak bir anlığına fikrin / nesnenin yerine ikame edilmektedir.¹⁹⁷

Nesneler arasında benzerlik kurma süreci olarak istiare, Curcânî'ye göre teşbih ve temsil biçimidir. Bu benzetme eyleminde teşbih, aynı zamanda akli kıyaştır.¹⁹⁸ Teşbihte bir şey suret ve şekil yönünden başka bir şeye benzetilir.¹⁹⁹ Temsil ise istiareyle aynı prensibe (teşbih) dayanan mecaz türüdür. Temsil, lafzi olmayan (figüratif) dil kullanımı ve suret üretme aktivitesi olması sebebiyle mecaz çeşidi kabul edilir. Diğer deyişle temsilî ifade lafzen taşıdığı anlamın ötesine referansta bulunur. Curcânî herhangi bir konuda tereddüt eden kimseyi tanımlamak için söylenen şu meseli temsile örnek olarak sıkça kullanır: 'أَرَكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتَأَخَّرُ أُخْرَى / Seni bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum.' Bu örnekte cümleyi oluşturan kelimelerin tamamı hakiki anlamda kullanılması sebebiyle bütün olarak cümle temsili kabul edilir. Başka bir deyişle bu cümledeki mecazi öğe, bütün olarak ifadenin delalet ettiği vasıftır.²⁰⁰

Bu üç sanatsal kullanımın (istiare, teşbih ve temsilin) suretlerinin yarattığı etki, teknik özelliklerinin farklılığından dolayı eşit düzeyde değildir. Teşbihte müşebbeh ve müşebbeh-i bih yani teşbihin iki unsuru açıkça zikredildiği için etkisi diğerlerinden daha zayıftır. İstiarede benzetme kastı kapalıyken teşbihte açıktır ve bizzat ifadeden anlaşılmaktadır. Bu sebeple istiarede kelamı hakiki ve mecazi bağlamda yorumlamak

¹⁹³ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâĝa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 99.

¹⁹⁴ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâĝa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 99.

¹⁹⁵ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 29.

¹⁹⁶ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-icâz*, s. 545.

¹⁹⁷ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 15.

¹⁹⁸ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâĝa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 25.

¹⁹⁹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâĝa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 69.

²⁰⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâĝa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 174.

mümkünken teşbihte tek bir yorum söz konusudur.²⁰¹ Benzerlik ilgisi teşbihte basit mantıki kıyas (رَيْدٌ كَالشَّمْسِ / Zeyd güneş gibidir) düzeyinde yorum (تَأْوِيلٌ) katmaksızın anlaşılabilirdiği için kıyaslanan nesnelere dışsal gerçekliğiyle alakalı aidiyet (referans) sorunu yoktur. Temsilde ise (هَذِهِ حُجَّةٌ كَالشَّمْسِ فِي الظُّهُورِ / Bu, açıklık konusunda güneş gibi bir delildir) örneğinde görüleceği üzere açık teşbihe göre nispeten tevil (ve hatta tahayyül²⁰²) gerektirdiği için referansın tespit süreci daha ayrıntılıdır.²⁰³ Diğer yandan suretin nesnelere arasındaki benzerliği gösterme gücü, açık teşbihte duyularla algılanan fiziksel yakınlık-uzaklıkla sınırlıyken temsilde entelektüel ve sezgisel düzeydedir. Bu bakımdan temsilin zıtlıklar arasındaki harmoniyi gösterme gücü daha etkili ve fenomenler arasındaki derin ilişkiyi keşfetme süreci daha karmaşıktır.²⁰⁴ Anlamın tespiti daha geniş bağlamsal duruma referansta bulunduğu için teşbihe dayalı istiareyi tespit etmek temsile dayalı istiarenden daha kolaydır.²⁰⁵

Teşbih ve temsilin meydana getirdiği suret farklılığını Curcânî şöyle izah eder: Açık teşbihte hakikat üzere iki suret (kıyaslanan ögeler) görünürken temsilde bir hükümle ilgili tek bir suret görünür ve bu suret, bazen bir aynada bazen de kendi dışsal gerçekliğiyle tezahür eder.²⁰⁶ Bu sebeple temsil, insan bilinci ve hayal dünyasındaki yaratıcı aktiviteden kaynaklanarak ortaya çıkar. Somut-soyut şeylerden hareketle fikirlere tekabüliyet üretir. Bu anlamda temsil, kelimelerin gerçek manada var olan niteliklerini vermez, bunun yerine onların temsiline oluşturur.²⁰⁷ Curcânî temsille ilgili şu örnekleme yapar. Gök cismi olan ayın vasıfları yakıştırılarak övülen bir adamla ilgili temsil ikinci bir ay peyda eder; ya da temsilin kendisi bir ayna olarak düşünülürse bu ayna kendisine bakan kimseye ikinci bir şahıs tahayyül ettirir ve bu ikinci şahsın sureti aynaya bakan birinci şahsın suretine eş değer bir surettir. Fakat aynaya bakan birinci şahsın gerçek sureti ile tahayyül edilen ikinci şahsın sureti arasındaki eşdeğerlik arttıkça hayal edilen suret kaybolmaya başlar ve onun varlığına dair bir kanıt sunmak

²⁰¹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, ss. 229-231.

²⁰² el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, 166.

²⁰³ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 71.

²⁰⁴ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 173.

²⁰⁵ Mehfooz1, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrâr al-Balâğhah, by cAbd al-Qâhir Al-Jurjânî", s. 7.

²⁰⁶ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, s. 173.

²⁰⁷ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 122.

veya onu elde etmek mümkün olmaz.²⁰⁸ Bu bakımdan temsille yaratılan suret temsili ifadeye ve bu ifadenin delaletine yönelik derin tefekkür (refleksiyon) gerektirir.²⁰⁹

Yapı itibariyle temsil, istiarenin aksine aynı anda hem lafzi hem de mecazi yoruma müsait değildir. Temsilde müşebbeh konumunda bulunan şey, müşebbeh-i bih tarafından yerinden edilmez yani istiarede çift anlamı mümkün kılan müşebbeh-i bih'in, müşebbeh'in yerine geçme durumu yoktur.²¹⁰ Bununla birlikte istiaredeki benzerlik alakası çok yakın olursa istiareye has olan çift görüş perspektifi kaybolur.²¹¹

Ayrıca temsilde çoğunlukla duyularla algılanan yalın kıyaslamadan öte mürekkep kıyaslama yapıldığı için benzerlik alakası karmaşık ve çok yönlüdür. Temsilde bir veya daha fazla dil bileşeni içinde olay / olaylar topluluğunun meydana getirdiği ufuk kaynaşması müşebbeh-i bih'i ve diğer bir açıdan sureti üretir.²¹² Temsilde asıl olan bir mesel (مَثَل) ve temsil (تَمَثَال) devşirmesidir. Bu asıl, bir olay topluluğundan çıkartılmış teşbihtir. Bu teşbih, ancak kelamdaki bir veya daha fazla cümleyle elde edilebilir, çünkü yargı bildiren cümle / kelimelerin müfret lafızlar temsil üretmezler.²¹³ Dolayısıyla temsil çok yönlü yapıya sahipken istiare müşebbeh-i bih'in odak olduğu müfret bir yapıdır. Diğer bir açıdan istiarede esas olan müşebbeh-i bih'i surete büründürmektir.²¹⁴

Suret konsepti olarak Curcânî'de şairane zihin sürecini temsil etmektedir. Bu sürecin hareket noktasını şairin ve şiirsel düşüncenin varlığı kuşatan bağları görme, kavrama karakteristiği tayin etmektedir. Bu karakteristik tasavvur gücünde dünya tecrübesi çeşitli alakaların karşılıklı ilişkisi (benzerlik ve zıtlık) üzerinden kurgulanmaktadır. Şeyler arasındaki hassas ilişkilerin keşfedildiği ve bu keşiflerin dilsel forma dönüştürüldüğü bu ayrıcalıklı zihin düzeyinde suret farkındalık bilinciyle üretilmiş bir tür aksettirmedir (refleksiyon). Ancak bu aksettirmenin yönünü yani suretten dil formuna doğru mu yahut dil formundan surete doğru mu ilerlediğini

²⁰⁸ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 173.

²⁰⁹ Mehfoozî, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrâr al-Balâğhah, by cAbd al-Qâhir Al-Jurjânî", s. 5.

²¹⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 174.176; Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, ss. 155-156.

²¹¹ Winifred Nowotny, *The Language Poets Use*, The Athlone Press, London 1996, s. 57.

²¹² el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 174.176; Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, ss. 155-156.

²¹³ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 174.

²¹⁴ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 174.176; Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, ss. 155-156.

kestirmek güçtür. Ancak buradaki dil formunun, özü itibariyle bütünü (dili ve sureti) temsilen biraraya getirilmiş tasarımlar olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan suretin bu yapısal karakteri, bir üretim / keşif olarak dil formunun anlamı yoluyla tecessüm etmektedir. Netice itibariyle böyle bir yapı içindeki unsurların hiçbiri fuzuli değil tam aksine anlam sürecinin eşit seviyedeki rükünleridir. Kuşkusuz şiirsel suretin tezahürü olarak bu tarz bir anlam, lafzi / hakiki ifade yoluyla üretilen anlama kıyasla daha güçlüdür.²¹⁵

Curcânî, istiare, temsil ve kinaye tefsir edildiği takdirde bu ifadelerin sahip olduğu edebi sanatlardan ziyade kastedilen mananın açıklamasının ortaya çıkacağını düşünür. Böyle bir tasrihe girişildiği takdirde edebi sanatın terk edilerek geriye sadece teşbihle açıklamanın kalacağını söyler. Bu anlamda, bir adam için söylenen ‘رَأَيْتُ أَسَدًا’ cümlesinin tefsirini, manasını veya kastını izah etmek için başvuru bu ‘رَأَيْتُ رَجُلًا ، يُسَاوِي الْأَسَدَ فِي الشُّجَاعَةِ / bir adam gördüm ki cesurlukta aslana denk’ cümlesiyle, ifadenin sanatsal etkisi yitirilmiş olacaktır. Bu bağlamda Curcânî bazı kesimlerin salt lafzın fesahatiyle iştiğal ettikleri için mananın suretinin değiştiğini idrak edemediklerini söyler. Bu sebeple şayet kelam, manasında bulunan bir meziyet nedeniyle fasih sayılırsa bu durumda onun tefsirinin de aynı şekilde fasih sayılması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Bu durumda da Curcânî mecazi ifadenin lafzi ifadeden daha belîğ olduğu prensibinin hükmünü yitireceğini belirtir.²¹⁶

Curcânî’nin suretle ilgili incelemelerinden şu çıkarımlara ulaşmak mümkündür: Suret, lafzi / hakiki bir manaya karşılık gelen salt bir anlama indirgenemez. Aksine sadece suretin kendisiyle var olabilen mümkün anlama karşılık gelir. Dolayısıyla suretin anlamı, dışardaki bir şeye değil kendi iç yapısına dayanır. Bu nedenle sadece büründüğü formun ifade edebileceği anlam potansiyelini yansıtır (özgünlük vasfı). Bu potansiyel, ikame nazariyesinin bazı zayıf taraflarını restore etmektedir.

Suret, lafzi anlamdan farklı bir süreç içinde mana güzelliği inşa eder. Bu güzellik dilbilimle alakalı olmayan unsurların da dahil olduğu çeşitli fenomenler arasındaki benzerlikleri gösteren karakteristik bilinç tarafından kurgulanır (estetik vasfı). Curcânî’nin tahlilleri suretin yapısal boyutuyla alakalıdır. Bu yapı özü itibariyle

²¹⁵ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 4.

²¹⁶ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 443-444.

kültür, edebiyat, estetik, psikoloji ve benzerleri tarafından kuşatılan dilin, bu çok boyutlu sarmal içindeki ahenkli bütünlüğünü tespit etmeyi hedeflemektedir (nazım vasfı). Her bir anlamın sureti -teşbih, kinaye, istiare, temsil gibi muhtelif edebi sanatlarla birbirine yakın maksatlarla üretilse dahi²¹⁷- kendine özgüdür. Şiirsel suret, kullanılan sanatla birlikte üretilmiştir. Bu bakımdan her sanat farklı özelliklere sahip olduğu için etkisi de farklıdır. (edebîlik vasfı).²¹⁸

Önceki bölümde Curcânî'nin delaleti doğrudan olmayan kelimadaki anlam probleminin çözümü için anlamın-anlamı kavramsallaştırmasını yaptığını belirtmiştik. Benzer şekilde şiirsel figüratif suret de bir manayı doğrudan ifade edemez. Fakat çeşitli analiz zincirlerinin bir araya getirilmesiyle tasarlanan bir mana pek muhtemel daha dolaysız bir etkiye sahiptir. Bu dolaysız etki, şiirsel dil kullanımının bütün karmaşık yapısına rağmen suretin dolaysız ifade gücünden kaynaklanır.²¹⁹ Şöyle ki lafzi kullanımın hakim olduğu nesir dili, tesirini yitirmiş ve söz sanatına dönüşmüş suretler kullandığı için dolaylı bir dil kullanımıdır. Buna karşın şiirsel dil, sürekli hareket eden canlı suretlerle zihni müsadere altına almaya çalıştığı için maksada yönelik dolaysız ve yaratıcı dil kullanımıdır. Özetle şiirsel dil kullanımı çaba gerektiren karmaşık dil yapısıyla probleme yönelik doğrudan referans üretir. Ancak nesir dili, zihnin mümkün en az çabayla sonuca ulaşmasına imkan tanıyan analitik dil yapısına rağmen, problemi ifade eden suretlerin güçsüz karakteri nedeniyle dolaylı referans üretir.²²⁰ Öte yandan şiirsel dil veya şiir de güçlü surete sahip olmadığı takdirde soyut fikirlerin nazmedilmesinden ibaret kalır.²²¹

Bir dil geleneği içinde figüratif dil kullanımı ya da mecaz kullanımı, kadim hafızanın devamı niteliğindeki suretlerin ve tahayyül biçiminin varlığını sürdürebilmesi ve miras alınan geçmiş kültürle ilintili yeni suretler inşa edebilmesi için gereklidir. Bu suretler kurgusal veya dini metinlerin yorumundan ulaşılan suretler olabilir. Bu bakımdan suretler koleksiyonu olması açısından mecazlar tarihin otantik

²¹⁷ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 425-426.

²¹⁸ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, ss. 80-81.

²¹⁹ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 76.

²²⁰ T. E. Hulme, *Further Speculations*, Sam Hynes (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis 1955, s. 74.

²²¹ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 66.

şahitleri olarak değerlendirilebilir. Fakat tarihsel ve bilimsel açıdan bu iddianın delili güçsüzdür.

Buna rağmen tarihin bir bölümünde yaşamış çok yetenekli olmayan bir şairin ağzından bile dönemin yaşantısına, konuşma şekline veya dünyanın nasıl görüldüğüne kısacası genel kültüre dair açıklamalar elde edilebilir. Örnek vermek gerekirse, erken dönem Arap toplumuna dair yazılmış çok fazla veriye sahip olmadığımız bilinmektedir. Yine de nesillerdir ezberlenerek aktarılan İmru'l-Kays'ın şiirleri, dönemin mecazi tahayyül biçimini yorumlamak için kaynak sağlayabilir. Benzer şekilde mesela insanüstü varlıklarla iletişim kurduğunu öne süren VI. yüzyılda yaşamış zeki bir şair, bireysel gözlem yeteneği çerçevesinde insanın doğası, sosyal yaşantı veya herhangi bir şey hakkında ürettiği tasvirleri, kurguları şiirsel mirasa dönüştürerek antropolojik yorumlamalara ufuk açabilir.

Ayrıca sözel gelenek vasıtasıyla aktarılan şiirlerin ve nesir yazılarının her zaman kelime kelime bütün halinde ezberlenmesinin -Arap toplumu için bile- zorluğu göz önüne alındığında metinlerin hatırlatıcı fikirlere ve mecazi suretlere dayanarak nakledilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda kolektif hafızanın, yerleşik örfün veya bireysel iradenin neyin hatırd tutulması gerektiğiyle ilgili rehberlik etmesi, hoş görülebilir yahut asla kabul edilemez düzenlemeler talep etmesi kaçınılmazdır. Mesela ezberlediği antik Arap şiirlerin mecazi suretleri üzerinde düzenlemeler yaparak kadim Arap şiirlerini kendi şiirleriymiş gibi sunan ve hatta bazı eski meşhur şiirlerin yapısını bozmakla itham edilen Hammâd er-Râviye ve ünlü Cahiliye şairi Mütemmim b. Nüveyre'nin oğlu İbn Davud menfi örnek olarak zikredilebilir.²²² Dolayısıyla müspet-menfi her durumda şiirsel tasvirler ve mecazlar tarihi gerçeklikle ilgili Arap dili ve edebiyatının canlı arşivi olarak hizmet edebilir. Kuşkusuz bu arşivi oluşturan mecazların yapısal karakteri yanında semantik tabiatlarının soruşturulması da mecaz sorununun farklı bir boyuttan irdelenmesi bakımından elzemdir. Bu sebeple tezin bu kısmında mecaz sorununun semantik karakterini üç farklı boyutuyla ele alacağız.

²²² Drory, "The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making", ss. 39-46; Zülfikar Tüccar, "Hammâd er-Râviye ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hammad-er-raviye> (08.10.2020), c.

İKİNCİ BÖLÜM

MECAZ FENOMENİNİN SEMANTİK KARAKTERİ

2.1. Karşılıklı Etkileşim Nazariyesi

Geleneksel dil yapısındaki hakiki ve hakiki olmayan isimlendirme ayrımında mecaz yabancı bağlamdan ödünç alınan kelime olduğu için sapmaya dayalı bir kullanımdır. Kelimenin ödünç alınarak sapma meydana getirilmesi benzerliğe ve kıyasa yaslanır. Böyle bir mecaz anlam kaybına uğramadan büyük oranda farklı kelimelerle mealen aktarılabilirdiği için mecazi anlam ve onun mealen aktarılan anlamının neticesi dekoratif fonksiyondur. Bu nedenle epistemik değildir. Her ne kadar Curcânî'nin suret unsurunu mecazi kelama dahil etmesi, mecazın biricikliğini vurguluyor olsa da ikame mecaz nazariyesinde mecaz için zorunlu olan şaşırtma, gerilim ve estetik yaratıcılık gibi nitelikler ön planda olmaması nedeniyle mecaz etki bakımından hala çok güçlü değildir.²²³

Mecazın, kelamın hissi işlevlerinden biri görülmesinin ve anlam etkisinin tasvirle sınırlı kabul edilmesinin nedeni budur. Ancak bu durum cümle seviyesinde gerçekleşen mana üretiminin kelime üzerindeki etkisinin daha doğrusu kelime odaklı yapısının sonucudur. Dolayısıyla mecaz bir söylem ve bağlam içinde anlamlı hale geldiği için bundan sonraki yaklaşım cümle ve ifade semantiğiyle ilgili olmalıdır. Şair 'gök kubbenin sada'sından veya 'nazlı hilalin çehresini çatması'ndan bahsettiğinde karşılıklı etkileşim, dilsel gerilim ve yaratıcı estetik nazariyeleri bu mecazi ifadelerdeki hiçbir unsurun birebir ikamesinin mümkün olmayacağını iddia eder.²²⁴

Bu bakımdan klasik mecaz / istiare yaklaşımının herhangi bir revizyon olmaksızın yaşadığımız dünyadaki rolünü gerçek anlamda yerine getirme sorunu, ikinci bölüm boyunca akılda tutulması gereken en temel sorudur. Bu bağlamda mecazın kelime semantiğinden cümle semantiğine taşınarak ele alınmasının mecazın rolüyle ilgili düşünce üretmeye imkan tanıyacağını öngörmekteyiz.²²⁵

²²³ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", ss. 3-4.

²²⁴ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 65-66.

²²⁵ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 62-63.

Geleneksel dil kullanımında adlandırma sürecindeki figürlerden birisi olarak istiare / mecaz dil oyununda isimlendirme rolünü üstelenen unsurdur.²²⁶ Adlandırma mantığında bir şey başka bir şey yerine (ad olarak) ikame edilir. Mecazın en ilkel boyutu olarak ikame yapı teorisi, insanın kıyas yapma becerisinin edebi biçimde tezahür etmesiyle ilişkilidir.²²⁷ Şu halde yaygın teamül açısından bir ismin aktarılması şeklindeki istiare yaklaşımı hatalı mıdır? Esas itibariyle nakil düşüncesi hükmi (ismen var olup gerçekte mevcut olmayan) ve nominal (lafzi anlamda gerçek olmayan) adlandırmayla ilgili bir nitelemedir. Hükmi / nominal yaklaşım mecazı açıklamaya ve hangi ifadelerin mecaz / istiare olduğunu keşfetmeye izin verirken onun gerçek manada nasıl meydana geldiği ve nasıl etki ettiği hususunda yeterli değildir. Ancak hükmi / nominal teoride kelime çoğu durumda mecazi anlamın etki mahalli olarak kalmaya devam ettiği ve yapının temelini teşkil ettiği için hiçbir şekilde feshedilemez.

Diğer yandan kelimenin mecazi anlamın etki mahalli olarak kalmasının nedeni, söylem içinde kelimenin fonksiyonunun semantik benzerliği şekillendirmesinden ileri gelir. Dolayısıyla bu bölümde mantıksal (standart) isimlendirme sisteminden bir sapma olarak ikame teorisinin mecazı etkisiz tesadüfi isimlendirmeye indirgeme sorunu, söylem boyutunda daha doğrusu mecazın söylem anlamıyla yakından ilgili olan etkileşim nazariyesi ve Curcânî'nin nazım teorisi ekseninde tartışılacaktır.²²⁸

Curcânî'nin kendi anlam teorisini ve Kur'an'ın icazını / fesahatini temellendirmede başvurduğu önemli kavramsal yapılardan olan nazım ve telif (النَّظْمُ وَالتَّأْلِيفُ) meydana getiren suret formları (genel itibariyle bütün söz sanatları) ifade gücünü edebi formülasyondaki statüsünden alır.²²⁹ Bu statüyü, bir suretle ilişkili edebi kullanımların tamamı (yani ilk anda fark edilen anlamın ötesine referansta bulunarak dolaylı amel eden veya doğrudan anlaşılabilir sanatlar) belirlemektedir.²³⁰ Böyle bir fonksiyon, Curcânî'ye göre kelimelerin / cümlelerin biraraya getirilmesi neticesinde oluşan nazımdaki (فِي نَظْمِهَا) anlam izlerinin sürülmesi ve zihindeki (فِي النَّفْسِ) anlam tertibine göre kelimelerin dizilmesiyle icra edilir. Birbiriyle ilişkilendirilen kelimeler

²²⁶ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 62-63.

²²⁷ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 19.

²²⁸ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 74-75.

²²⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 97-98.

²³⁰ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 70-71.

ve kelimelerin delaletiyle teşekkül ettirilen edebi bütünlük, dizim işleminde hesaba katılır.²³¹

Bu bakımdan edebi kelimeler veya herhangi bir suret / vasıf üretmenin araçları olan istiare, teşbih ve temsil Curcânî'ye göre nazım ve manzumun durumunu belirleyen temel edebi formlardır. Diğer deyişle suret formları, ifadeye sonradan eklenen ve bu nedenle ayrılabilir bir parçadan ziyade tecrübenin ve dilin tezahürünün tamamlayıcı unsuru görülür.²³² Dolayısıyla bütün edebi kullanımlar nazımı tesis eden (مِنْ مُقْتَضِيَّاتِ النَّظْمِ) ve Kur'an'ı taklit edilemez kılan faktörlerdendir. Nazım onların neticesi ve onlarla birlikte gerçekleşmektedir. Bu sebeple mana ve mananın sureti, nazımın öğelerinden (sarf, nahiv, belagat ve diğer bütün unsurlar) ve kelimelerde içindeki diğer kelimelerle kurulan ilişkiden bağımsız tasavvur edilmemektedir.²³³

Zira ona göre bir ifadenin anlamı kendine has sözdizimsel (sentaktik) ilişkiler vasıtasıyla tesis edilen bütün unsurların karşılıklı etkileşiminin neticesidir. Dolayısıyla bu ilişki düzeyindeki herhangi bir değişim, bir bütün addettiği ifadenin anlamını değiştirecektir. Bu bakımdan sentaktik ilişkiye konu olan ifade müradifiyle değiştirilene kadar anlamın sureti de sabit kalacaktır. Netice itibarıyla şiirsel suret, anlam ve ifade arasındaki ilişki, herhangi bir değişime kapalı olduğu için mümkün en mükemmel yapıdır.²³⁴

Curcânî'de nazım (النَّظْم) -mecaz konusunda olduğu gibi- temelde mucize (الإِعْجَاز) meselesinde Kur'an'ın sahip olduğu yüksek fesahat ve belagatin tezahürüyle ilgilidir. Nazım / النَّظْم sözlükte telif etmek, inci dizmek, bir şeyi başka bir şeye bağlamak, eklemek ve şiir söylemek anlamında kullanılır.²³⁵ Curcânî nazım kavramının yanı sıra bir şeyi başka bir şeye katmak ve dokumak anlamındaki النَّسْج gibi daha başka terimler de kullanır.²³⁶

Nazım kavramı iki veya daha fazla şey arasındaki karşılıklı etkileşime işaret eder. Bu bağlamda Curcânî iki tür nazımdan bahseder: 1- Harflerin kelimeyi

²³¹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 49-54.

²³² Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 64.

²³³ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 391-394.

²³⁴ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, ss. 99-100; el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 262-264.

²³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 6, Dâru's-Sâdir, Beyrut s. 578.

²³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 2, Dâru's-Sâdir, Beyrut s. 376.

oluşturmak amacıyla biraraya getirildiği harflerin nazmı (حُرُوفٌ مَنْظُومَةٌ). Bu nazım türü büyük oranda insanın kontrolü dışında gerçekleştiği için üzerinde durmaya gerek duyulmaz. 2- Bir mananın veya delaletin aklın gerektirdiği biçimde birbirine bağlanması olarak kelimelerin nazmı (كَلِمٌ مَنْظُومَةٌ).²³⁷ Kelimelerin nazmı doğrudan anlamla ilişkili bir kavramdır. Konumuzla ilgili olan da bu ikinci nazım türüdür.

Curcânî'ye göre mutlak manada kelimelerde nazım veya tertip söz konusu değildir, ta ki bu kelimeler birbiriyle ilişkilendirilene (حَتَّى يُعْلَقَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ), birbiri üzerine inşa edilene ve biri diğerinin sebebi oluncaya kadar. Curcânî bu ilişkiyi nahiv yani bir ismin fiilin faili veya mefulü ya da bir ismin mübtedanın haberi kılınmasıyla ortaya çıkan anlam etkisi açısından değerlendirir.²³⁸ Çünkü nazımda kelimeleri mütekellimin / müellifin tercih ettiği yere koyma işlemi nahiv kurallarıyla sağlandığı için gramer / nahiv ilişkisi neticesinde meydana gelen anlamı dikkate almaksızın kelimelerin birbirine katılma sürecini ve nazımdaki konumlarını belirlemek mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre kelimelerin yan yana dizilmesi (nazım) nahiv ilminin dili kullanana verdiği imkanla sınırlıdır.²³⁹

Curcânî'nin nazım süreciyle ilgili nahiv ilmine yönelik yaptığı bu vurgunun lafızların nazmını (نَظْمُ الْأَلْفَاظِ) sürece dahil ettiği anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Kendi ifadesiyle “bu lafız buraya uygun düşer, çünkü anlamı şudur ve şuna delalet eder, sözün anlamı ve onunla kastedilen bunu gerektirir, önceki lafzın anlamı sonrakinin anlamını gerektirir”. Çünkü ona göre lafızlar zihinde tertip edilen manaya istinaden dizilişteki yerini alır. Belirli bir anlam zihinde ilk sırayı alıyorsa ona delalet eden lafzın da telaffuzda önce olması gerekir.²⁴⁰ Bu bakımdan kelamın güzelliği veya değersizliği lafzın anlam bakımından kendinden önce ve sonra gelen lafızla arasındaki mana uyumuyla (نَظْمُ الْمَعْنَى) alakalıdır.²⁴¹ Dolayısıyla nazım nahiv yoluyla tesis edilen anlam ilişkilerini kapsayan bütüncül bir yapı olarak değerlendirildiğinde sözün kapsam alanına giren bütün anlam inceliklerini kapsar.

Curcânî istiare, kinaye, temsil vb. mecaz türlerini nazımın birer levazımı (مُقْتَضِيَاتِ النَّظْمِ) gördüğü için onların Kur'an'ın mu'ciz olmasını sağlayan unsurlar içinde

²³⁷ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 49.

²³⁸ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 49.

²³⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 370-371.

²⁴⁰ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 51-52.

²⁴¹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 46.

olduğunu söyler. İcaz ve fesahatin sadece nazımda olduğu prensibine mecaz ve türevlerini dahil etmeyenlere karşı çıkar.²⁴²

Peki böyle bir nazım teorisi içerisinde Curcânî lafzı nasıl konumlandırmaktadır? Kısaca ifade edecek olursak Curcânî, prensip olarak lafzın ve lafızcılığın ön planda olduğu bir dil ve edebiyat düşüncesine sıcak bakmaz. Onun nazım düşüncesinde lafzın önemi fesahatin ilk olarak lafızlar yoluyla açığa çıkmasından ve lafızlara anlamlarının iliştilmiş olmasından ileri gelir.²⁴³ Bu netice onun dil ve kelam ayrımıyla ilişkilidir. Dilsel belirleme (الْوَضْع) sorunuyla ilgili olarak Curcânî dili ferdi müdahaleye kapalı bir olgu olarak görür. Mutlak olarak dil ve mütekellimin ürettiği söz (الكلام) birbirinden ayrı şeylerdir. Dil verili doğal bir dile; kelam ve nazım pratik anlamda dili konuşanların meydana getirdiği dilsel üretimlere tekabül eder. Kelime ve gramer, bu dilsel üretimlerin pratik işleyişini tayin eden temel araçlardır.²⁴⁴

Musferah Mehfooz, Curcânî'nin mecaz ve istiare konseptinin sonraki dönem Arap belagatçıları arasında yaygın olduğunu fakat istiarenin doğası hakkında onun ortaya koyduğu en önemli yeniliğin kelamın nazmedilme süreciyle ilgili kaynaşma / füzyon teorisinde tezahür ettiğini belirtir.²⁴⁵ Curcânî, kelam oluşturma sürecini mütekellimin altın veya gümüş parçacıklarını eritip bütün bir parça formuna sokmaya benzeter.²⁴⁶ Kelam ve anlam tek tek müfret lafızların meydana getirdiği terkinin neticesinde oluşur. Curcânî böyle bir kelamdan hasıl olan manayı kasıt (القَصْد) veya suret / mananın sureti (الصُّرَّة / صُوْرَة الْمَعْنَى) olarak nitelendirir.²⁴⁷

Curcânî'nin nazım teorisinde şiirsel suretin işletilmesiyle ilgili Abouseif, anlam ve dilsel yapı arasındaki ilişkiye işaret ederek en önemli yeni keşfin şiirselliğin bileşenleri olarak anlam, suret ve sentaktik yapının birbirinden koparılamaz niteliğini formüle etmek olduğunu söyler. Suret, düşünme formu olarak dil yapısı ve anlamın cevheriyle eşit seviyeye yerleştirilmiştir. Dolayısıyla düşünme aracı olarak dil

²⁴² el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 393.

²⁴³ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 467.

²⁴⁴ Mehmet Talha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Doktora), Marmara Üniversitesi, S.B.E., 2014, s. 97.

²⁴⁵ Mehfooz1, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in *Asrâr al-Balâghah*, by cAbd al-Qâhir Al-Jurjânî", ss. 9-10.

²⁴⁶ فَيُذِيبُ بَعْضَهَا فِي بَعْضٍ حَتَّى تَصِيرَ قِطْعَةً وَاحِدَةً قِطْعاً مِنَ الذَّهَبِ أَوْ الْفِضَّةِ / tek bir parçaya dönüşene kadar altın veya gümüş parçaları eritilir. Bkz. el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 413.

²⁴⁷ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 261.

suretlerle düşünme ve muhakeme yeteneğiyle donatılmıştır.²⁴⁸ Bu bağlamda Curcânî'nin nazım teorisinde anlamın kendisi yerine daha çok anlamın suretine referansta bulunduğu söylenebilir. Bu haliyle anlam metnin özü ve nazım mükemmelliği olarak insan zihninde özel bir formu işgal eden nakşedilmiş bir anlamdır.²⁴⁹

Şu halde nazım teorisi bağlamında kelamın tüm unsurları arasındaki kaynaşma veya karşılıklı etkileşim neticesinde bir surete sahip söylem olarak mecazi kelam ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan kelamdaki kutupların belirli özellikleri ve karakteristikleri arasındaki benzerlik ilişkisi, mecazı meydana getirmektedir. Mütekellim bu karakteristikler içinden tercih ettiği benzerlik ilişkisini daha önemli ya da bilişsel olarak baskın hale getirebilir. Örneğin aslan istiaresinde öne çıkartılan cesaret aslanın sahip olduğu çeşitli karakteristiklerden sadece bir tanesidir. Eğer bu istiare etkileşimin neticesi ve ilgili niteliklerin seçilmesiyle aslanın diğer özelliklerinin zihne gelmemesinin sebebi nedir? Esasen diğer özelliklerin akla gelmemesinin nedeni temelde istiaresinin amaçsal bir süreç olması ve durumun bağlamıyla (مُقْتَضَى الْحَال) daha ilgili olanı seçme eğiliminde olmasıyla ilişkilidir.²⁵⁰ Diğer yandan kültürün itici gücü göz önüne alındığı takdirde insanların değer atfettiği şey, hangi vasfın baskın olması gerektiği konusunda pay sahibidir. Öne çıkan vasıf veya tercih bir anlamda kültürel normların da yansıması olduğu için edebi gelenek bir şeyin otantikliğinin nasıl ifade edileceğine yönelik fikirleri / standartları belirleme eğilimi gösterir.²⁵¹

Etkileşim amacıyla biraraya getirilen figüratif kelimeler beraberinde kendi lafzi kullanımlarının atmosferini (aurasını veya enerjisini) de getirirler. Ancak kasıtlı olarak seçilen atmosfer kavramı saydam bir yapıyı temsil ettiği için açık biçimde belirlenebilir değildir. Bu sebeple kelimenin yanında getirdiği şey mütekellimin veya muhatabın kelimelere dair çağrışımlarına ve bireysel tecrübelerine bağlı olarak açığa çıkar. Açıktır ki bazı kelimeler diğerlerinden daha standart veya canlı çağrışımlara

²⁴⁸ Doris Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, Princeton, NJ : Markus Wiener Publishers, U.S.A. 1999, s. 100.

²⁴⁹ Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, s. 59.

²⁵⁰ Mehfooz1, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrār al-Balāghah, by cAbd al-Qāhir Al-Jurjānī", s. 9-10.

²⁵¹ Suzanna J. Ramos Igor N. Dubina, and Hector Ramos, "Culture as a Driving Force of Individual and Organizational Behavior", *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, s. 9.

sahiptir. Şair veya mütekellim belli noktaya kadar mecazdaki etkileşimin meydana geldiği ifadedeki atmosferi seçtiği kıyas veya benzerlik alakasıyla bir aşamaya kadar kontrol edebilir, fakat bu sınırsız bir kontrol değildir.²⁵²

Curcânî'nin belirttiği gibi mecazi kelimelerde mütekellim lafız yoluyla anlamın nazmedilme aşamasında kelimeleri bilinçli bir şekilde ve aklın gerekleri doğrultusunda istediği yere koyarak (قَدْ تُخَيِّرَتْ لَهَا الْمَوَاقِعَ) anlam tasarımı elde eder.²⁵³ Tercih edilen kelimeler bir amaca, nesnelere veya olgulara yönelik belirli bir görme sistemini ima eder. Diğer deyişle bu kelimeler mecaz yoluyla herhangi bir şeye referansta bulunurken kurulan ilişkilerin veya çıkarımların diğer başkasına tercih edildiğini sezdirir. Böyle bir tasarımda kelime seçiminin benzerlik alakasının kurulduğu yapının, mütekellim ve muhatap üzerinde zorunlu etkiye sahip olduğu fikri, dilin doğasında bir şeyin kelimelere dökülme ameliyesinde renksiz (bitaraf) uyarlama bulunmadığını gösterir. Bu sebeple herhangi bir mecazi söylemi (doğru veya yanlış olarak) tanımlamak temkinli olmayı gerektirir. Dolayısıyla kelime seçimi kendi bağlamı içinde karşılıklı etkileşimin etkisini belirleyen en küçük birimdir. Mütekellim bu birimi potansiyel etkilerden birini meydana getirmek için tercih etmiştir.²⁵⁴

Curcânî'ye göre dilin verili unsurları (أَوْضَاعُ اللَّغَةِ) olan müfret lafızlar / kelimeler, kendi lügat anlamlarının bilinmesi için vaz edilmemiştir. Bunun yerine birbirine katılmaları (يُضَمُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ) neticesinde ortaya çıkan bağ ve ilgi sebebiyle ortaya çıkan anlamların (فَوَائِدُ) bilinmesi için vaz edilmiştir.²⁵⁵ Bu bakımdan kelimeler cümle dışında yani lügatte sadece gelecek vadeden güçlü potansiyellerdir, tekabüliyeti olan gerçek anlamlar değildir. Muhtelif anlamlara sahip sözlük birimleri olarak kelimeler, dile aittir ancak henüz bir konuşma eylemi yani söyleme ait bir kelam değildir. Kelimeler gerçek anlamlarını bir cümlenin / ifadenin bağlamı (halin delaleti ve halin gerekliliği) içinde bulabilir. Diğer taraftan kelimelerin anlamları geçmişte kullanılan bağlamlardan kopuk değildir. Dolayısıyla mecazi cümlede ortaya çıkan anlam hem kelimelerin cümle içindeki bağlamına (etkileşime) hem de mecazi ifadenin kendi yapısal ve harici bağlamına yaslanır. Bir kelam bağlamında kullanılan kelimeler tekrar sözlüğe döndüğünde dil sistemine ve dil tarihine eklemeye bulunur.

²⁵² Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 64.

²⁵³ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 371.

²⁵⁴ Nowotny, *The Language Poets Use*, ss. 45-46.

²⁵⁵ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 539.

Bu sebeple bir mecazda kullanılan kelime, gelecek mecazların bağlamsal anlamına katkı sunar. Netice itibarıyla böyle bir kelime hem dil içindeki konumunu artırır hem de yaratıcı (inovatif) kelimelerin üretme işlemine kaynak sağlar.²⁵⁶

Diğer taraftan lügatteki kelimeler çok anlamlı olduğu için bağlam (halin delaleti), karşılıklı anlama (karşılıklı etkileşim) düzeyinde çok anlamlı kelimelerin neden olduğu söylem belirsizliğini azaltabilecek yegane elektir. İster ikame isterse nazım teorisinde olsun bağlamın bu eyleyi işlevi diyalog formunda tecrübenin iletilemezliği sorununu ve yanlış anlama alanını kısmen daraltır.²⁵⁷ Dolayısıyla halin delaleti, kelimenin hangi şartlar altında ne anlama geleceğini ve nasıl kullanılacağını belirleyen dil oyunu argümanlarından biridir.²⁵⁸

Şu halde şayet mecazi anlam, çok anlamlı bir kelimenin potansiyel anlamlarından birisinin hayata geçirilmesinden öte bir şeyse, mecazi kullanımın sadece bağlamsal olduğunu ve belirli bir bağlamsal eylemin sonucu olarak ortaya çıktığı söylemek yanlış olmayacaktır. Bu anlamda mecaz, kelimelerin anlamının bağlamsal değişimidir. Kelime mecazi anlamı belirli bağlam içinde elde eder. Anlamdaki değişim temelde lafzi anlamlar arasındaki çatışmanın neticesidir ki bu çatışma söz konusu kelimenin lafzi kullanımını dışlar.²⁵⁹ Aslında bütün dil kullanımları lafzi veya figüratif olsun anlamın ve kastın anlaşılmasını için gerekli dahili-harici bağlamı şart koşar²⁶⁰ fakat bu süreç figüratif ifadede daha karmaşıktır.

Burada belirsizlikten ziyade çok anlamlı ifadesini kullanmak önemlidir. Çünkü bir anlam, tek başına iki muhtemel anlamı gerektirdiğinde ve bağlam onlar arasında karar verme zemini sağlamadığında belirsizlik sorunu ortaya çıkar. Fakat aynı anda birkaç şeyin kast edildiği figüratif bir ifade, muhatabı anlamlar arasında bir tercih yapmak zorunda bırakmamak için söylemle kesin ve açık biçimde yüzleştirmez. Dolayısıyla figüratif bir ifade olarak mecaz imalı, doğrudan olmayan söylem olarak kalır.²⁶¹ Aslan istiaresinde konuşan zorunlu olarak lafzen gerçek bir aslana referansta

²⁵⁶ Ted Peters, "Metaphor and the Horizon of the Unsaid", *Philosophy and Phenomenological Research*, Mar., 1978, ss. 362-363.

²⁵⁷ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 23.

²⁵⁸ Karadayı, "Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı", s. 6.

²⁵⁹ Paul Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", *New Literary History*, 1974, s. 99.

²⁶⁰ Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 41.

²⁶¹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 105-106.

bulunur. Dinleyene ifadede aslında gerçek bir aslanın kast edilmediğini fark ettiren tek şey bağlamdır. Bu yüzden Curcânî'nin ikame temelli istiaresinde de atıfta bulunulan şey, hayal gücünü kışkırtmak kastıyla suret ve karakter bakımından aynı zamanda hem bir aslan hem de bir adam olarak kurgulanmıştır.²⁶²

Muhafazakar bir dilci, sözlük bilimci veya Kur'an'ın anlamını çağları aşan bir kesinlikte belirlemek isteyen anlam bilimci açısından bakıldığında kelimenin bütünüyle bağlamsal değere indirgenmesine itiraz yükselebilir. Bağlamın önemi kenara bırakılsa dahi sözlük anlamları baki olan dil ve hatta gramer, figüratif kullanım yoluyla bazı matufun yeniden dizayn edilmesine imkan vermektedir. Mesela 'külü çok / كَثِيرُ الرَّمَادِ' kinayesi yerleşik dil örfünde farklı matufla bir defa kullanıldıktan sonra artık anlaşılacak için herhangi bir bağlama ihtiyaç duymayacaktır. Ancak bağlam tarafından değiştirilemeyen katı öze sahip kelimeler, en başta dilin esnekliğini ve edebi düşünceyi törpüleyeceği için farklı sorunlar meydana getirme potansiyeline sahiptir.²⁶³

Diğer taraftan kelimelerin insanların tanıdığı hakiki anlamları olması gerekir varsayımının bilimin teknik dili haricinde mümkün olamayacağı karşıt görüş olarak dile getirilebilir. Zira kelimeler kendi anlamlarını bizim hakkında hiç düşünmediğimiz diğer kelimelerin etkisi yoluyla yayarlar. Bu etkileşimin meydana getirdiği değişim, anlam potansiyellerini arttırarak nihai noktada bizim elde ettiğimiz karşılıklı anlama gücünün azalmamasına hizmet eder.²⁶⁴

Curcânî'nin nazım teorisine göre hem lafzi hem de figüratif ifade kendi anlamını diğer anlam birimleriyle etkileşim sayesinde elde ederler. Peki lafzi ve figüratif ifade arasında ne tür bir etkileşim farklılığı söz konusudur? Genel itibarıyla mecazdaki etkileşim daha karmaşık ve hassas yapıdadır. Asıl farklılık mecazi etkileşimin yeni bir kavrama için ön bir koşul olmasında yatar. Lafzi ifadedeki etkileşim, semantik birleşim yoluyla kendi anlamını doğrudan belirlemeye yöneliktir. Lafzi ifadeler bileşenlerinin kesin şekilde tanımlanması veya kavramsallaştırılması için karşılıklı kurallarla birbirini sınırlarlar. Bu sayede anlam kaybına uğramadan aktarılabilir veya özetlenebilirler. Figüratif mecazi ifadede ise -eğer mecaz klişe

²⁶² el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, ss. 279-280.

²⁶³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 130.

²⁶⁴ Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric* Oxford University Press, New York 1965, ss. 72, 75.

değilse- böyle bir saptama yapılamayacağı için idrak edilme süreci çetrefillidir. Adonis'in ifadesiyle mecaz kesin bir cevaba izin vermez. Çünkü mecaz, semantik çelişkilerin hüküm sürdüğü bir savaş alanıdır. Bu sebeple kesinliğin peşinde olan lafzi ifadenin aksine sürekli biçimde soruların ortaya çıkmasına neden olur.²⁶⁵ Mesela “وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ” / Onların kalplerine buzağı içirildi²⁶⁶ ayeti veya “Haceru'l-esved Allah'ın sağ elidir”²⁶⁷ hadisinde lafızların etkileşimi figüratif yorumlama gerektiren dil kullandığı için ilk duyulduğu anda kolayca anlaşılır değildir. Bu sebeple mecazda atıfta bulunulan şey açıkça belirtilmediği için karşılıklı etkileşimde bulunan terimlerinin fonksiyonu verili ve sabit anlamlarla sınırlı değildir.²⁶⁸

Ayrıca mecazdaki anlam bileşenlerinin birbirine bağımlılığı mecazi ifadeyi özetlenemez yapan koşullardan bir tanesidir. Tabi bu analiz, açıklama ve yorum yapmanın mümkün olmadığı anlamına gelmez. Fakat yine de eş değer bir yorumlama başarısız olacaktır.²⁶⁹ Bu, müzikal bir eserde seslerin organizasyonun gerçek nitelikli etkileşim sergilemesine benzemektedir. Zira eserin yapısal analize tabi tutulabilecek bileşenlerindeki harmoninin etkileşimi, eserin gerçek anlamını ortaya çıkarmaktadır.²⁷⁰

Kelimelerin karşılıklı etkileşimi, temelde cümlede amel eden kelimelerin birbirine dayanmasına atıfta bulunur. Doğal olarak kelimelerin birbirine dayanma dereceleri farklıdır. Bu manada bilimsel ve teknik bağlamda kullanılan kelimeler bağımsız anlamlara sahiptir, çünkü bu kelimelerin anlamları bağlam içinde sabitlenmiştir. Mesela ‘su yüz derecede kaynar’ ifadesinde terimler anlam kaybına uğramadan başka bağlamlarda tekrar edilebilen sabit anlamlara sahiptir. Buna karşın şiirde veya edebi ifadede kelimeler daha hassas biçimde birbirine dayanır. Bu anlamda ‘العَالَمُ جَنَّةٌ عَذْرَاءُ’ / dünya bakire bir bahçedir’ cümlesinin sahip olduğu mefhum / suret, bireysel tecrübenin farklı çağrışımlarıyla sabitesi olmayan muhtelif vecihlerle tekrar edebileceği için her tekrarla birlikte bir kayıp veya fazlalık meydana gelecektir. Bu bakımdan mecazın unsurları arasındaki etkileşim hassas ve aynı zamanda gerilim içindedir. Dolayısıyla karşılıklı etkileşim, mecazda bağımsız şekilde amel eden

²⁶⁵ Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 71.

²⁶⁶ Bakara 93.

²⁶⁷ Heysemî, III, 242; Müttakî el-Hindî, XII, 215, s. 217

²⁶⁸ Hausman, *Metaphor and Art*, ss. 37-38.

²⁶⁹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 55.

²⁷⁰ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 59.

herhangi bir terim tarafından taşınan bir anlam durumu değildir. Terimler birlikte var olurlar ve bu terimlerin neticesi olan anlam onların etkileşimi olmaksızın elde edilebilir değildir. Buradaki ana yapı birbirini etkileme ve değiştirmedir.²⁷¹

Her bir bileşen diğeri tarafından etkilenir, değiştirilir ve bu, bütünü etkiler. Bu yüzden her bileşen bütün bir kontekste dayanır ve bütün bileşenlerine bağlıdır. Dolayısıyla burada bir daireye sahibiz; parçaların bütüne, bütünün parçalarına dayandığı hermenötik bir daireye. Ancak buradaki dairesel döngü bir muğlaklıktan ziyade açık-uçluluğun icrasına yöneliktir.²⁷²

Şayet kelimada amel eden bütün dahili-harici unsurlar mecazi ağı tamamlayan iplerse mecazın bazı semantik alanların kesiştiği noktada meydana gelen bir semantik olay, anlam üretmek için biraraya gelen söylem olduğu rahatlıkla söylenebilir. Geline noktada kelime semantiğinden cümle semantiğine taşınmış mecazi ifade, kendi mevcut bağlamı içinde gerçek bir eylem statüsüne haiz yeni bir bağlamsal eyleme / anlama sahiptir. Ortaya çıkan anlamın tecdit vasfı, geleneksel ikame veya kıyas kalıbı içinde tekrar eden hem eski hem de yeni bir dilsel yaratım olarak ele alınabilir. Böyle bir yaratım dil ve kültür tarafından benimsendiği takdirde ortak anlama koduna dönüşerek dil tarihine katkı sunabilir. Ancak böyle bir tarihsel serüven geçirmiş figüratif ifade artık canlılığını yitirmiş demektir. Bu sebeple sadece tecdit vasfına haiz otantik mecazlardan anlam ve olay olarak bahsedebiliriz.²⁷³

Bir metin olarak mecazi kelim ve bu metni yorumcunun anlama eyleminin (Gadamer'in ifadesiyle ufukların kaynaşması) mecazı anlama sürecindeki bağlamsal eyleme tekabül ettiği söylenebilir.²⁷⁴ Fenomenolojik hermenötik alanından ödünç alınan bu ufuk ve bağlam fikri, olay ve anlam arasındaki dinamik gerilime sahip bir mecaz açıklamasını destekleyebilir. Burada mecazın iki aşamalı olay karakteri vardır: 1- Mecaz lafzi ifadelerle odaklanılarak kolayca kavranamaz, 2- Mecazın anlamını tespit etmek için şair veya yorumcu ilişkili çağrışımların ufkuna doğru gitmelidir.²⁷⁵

Nazım ve etkileşim teorisiyle ilgili şimdiye kadar yapılan tartışmaları sorunun daha müşahhas bir hüviyete kavuşması için bir örnek üzerinden derlemek yararlı

²⁷¹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 31.

²⁷² Hausman, *Metaphor and Art*, s. 75.

²⁷³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 114-115.

²⁷⁴ Peters, "Metaphor and the Horizon of the Unsaid", s. 365.

²⁷⁵ Peters, "Metaphor and the Horizon of the Unsaid", s. 355.

olabilir. “الدَّوْلَةُ العُثْمَانِيَّةُ) رَجُلٌ أَوْ رُوبَا المَرِيضِ” / (Osmanlı Devleti) Avrupa'nın hasta adamıdır” söyleminin 19. yüzyıl Avrupa'sında yaygın biçimde kullanıldığını daha önce belirtmiştik. En yalın haliyle bir mecaz beraberinde aktif iki farklı düşünce getirir: 1- Bu mecazla Osmanlı Devleti hakkında dolaylı bir şeyler kastedilmektedir. 2- Osmanlı Devleti ve bir hasta arasında karşılaştırma yapılmaktadır, bu kıyas lehte ve aleyhte olabilir. Osmanlı Devleti ve hasta adam arasındaki etkileşim neticesinde her biri hakkında zihne gelen aktif fikirler iki tarafa yönelik bir anlam, perspektif inşa etmek için çift yönlü harekete geçer. Kelamın bağlamı ve benzetme yönü (وَجْهَ شَبْهٍ), anlamını genişletmesi veya değiştirmesi için lafzi ifadeye baskı uygular.²⁷⁶

Bu ifadenin lafzi (hasta adam) ve figüratif (Osmanlı Devleti) veya müşebbeh ve müşebbeh-i bih olmak üzere iki öznesi / tarafı bulunur. Mecazın referansını tamamlayan üçüncü öge, bu iki öznenin etkileşimi neticesinde ortaya çıkar. Kıyas nazariyesi (A=B) bu üçüncü ögeyi kabul etmez. Dolayısıyla etkileşim, -anlamın önceden belirlenmiş bir sistem içindeki kapalı tarafı keşfetmekten ziyade-sözlüklerden çıkartılamayan yeni anlamın izini sürdüğünü iddia eder.²⁷⁷

Mecazdaki 'hasta adam' ifadesi vurgulamak ve bastırmak amacıyla müellif / mütekellim tarafından özellikle seçilerek organize edilmiştir. Müşebbeh-i bih'in (Avrupa'nın hasta adamı) mevcudiyeti muhatabı müşebbeh'in (Osmanlı Devleti) özelliklerinden bazılarını seçmek için harekete geçirir. Mütekellim, müşebbeh-i bih'i müşebbeh'e uyan paralel bir ima, karmaşa inşa etmeye davet eder ve kıyas mantığı içinde bu sefer müşebbeh'i müşebbeh-i bih'e karşı tahrik eder.²⁷⁸ Bu açıdan iki taraf arasındaki etkileşim kısmen yaratılan kısmen de keşfedilen kıyas yapısına dayanır.²⁷⁹

Müşebbeh-i bih, aynı zamanda müşebbeh'i olduğundan farklı gösteren bir filtre gibi davranır. Şayet filtreleme (etkileşim) yeni bir kavrayış meydana getirebilirse yeni bir bakış açısı ortaya çıkarır. Bu yeni bakış açısıyla mütekellim Osmanlı Devleti (müşebbeh) hakkında mecazın muhatabını paralel, karmaşık veya çarpık bir çıkarım inşa etmesi için zorlar.²⁸⁰ Bu çıkarım sadece yeni bir anlam yaratmaz ayrıca yeni bir referans da yaratır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti hakkındaki mecaz basitçe kelimelerin

²⁷⁶ Black, “Metaphor”, ss. 285-286.

²⁷⁷ Clive Cazeaux, “Metaphor and Heidegger's Kant”, *The Review of Metaphysics*, Dec., 1995, s. 343.

²⁷⁸ Black, *Models and Metaphors*, s. 44.

²⁷⁹ Black, *Models and Metaphors*, s. 37.

²⁸⁰ Hausman, *Metaphor and Art*, ss. 37-38.

anlamları arasındaki ilişkilerinin etkileşimde bulunmasından ziyade bir duruma, eyleme, dünyadaki bir nesneye referansta bulunma, onu etkileme ve değiştirme fikrini temsil eder.²⁸¹ Başka bir ifadeyle etkileşimin tesiri metnin kelimelerinde değil muhatapın düşüncesinde meydana gelir.²⁸²

Mecazi ifadelerin geniş bir bağlam zinciri içinde meydana geldiğini belirtmiştik. Bu bağlamda nahiv ilmi tarafında kelimelerin sayılmayan tek veya birkaç kelimedenden müteşekkil söylem de bir bağlama yaslanarak mecazi işleve sahip olabilir. Dolayısıyla Curcânî'nin istiare kategorisine dahil edebileceğimiz 'Arap baharı / الرَّبِيعِ الْعَرَبِيِّ' gibi ifadeler, bağlam yardımıyla muhatap tarafından kurgulanarak anlam üretimi sağlanabilir.²⁸³

Etkileşim teorisi sadece A, B'dir biçimindeki ikame yapısına sahip iki ögesi (müşebbeh ve müşebbeh-i bih) olan mecazlarda geçerlidir. Fakat mecaz sadece bu tarzla sınırlı olmadığı için etkileşim teorisi Arap baharı mecazındaki etkileşimi tanımlamada zorluk çekmektedir, zira bu tür iki tarafa sahip değildir. Ancak mecazların çoğu bu tarzda üretilmektedir. Dolayısıyla bu türü dışlamak elimizdeki mecazların çoğunu dışlamakla neticelenir.²⁸⁴

Gelinen noktada mecaz sorunu nazım ve etkileşim teorisiyle birlikte yeni bir semantik karakter kazanmıştır: Mecazi anlamı taşıyan artık kelime değil bütün olarak cümledir; müşebbeh ve müşebbeh-i bih arasındaki veya muhatapın zihnindeki etkileşimdir. Artık sapma adlandırmadaki sapma değil yüklem sapmasıdır.²⁸⁵ Bu sapma sadece bir semantik çatışmayı içermez fakat aynı zamanda lafzi anlamın çöküşüyle ortaya çıkan yeni yüklem anlamını da içerir.²⁸⁶ Şimdi dilsel gerilim sorunu başlığı altında bu anlamın izini sürmeye çalışacağız.

2.2. Dilsel Gerilim Sorunu

Şayet kelimelerde kabul edilen anlaşılabilirlik kurallarından sapan bir fenomenin nasıl kavranabilir mana ortaya koyabileceğini idrak edebilirsek bu sayede

²⁸¹ Cazeaux, "Metaphor and Heidegger's Kant", s. 355.

²⁸² Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 41.

²⁸³ Bağlam yardımıyla muhatap tarafından kurgulanarak anlamın üretimi hususunda bkz. Hausman, *Metaphor and Art*, ss. 53-54.

²⁸⁴ Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 39.

²⁸⁵ Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", s. 145.

²⁸⁶ Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", s. 146.

epistemolojik bir problemi de anlayabiliriz. Bu bağlamda mecazi yapının kurallı dil bilgisinde meydana getirdiği mantıksal ihlali anlama çabasını, dünyanın idrak edilmesine katkı saylayan bir yapıyı anlama çabası olarak görülebiliriz.²⁸⁷ Zira mecazi yapıdaki dilbilimsel ve mantıksal ihlal temelde dünyayı anlamaya matuftur.

Öyleyse zihindeki aksiyonlar bir metin veya söylem formunda mecaz yoluyla dünyada var olan şeyden başka bir şeyi kast ettiğinde zihin ve dünya arasındaki bağlantı nasıl kurulacaktır?²⁸⁸ Mecazın ilk anda algılanan mantıksızlık ya da en azından bir şekilde tefsire ihtiyaç duyan görünüşteki uyumsuzluk karakterinin yarattığı çelişki²⁸⁹ ve standart anlaşılabilirlik beklentimizi ihlal etmesi sorunu, olayın / kelamın kavranışına uygun hangi anlam teorisi ya da perspektif ışığında çözümlenebilir?²⁹⁰ Başka bir açıdan bu durum gerçekten standart dil kullanımından bir sapma mıdır yoksa daha önce değinildiği üzere mecaz-hakiki ayrımı insan düşüncesine, geleneksel ve modern dil anlayışına yönelik bir tür dayatma mıdır?²⁹¹ İlk defa üretilen yaratıcı bir mecazda gerilime dayalı kurulan ilişkilerin kişiye özgü olmayan tamamen kanıtlanabilir gerçeklik tecrübesi içinde anlaşılması mümkün müdür? Mütakellim / şair kendi öznel gerçeklik tecrübesiyle ürettiği mecazın belirli bir seviyeye kadar nesnel gerçeklik tecrübesiyle ortak noktada buluşma imkanını nasıl sağlamaktadır? Ortak dil kültürünü²⁹² aşan yaratıcı mecazi üretimler, dil içinde anlamlı olma sorununu nasıl aşmaktadır? Dil kültürü bu sorunu aşma kuvvesini nasıl / nereden devşirmektedir?²⁹³

Lafzi (literal) dil kullanım tarzı ilk elde anlaşılabilen aşına kelime hazinesini ve gramer yapısını kullanır. Sapma (إِنْجَراف / إِنْدَال²⁹⁴) olarak nitelenen durum, muhtelif sebeplerle figüratif kullanım yoluyla dilin bu olağan yapısına müdahale etme girişimidir. Dolayısıyla mecazi kelimadaki gerilim sorunu lafzi kullanımdan sapma,

²⁸⁷ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 9.

²⁸⁸ Richards, *The Philosophy of Rhetoric* s. 28.

²⁸⁹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 1- 2.

²⁹⁰ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 9.

²⁹¹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 5.

²⁹² Araştırma boyunca kullanılan sıradan, günlük, edebi veya siyasi dil nitelmesi, ifadelerin teknik ve bilimsel kategoriler arasındaki bazı farklılıklara dikkat çekmek amacına matuftur. Büyük oranda mecaz ve retorik unsurlardan oluşan dili gerçek manada böyle bir keskin ayırtırmaya tabi tutmak imkan dahilinde değildir.

²⁹³ Cazeaux, "Metaphor and Heidegger's Kant", s. 342.

²⁹⁴ Değiştirmek, bir şeyin başka bir şey yerine koyulmasındaki anlamında 'إبدال', kelimedeki bir harfin hazfedilerek yerine başkasının koyulmasını ifade eden sarf ilmi istilahıdır. انحراف ise lügatte meyletmek, mizacı değiştirmek ve itidalden sapmak anlamında kullanılır.

dilin lafzi kullanımının ötesine doğru genişlemesi ve kelimenin / kelamın anlamını etkileyen değişim, aykırılık fikrine işaret eder.²⁹⁵

Yapı itibariyle canlı / otantik mecazlar kelimeleri ve anlamlarını bilinen bağlamından aşına olunmayan yeni bağlama transfer ederler.²⁹⁶ Bu nakil neticesinde ortaya çıkan mantıksızlık / saçmalık / anlamsızlık çelişik (paradoksal) görünen realitenin iki ögesi olan müşebbeh-müşebbeh-i bih, mecazi-hakiki ve benzerlik-farklılık arasındaki kıyastan kaynaklanır.²⁹⁷ Bu mecazi nakil standart dil sürecini alt üst eder; hem istikrarsızlaştırır hem de anlamın ait olduğu çerçeveyi ihya eder; lafzi olarak bir araya gelemeyen şeyleri nazmettiği için istikrarsızlaştırır ve bu nazım kavramların semantik sahasını arttırdığı için ihya eder.²⁹⁸

Aynı zamanda kıyaslamaya konu olan unsurların özümseme (asimilasyon) işlemi aynılık-farklılık arasındaki benzerliğin mantıksal yapısını karakterize eden bir tür gerilim yaratır. Böyle bir tahayyül netice itibariyle asimilasyon yoluyla yeni benzerlikler üretir. Bu, farklılığa rağmen bir üretme imkanıdır. Dolayısıyla bu üretim aşamasında tahayyül, kutuplar arasındaki farklılık / mesafe sebebiyle kavramsal barış seviyesine ulaşamayacağı için yakınlık-uzaklık arasındaki gerilim devam eder. Bu izahlar anlam üretim sürecindeki işlevin ve mecazi nispetin yapı şemasını oluşturur.²⁹⁹

Mecazi gerilim teorisindeki geriliminin iki boyutu vardır: 1- Buradaki mantıksal veya tecrübi saçmalık, muhtemel bir gerçeklikle ilgili açık çatışmayı temsil eder. 2- Bu muhtemel gerçekliğin bizzat kendisi, lafzileştirilemeyen (literal olarak ifade edilemeyen) çeşitli olaylar ya da perspektifler arasındaki yaratıcı etkileşime ve mantıksızlığa yaslanır. Bu yolla açığa çıkan derin iç görüş, gerçekliğe aykırılığı göz ardı etmeksizin aktif bir bakış açısı sağlar.³⁰⁰

Diğer taraftan yalın haliyle buradaki çelişki, otantik bir mecazdaki benzerlik alakası yeni olacağı için yeni olan şeyin anlaşılmasına matuftur. Literal anlama süreci çoğunlukla şeylerin geçmiş anlamlarının izini sürerek anlamı tespit ettiği için yeni olan

²⁹⁵ Man, *Okuma Alegorileri*, s. XVII-XVIII.

²⁹⁶ Carl R. Hausman, *A Discourse on Novelty and Creation*, c. Martinus Nijhoff, Netherlands 1975, s. 103.

²⁹⁷ Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, Penguin Books, England 1979, s. 33.

²⁹⁸ Clive Cazeaux, "Living metaphor", *Studi Filosofici*, 2011, s. 16.

²⁹⁹ Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", ss. 148-149.

³⁰⁰ Berggren, "The Use and Abuse of Metaphor, I", s. 244.

şey doğal olarak ilk anda eskiyle uyumsuz, çelişik görülür.³⁰¹ Bu bakımdan mecaz, zaten fark edilmiş şeylerden benzerlik çatışması olarak bahsetmez. Aksine yaratıcı mecaz, çatışan anlamlar arasındaki idrak edilebilir çatışmayı sunar.³⁰² Ayrıca katı bilimsel dilin tamamlayıcılığının aksine edebi / figüratif dil doğası itibariyle sürekli kendisini değiştirdiği (تَعْدِيل) için bu tarz dil kullanımının lügat ve nahiv kurallarını ihlal ettiği düşünülebilir.³⁰³

Uyumsuzluk, matuf açısından lafzi yanlışlık ve söylenen şeyin aksinin kast edilmesi niteliklerinin mecazın yapısal özellikleri arasında bulunmasının nedeni literal yapıya ait lafzi ifadelerin çelişik ya da çelişik gibi görünen fenomenleri yansıtmada karşılaştığı güçlükler ve figüratif dilin estetik karakteriyle ilgilidir.³⁰⁴ Bu sayılan niteliklerin uzaklığı-yakınlığı veya asilliği-bayağılığı tasvir edilen eylemin görkemini yansıtmada konusunda belirleyicidir. Dolayısıyla şayet bu değerlendirme doğru kabul edilirse, o zaman mecaz sıradan dil kullanımındaki amaçsal sapmanın çok ötesinde sapma vasıtasıyla anlamı yukarı doğru hareket ettiren ayrıcalıklı bir yapı olarak kabul edilmiş olacaktır.³⁰⁵

Curcânî'nin gerilim ve sapma kavramını sadece fesahat sorunu bağlamında kullandığı görülür. O, genel itibariyle fasih kelamın inşasında dilbilgisine büyük önem atfetmekle birlikte fesahat / belagat konusunda anlamı (إِنَّ الْفَصَاحَةَ تَكُونُ فِي الْمَعْنَى) lafza önceler.³⁰⁶ Bu bağlamda fesahat ve belagatın sadece dilbilgisi (عِلْمُ اللَّغَةِ) ve lafızla ilgili olduğunu savunanları eleştirerek onların düşünce (الرَّوْيَةُ وَالْفِكْر) yoluyla ulaşılabilecek bir takım incelikleri ve güzellikleri göremediklerini söyler.³⁰⁷ Bu eleştirisiyle Curcânî üstün kelimelerin sadece dilbilime indirgenmesine karşı çıkararak farklı kıstasların da göz önüne alınması gerektiğini ve bu sebeple mana açısından özgün nitelikte olmayan kelamın dilbilim kurallarına uygun olarak üretilse dahi değerden hali olduğunu vurgular.³⁰⁸ Kelamdaki üstünlüğün manada bulunması gerektiği düşüncesi bağlamında Curcânî, eski alimlerin bir kelimada birbirini takip eden lafızların

³⁰¹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 82.

³⁰² Hausman, *Metaphor and Art*, s. 80.

³⁰³ Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urm*, Dennis Debson, London 1949, s. 8.

³⁰⁴ Max Black, "More about metaphor", *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), Cambridge University Press, Printed in the United States of America 1993, s. 21.

³⁰⁵ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, ss. 45-46.

³⁰⁶ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 400.

³⁰⁷ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 7.

³⁰⁸ Boyalık, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi", s. 155.

anlamının birbirine muvafik olmasını ‘لَفْظٌ مُتَمَكِّنٌ وَمَقْبُولٌ’ / sağlam ve makbul lafız; bu lafızların birbirine muvafik düşmemesini ‘لَفْظٌ قَلْبٌ وَنَابٍ وَمُسْتَكْرَهٌ’ / gergin, aykırı, nahoş lafız’ şeklinde nitelendirmesini tenkit ederek fesahatin sadece lafızda olduğu düşüncesine karşı çıkar. Aslında burada göz önüne alınması gerekenin anlamın yerleşikliği veya kerihliği olduğu değerlendirmesini yapar.³⁰⁹

Curcânî nahiv kurallarıyla ilgili ilkesel olarak ‘kıyasta şaz / aykırı (شاذّ) olup kullanımda şaz olmayan’ düzenli sapmaların nahiv teorilerinin eksik noktalarını ikmal etmeye hizmet edeceğini düşünür.³¹⁰ Bu bağlamda mecaz yapısı lafzen (bütün dil kullanım tarzlarında lafızlar lugavi delaletin dışına çıkamadığı ve mecaz da bu kuralın istisnası telakki edilmediği için³¹¹) ve manen (bağlam yoluyla mana lafzın delaletinden farklı bir şeye işaret ettiği için) kıyasın dışına çıkmış görünse de kullanım sıklığı (كثرة الاستعمال) nedeniyle makbul kurallı sapma kategorisinde değerlendirilebilir.

Arap dilinde figüratif kelamdaki gerilim ve çelişkinin izlendiği en önemli tezahür alanı yine dilin kendisi ve kullanım biçimidir. Shahap Ahmed tarihsel açıdan Arap-İslam toplumunun paradoksal ve mecazi bir dil üreterek bu dil içinde iletişim kurduğunu belirtir. Ona göre Arap toplumu anlam üretme formu olarak dilin ve mecazın işleyişiyle alakalı gelişmiş bilince sahiptir. Çünkü bu bilinç, pratik olarak vahyin semantik kapasitesini keşfetmek için gerekli çok boyutlu dilsel tahlillerin karmaşık yapısına zaten aşinadır.³¹² Dolayısıyla vahiy dilindeki hakikatin gerilim vizyonu, doğrudan vahyin yapısındaki değişimi / dönüşümü isteyen gerilimle ilişkilidir. Vahiy dili içinde kullanılan figüratif ifadeler, mecazlar yapıyı gerilim içinde tutarak anlam yaratmaya ve keşfetmeye imkan tanır.³¹³

Bunu, farklı fenomenleri kaynaştırmak için bulunan zorunlu unsurlarının çeşitliliğini feda etmeksizin perspektifler üretmek meydana getirirler. Dilin nasıl bir gerilim içinde kullanıldığını anlamak şeylerin bütünü ve düzenini bozan diğer şeylerin nasıl uzlaştırılacağını anlamaya yardımcı olur.³¹⁴ Bu bakımdan mecazın,

³⁰⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, s. 64, 45, 456, 457, 482.

³¹⁰ Abdulkahir el-Curcânî, *el-Muktesid fî şerhi't-tekmile*, c. 1, Câmîatu'l-imam Muhammed bin Suud el-islâmiyye, Riyad 2007, s. 198.

³¹¹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 366-367.

³¹² Shahab Ahmed, *What Is Islam The Importance of Being Islamic* Princeton University Press, U.S.A. 2015, s. 389.

³¹³ Ahmed, *What Is Islam The Importance of Being Islamic* s. 392.

³¹⁴ Berggren, “The Use and Abuse of Metaphor, I”, s. 237.

çelişkinin ve aykırılığın, İslam vahyinin zorunlu tartışma, uzlaşma ve ifade araçlarından olduğunu akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla menfi karaktere sahip gibi görünen gerilimin bu kavramsal çerçevesi Arap İslam kültürünün temel değerleriyle ahenklidir.³¹⁵

Vahyin dilinin yapısal hiyerarşisinde mecazi dildeki gerilim, Müslümanların kelimelerin yerleşik formunun ötesinde yukarı, içe ve dışa doğru yönelmeleri için (mekânsal) bir araç olarak amel ederek lafzi tanımlamaların ve literal kategorilerin doğasını genişletme seçeneği sunar.³¹⁶ Bu seçenek mecazdaki benzerlik ve farklılık arasındaki etkileşimin söylem seviyesinde neden olduğu gerilim neticesinde açığa çıkar ve gerçekliğe yönelik yeni bir vizyonla hakikatin yeni bir boyutuna yönelik keşif yolu açar.³¹⁷ Meşhur bir Arapça benzetmeyle ifade etmek gerekirse burada “mecaz hakikatin köprüsüdür / الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ” yahut Sadreddin Şirazi’nin deyimiyile “suret / form hakikatin timsalidir / الصُّورَةُ مِثَالُ الْحَقِيقَةِ”. Tahmin edileceği üzere bu kavramsallaştırmalar tam olarak vahyin mekansallığını yansıtan ve görünen dünyanın hakikatinden görünmeyen dünyanın hakikatine ulaşılabileceğini ima eden metafizik ifadelerdir.³¹⁸

Mecazın üretildiği kültürdeki çatışmalar ve gerilimler, bu kültürün mecaz hafızasının genişletilmesinde pay sahibidir. Bu çatışmalar şairin ve etkileşimde bulunduğu çevrenin ortaya çıkardığı çatışmalardır. Mecazi suret veya tahayyül hafızası, Hz. Peygambere vahiy gelene kadarki dönemde Cahiliye şiirinde görüldüğü şekliyle ‘aşk, savaş, çöl yaşantısı, vahşi doğa, şarap’ gibi geleneksel ibtidai tema ağırlıklıyken daha sonra tahayyül biçimi ve mecazi ifadelerin şekilleri büyük oranda yeni bir gerilime evirildi: Nesiller boyu aktarılan canlı geleneksel hafıza ile köklü değişim talep eden yeni, güçlü vahiy arasındaki kaotik gerilim. Bu bağlamda ortaya çıkan fiziksel-metafiziksel, doğal-doğa üstü ya da hakiki-figüratif her etki hafızaya yeni bir şey eklediği için yeni bir açıklama ve dönüşüm fırsatı meydana getirmiştir. Bu yeni fırsat Arap toplumunun tahayyül hafızasındaki kaotik kırılma noktalarından birisini temsil eder.³¹⁹

³¹⁵ Ahmed, *What Is Islam The Importance of Being Islamic* s. 392.

³¹⁶ Ahmed, *What Is Islam The Importance of Being Islamic* ss. 390-391.

³¹⁷ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 89.

³¹⁸ Ahmed, *What Is Islam The Importance of Being Islamic* s. 395.

³¹⁹ My assignment for Bonner’s class.

Bu kaotik gerilim Arapça ‘مُعْضَلَةٌ’ kelimesiyle aktarılan Aristoteles’in ‘aporia’ kavramını hatırlatır. Kavram Arapça sözlüklerde ‘geçidi dar yol, halledilmesi zor mesele ve şiddetli durum olarak nitelenir. Aporia kavramıyla ilişkisi bağlamında mantıksal bir zorluk olarak ‘مُعْضَلَةٌ’, muayyen bir meselenin çözümlenmesinde akli değere sahip iki zıt görüş arasındaki karmaşanın, açmazın ve gerilimin varlığına atıfta bulunur.³²⁰ Buna göre ‘مُعْضَلَةٌ’ kavramında ifadesini bulan çelişki, uyumsuzluk ve mantıksızlık, mecazı hem yaratan hem de onu dumura uğratan şeydir. Bu sebeple bahsedilen zorluklar basit, sarıh izahla erişilemeyen titiz edebi ürünlerin temel vasıflarından biridir. Buradan hareketle bazı mecazların bir çeşit aporia / مُعْضَلَةٌ olarak mutlak anlamlardan yoksun kalacağı söylenebilir. Dolayısıyla dini literatürde karşılaşılabilecek bu tür mecazları mantıksal önermelerin çelişkili birlikteliği olarak görmek gerekebilir.³²¹

Mecazi ifadenin normal dil kullanımından saptığı görüşü, bu ifadede çelişkinin / paradoksun bulunduğunu ima eder.³²² Böyle bir vasfa sahip edebi ürünlerin hem anlaşılabilir hem de anlaşılabilir olmaları paradoksal ve sorunlu görünür. Bu sorun yahut paradoks, edebi kelamdaki mantıksız ifadenin doğruluk veya yanlışlıkla ilgili didaktik teşvik amacıyla oluşturulmuş bir dil süsü olarak kabul edilmediğinde açığa çıkar.³²³ Eğer mecazlar salt kıyasa yorulacak olursa mecazi olmayan kelamla arasında özel bir ilişki bulunmayacağı için ilk anda yarattığı tahrik ve gerilim kaybolacaktır.³²⁴ Bu durumda zıt kutupların ilişkisi neticesinde anlık zaman diliminde zihne giren gerilimin, lafzi ifadenin katı sentaktik çerçevesinin üretmediği anlamı (sureti) ani serbest bırakma refleksiyle üretme potansiyeli de kaybolacaktır.³²⁵ Bahsedilen gerilimin psikolojik referansının olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Gerilim durumunun hissedilebilir olmasına rağmen, hissetmek buradaki koşul değildir. Önemli olan negatif boyut veya mecaza nispet edilen uyumsuzluktur ki o da yapısal bir koşuldur. Bu manada mecaz durumunda benzemeyiş, benzerlikten daha aktiftir.³²⁶ Ancak her mecazda gerilim bulunması bir koşul değildir. Öte yandan bir kelamdaki

³²⁰ Abdulhalim Muntasır İbrahim Enis, *el-Mu'cemu'l-vesit*, Mecmeu'l-luğati'l'Arabiyye, 2004, s. 607.

³²¹ Man, *Okuma Alegorileri*, s. XVII-XVIII.

³²² *The Poetics of Aristotle*, s. 85.

³²³ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 1- 2.

³²⁴ Monroe C. Beardsley, “The Metaphorical Twist”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Mar., 1962, ss. 293-294.

³²⁵ Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 57.

³²⁶ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 59.

anlamlar arasında gerilim var demek, kelamın yapısı bizi kelamın bileşenlerinin birkaç farklı açıdan ilişkili olabileceğini görmemiz için zorlar demenin farklı yoludur.³²⁷

Mecazda harici ve dahili gerilim ilişkisinden bahsedilebilir. Harici gerilim üretilen çalışmanın yeni stili ve önceki stiller arasındaki farklılıkta tezahür eder. Bunlar şiirde veya edebi ifadede etkili mecazlar tarafından dil yapısında meydana getirilen stilistik değişimlerdir. Dahili gerilim ise karşıt kategorilerden anahtar terimlerin birbirine ilhak edilmesine dayanır. Bu kategorilerin ve farklılıklarının anlaşılması terimlerin mecaz dışında ait oldukları kavramsal çerçeveye dikkat kesilmekle fark edilebilir.³²⁸

Mecazi çarpıtma olarak adlandırılabilir³²⁹ ikame mefhumu bir sapmadır fakat bu, insan fitratıyla uyumlu kasıtlı bir hatadır.³³⁰ Bu sebeple gramatik tutarlılık veya tutarlı gramer sisteminden kontrollü sapmalar yeni önermelerin / fikirlerin üretimini destekler.³³¹ Ancak kurallı sapmalar lafzi ifadedeki çelişkisiz, saf mantıksal anlamın öngördüğü evrensel hakikat fikrini yıkmaz. Buna ilaveten kendisinin de bu evrensel hakikate ortak olduğunu ima eder. Dolayısıyla mecaz, mecazi olarak yanlışır demek hatalı olmayacaktır.³³² Başka bir ifadeyle buradaki sorun sıradan öngörünün ilk anda idrak edemeyeceği ‘kategori hatası³³³’ denilebilecek yakınlık ilişkisinin ortaya çıkmasıdır. Aslında bu, farklı şeyleri biraraya toplayan hesaplı bir hatadır. Hatalı anlama vasıtasıyla doğru sınıflandırma sisteminin ihmal ettiği yahut izin vermediği o ana kadar fark edilmemiş yeni bir anlam bağlantısına yol açar³³⁴ ve bu bağlantıyla üretilen tahayyül kıvılcımı kavramsal seviyede daha fazla düşünmeye kaynaklık eder.³³⁵ Netice itibariyle mantıksızlık ve yanlışlık mecazın esasıdır, bunların yokluğunda elimizde literal ifadeden başka bir şey kalmaz.³³⁶

el-Haccâc, ‘olgunlaşmış ve koparılma vakti gelmiş bazı kafalar görüyorum / إِيَّيْ لَأَرَى رُؤُوسًا قَدْ أُيْنَعَتْ وَحَانَ قِطَافُهَا’ dediğinde daha önce birbirine uzak olan iki tür (insan

³²⁷ Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 97.

³²⁸ Hausman, *Metaphor and Art*, ss. 145-146.

³²⁹ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 67.

³³⁰ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 126.

³³¹ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 9.

³³² Man, *Okuma Alegorileri*, s. 11.

³³³ Bkz. Albert Hofstadter, “Professor Ryle's Category-Mistake”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 9 Apr. 26, 1951, .

³³⁴ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 67.

³³⁵ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 358.

³³⁶ Black, “More about metaphor”, 21.

kafası ve ağaç meyvesi) arasındaki benzerliği ve tehdit eylemindeki gerilimi kelam / söylem bazında biraraya getirmiştir.³³⁷ Cümledeki lafzi ve mecazi yorum arasındaki gerilim ikame teorisi açısından bakıldığında yalnızca sonucun (tehdit eylemi) dikkate alındığı mecaz yoluyla yeni bir lafzi anlam yaratımıdır. Buna karşın gerilim teorisinde o, mevcut dil kullanımında statüsü bulunmayan, olağan dışı yüklem atfedilmesiyle üretilen bir semantik icattır. Anlam, semantik uyumsuzluktaki muammanın çözülerek onu var eden yapının izinin sürülmesidir. Bundan dolayı mecaz fenomeniyle ilgili özgünlük sorunu, sonuçla birlikte diğer aşamaların da farkına varılmasını gerektirir.³³⁸

Mecaz, kelam düzeyinde üretildiği için gerilim teorisinde önemli olan kelimenin lafzi anlamdan sapması değil yüklem kelam seviyesindeki işleyiştir. Bu bakımdan mecazi ifadedeki gerilim kavramsallaştırması ifadenin iki zıt yorumu (kelamın lafzi ve figüratif yorumu) arasındaki gerilimdir. Mecazı sırtlanan bu iki yorum arasındaki gerilimdir. Dolayısıyla mecaz ancak bir yorum içinde ve bir yorum vasıtasıyla var olur. Bu yorum, kurallı bir paradoks içinde kendini yok eden veya dönüştüren lafzi bir yorumu varsayar. Bu nedenle mecaz, lafzi olarak yorumlanan ifadedeki bir tür paradoksa, aykırılığa veya semantik uyumsuzluğa karşılık olarak ortaya çıkar.³³⁹

Ancak figüratif mecazi anlam gerilim içinde bir şey üretirken veya gösterirken, figüratif gerçeklik ve mantık arasındaki yıkıcı ikili karşıtlıktan kaçınır. Zira mantık olmaksızın burada en azından aşık bir uyumsuzluk olmazdı; böyle bir uyumsuzluk olmadığı takdirde de mecaz olmazdı. Bu sebeple figüratif / mecazi anlam ve gerçeklik bütünüyle gergin ve çelişik karakterde olmalıdır.³⁴⁰

Mecazların paradoksal karakteri genel gözlem olarak yaratıcılığın paradoksunu ima eder. En azından bazı mecazların yeni bir kavrayış meydana getirdiği kabul edilirse kendilerinin yeni ve dil kültürüne katkı sağladıklarına dair ayırt edici nitelikleri sergilemeleri gerekir ki istenen karşıtlığı (kontrastı) oluşturabilsinler. Bu sayede önceden var olan benzerliklere değil de yeni benzerlik yarattıklarına yönelik referansta bulunulabilir.³⁴¹ Bu bakımdan mecazın mantıklı olanı mantıksız olanla test ederek

³³⁷ Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, İFAV, İstanbul 2011, s. 86.

³³⁸ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 68-70.

³³⁹ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 66.

³⁴⁰ Berggren, "The Use and Abuse of Metaphor, I", s. 247.

³⁴¹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 9-10.

çalışma prensibi kendisini, bir öznenin kendisini başkasıyla olan ilişkisi içinde tanımlayarak sınırlara meydan okumaya çalışmasına benzer.³⁴²

Sapma mecazi ve hakiki anlam arasındaki yapısal karşıtlığa bütünüyle yeni bir zemin sağlar. Bu zemin üzerinde hakiki anlam, bir kelimenin sözlük anlamlarını yansıtan lafzi anlam tasarımını temsil eder. Aynı zemindeki mecazi anlam, kelimelerin sözlük anlamlarının sapmış hali değildir. Fakat bütün olarak ifadenin anlamının bağlam yardımıyla gerçekleştirilen sıra dışı nispetidir. Dolayısıyla kelimelerin figüratif anlamı hakkında düşünmeye ya da konuşmaya izin veren şey, sadece burada ve şimdi ortaya çıkan bağlamsal anlamdır. Bu sebeple bağlamsal anlamdaki semantik ihtilaf olarak görünen mecazi nispet, sözlükte değil sadece söylemde gerçekleşebilir. Bundan dolayı mecazi nispet, söylemin tatbikiyle alakalı ayrıcalıklı konuma sahiptir.³⁴³

Diğer taraftan mecazi ifade kendi asli konumundan alıntılanarak başka bir yerde ya da başka bir tecrübe için kullanıldığında yeni bağlamı dolayısıyla -donuk ve artık klişe olsa bile- yaratıcı, daha zengin yeni bir muhteva kazanabilir. Hatta asıl bağlamından koparılan mecazi ifadenin anlamı bütünüyle farklılaşabilir. Bu mecazi ifade kendi bileşenlerinin içsel gerilimi vasıtasıyla mecazı tesis eder ve dışsal gerilim vasıtasıyla mecazi ifade ilk oluşturulduğu bağlamdan koparılarak başka bir bağlam içinde kullanılarak bu yeni bağlam mecazi ifade için yeni bir gerilim teşkil eder. Dolayısıyla etkinin zenginleşmesi buradan kaynaklanmaktadır. Eğer muhatap bu ifadenin eski bağlamından haberdarsa ifadeyi yeni bağlamında anlamlandırma tecrübesi, eski bağlamdan haberdar olmayana göre farklı olacaktır.³⁴⁴

Gerilim ve paradoks gibi mecazı oluşturan elementlerin çeşitliliği, Arap dili edebiyatı geleneğinin tarihindeki edebi üretimlerin rolünü yorumlamaya yardım edebilir. Zira bu üretimler bir döngü içinde gün yüzüne çıkar: Çünkü eski unsurlar yeni anlamı forma sokmak amacıyla yaşayan mevcut gelenekten devşirilir, bu devşirme sayesinde anlamlar geleceğe yönelik bir modele dönüşür. Dolayısıyla benzer gelenek içindeki bütün üretimler aynı üretim modelinden beslendiği için bu unsurlar geleneğin

³⁴² Cazeaux, "Kant and metaphor in contemporary aesthetics", s. 4.

³⁴³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 112.

³⁴⁴ Hausman, *Metaphor and Art*, ss. 62-63.

yorumlanmasına ve gelişmesine katkı sağladılar.³⁴⁵ Diğer taraftan mecazi yapının nasıl amel ettiğini anlamada yaşanan zorlukların, belirsizliklerin ve mecazın çetrefilli karakterinin İslam tarihi boyunca fikir ayrılıklarına, aşırı kabullere ya da ideolojik ayrışmalara neden olduğu bilinmektedir.³⁴⁶ Kanaatimizce yaşanan bu gerilimler doğal bir gerçekliğin ve bu gerçekliğin referansının dilsel bir kargaşaya diğer deyişle ideolojiye bürünmesiyle doğrudan ilişkilidir.³⁴⁷

2.3. Yaratıcı Yenilik Sorunu (Mecazın Estetik Karakteri)

Curcânî, Delâilu'l-îcaz'da istiare, temsil ve kinaye gibi edebi sanatlardaki imtiyazın (المزِيَّة) kelimada bir şeyin ispat edilmesinin, mübalağa yapılmasının veya mütekellimin verdiği haberde kast edilen mananın ayrıcalığı olmadığını fakat ispat ve beyan etme biçiminin (وَلَكِنَّهَا فِي طَرِيقِ إِثْبَاتِهَا وَتَقْرِيرِهَا) ayrıcalığı olduğunu söyler. Bu bağlamda bir manayı ifade etmek kastıyla istiare yapıldığında kelimadaki ziyadenin mananın kendisinde değil de (دُونَ الْمُثَبَّتِ) manayı ispat etme biçiminin kelama kattığı vurgudaki ve kuvvetteki ziyadede olduğunu belirtir. Bu şekilde inşa edilmiş kelimada göre belîğ, vurgulu ve güçlü bir kelimadır. Dolayısıyla 'كَمْ الرَّمَادُ / külü bol' kinayesindeki ayrıcalıklı yapısal durumun, kinayenin kişinin konuşunun çok olmasına delalet etmesinden ziyade bu mananın belîğ ve güçlü biçimde ispat edilmesinde olduğunu, bu sebeple sözel edebi üretimlerdeki etkinin, mananın üstünlüğünde değil mananın estetik terkip ve tatbikinde aranması gerektiğini düşünür.³⁴⁸

Ancak Curcânî, sıradan ifade ile sanatsal figüratif ifadeyi birbirinden ayırmaz, her ikisi de nazımın unsurudur. Bu nedenle figüratif sözel sanatlar sadece kelimada süsüne indirgenmez, bilakis yaratıcı, eşsiz kelimada bu şekilde ortaya çıkar. Başka bir deyişle nazım bu yapıyı (yani sıradan-sanatsal ifade ile lafzi-mecazi anlamın birlikteliğini) gerektirir. Bununla birlikte lafızcı geleneğe yönelik eleştirel tutumu nedeniyle lafızmana karşıtlığında manayı önceler. Bu sebeple mecazın lafızda değil de manada gerçekleştiğini iddia eder.³⁴⁹ Çünkü Curcânî'de edebi mükemmellik kelamın sözel

³⁴⁵ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 79.

³⁴⁶ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 5. Detaylı bilgi için bkz. Arpa, "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-"; Arpa, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)'nin Mesele'ye Yaklaşımı".

³⁴⁷ Karl S.Y. Kao, "Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West", *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4, 2000, s. 4.

³⁴⁸ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 71-72.

³⁴⁹ el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 366, 393.

lafzi özelliklerinden ziyade kelamın uyandırdığı sanatsal anlam etkisi, estetik üslupta yenilik ve dünyayı izah etme kapasitesindeki güçle ilişkilidir.³⁵⁰

Mecaz sanatları vasıtasıyla anlamın yaratıcı, sanatsal ve estetik telifi meselesinde ispat ve ifade biçiminin üstün konumuyla ilgili en çarpıcı örnekler Kur'an'da rastlanır. Belirli bir konuda aşırı sevgiyi betimleyici bir ayet olarak tefsir edilen Bakara süresi 93. ayette geçen “onların kalplerine buzağı içirildi / وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ” mecazi ifadesiyle kurgulanan tahayyül Kamal Abu Deeb'e göre Arap dili ve kültürü açısından bütün gelenekleri kıran dilsel yeniliğe sahip bir tahayyül yapısıdır. Bu tahayyül kurgusunun hayret uyandırıcı gerçeküstü tasarımı, stilistik ve estetik yaratıcılığa sahip görülür. Her ne kadar Kur'an'ın muhataplarına seslendiği bu edebiyat üstü dil hakkında mucizevi özellikleri nedeniyle doğrudan şiir veya nesir tanımlaması yapılamasa da Kur'an'da her iki dil üslubu da kullanılmıştır.³⁵¹

Curcânî şiire muhalif olanlara şu soruyu sorar: Neden şiirin bazı türlerinde gerçek / doğru olmayan şeyler bulduğunuz için şiire karşı çıkıyor ve şiir gerçeklik, hikmet ve doğruluk barındırdığında onu takdir etmekten geri kalıyorsunuz? Halbuki şiir kaydetme; bir nesilden diğerine tecrübeyi aktarma aktivitesidir ve bu sayede ahlaki ve kültürel yönlendirici olarak işlev sağlar.³⁵² Buradan hareketle şiirin / şiirsel dilin sanatın ve estetiğin doğasını en doğru biçimde yansıttığını söyleyebiliriz. Şiir veya şiirsel dil kullanım tarzıyla Heidegger'in düşüncesinde ifadesini bulan ontolojik olarak dünyaya yaslanan bir konuşma usulü ve sıradan dilin yansıtamadığı tecrübe / bilgi akışını yansıtan dil formunu kastetmekteyiz.³⁵³

Bu bağlamda şiirsel dil kullanan mecaz fenomeni gücünü, insan eylemlerini gelenek (تقليد / محاكاة veya antik Grek tabirle mimesis) seviyesinde gerçeküstü biçimde temsil etme, yansıtma ve yeniden yorumlama yeteneğini şiirden almaktadır.³⁵⁴ Tatar'ın da işaret ettiği üzere gelenek / تقليد kavramı, dil zemininde insanların karşılıklı konuşma eylemiyle ortaya çıkan gündelik pratiğe dikkat çeken bir süreçtir. Bu dil, insanların yaşadığı dünyanın bir parçası olarak zamansal ve tarihsel anlamını inşa

³⁵⁰ Khalafallah, "Abdulqâhir's Theory in his "Secret of Eloquence": A Psychological Approach", s. 629.

³⁵¹ Sarah R. bin Tyeer, *The Qur'an and the Aesthetics of Premodern Arabic Prose*, Palgrave Macmillan, London s. 4.

³⁵² el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, ss. 15-16.

³⁵³ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Harper Collins, New York 1971, s. 70.

³⁵⁴ Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", s. 109.

ederken aynı zamanda insanların eylemlerini anlamalarını da mümkün kılar.³⁵⁵ Mecaz fenomeninin şiirsel dilden ve geleneğin dilinden aldığı bu güç, ilave-dilsel veya ilave-kavramsal bir gücü ima eder.

Şayet iddia edilen ilave-dilsel güç ispatlanamazsa o zaman mecaz teorisi idealist bir yaklaşım olarak kalacaktır. Öte yandan burada şu sorular da gün yüzüne çıkmaktadır: Perspektif ve yaratıcı mecaz arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Bu ilişkinin neticesi dünyayı nasıl konumlandırmaktadır yani dünya yeni mecazın dünyası mıdır yoksa istikrarlı bir sistem içinde daha önce fark edilmemiş yeni perspektifin dünyası mıdır? Bu sabit istikrarlı dünya alternatifinde dünya yaratıcılık tarafından tadil edilemeyeceği için mecazdan kaynaklanan bir keşiften nasıl bahsedilecektir?³⁵⁶

Bugünün tarih penceresinden bakıldığında şiir, Cahiliye şairleri için kadim bilgiyi, tahayyül melekesini, yaşanan dünyanın gerçeklerini veya açmazlarını yansıtan resmi bir organizasyon olarak görülmüştür. Bu organizasyon içinde kabilenin geçmiş ve gelecek bütün mirasının diğer deyişle kolektif hafızasının ebedileştirildiği³⁵⁷ şiirdeki eski-yeni tasarımlar, anlamların düzensiz çok anlamlılığıyla maluldür. Yani bu şiirsel dil çok sesli ve dağınıktır.³⁵⁸ Bu durum figüratif olanın her zaman çok seslilik veya çeşitlilikle ilişkilendirilmesinden kaynaklanır.³⁵⁹

Şiirin (ve dolayısıyla mecazın) bu zengin ve ima yollu (referansiyel) işlevi, şiirin (poetik dilin) yaratıcı gücüyle ilişkili bir husustur. Her şiir, şiirsel dille dünyayı konumlandırma biçimlerini değiştirir, farklı istikametler sunar. Bu bakımdan dilin yeni ufuklara açılma imkanına mecazın özel katkısı nedir sorusuna verilecek yanıt, onun değişimi ve yeniliği sürdürme iktidarı olduğu söylenebilir.³⁶⁰ Dolayısıyla edebiyatta içkin olan figüratif söylemin motivasyonu ve fonksiyonu, dünyayı okumak için yeni bir perspektif inşa ederek anlamın esnekliğini yakalama çabasıdır.³⁶¹

³⁵⁵ Burhanettin Tatar, “Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları: Baskı, Susturma ve Unutulmuşluk”, *Milel ve Nihal*, 15, 2018, s. 52.

³⁵⁶ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 84.

³⁵⁷ Drory, “The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making”, s. 36.

³⁵⁸ Joel Meservy, *Heidegger, metaphor, and the essence of language*, (B.A), University of Tennessee, The Department of Philosophy and Religious Studies, 2014, s. 10.

³⁵⁹ Gannagé, “Al-Kindī On The Haqīqa - Majāz Dichotomy”, s. 184.

³⁶⁰ Medina, *Language Key Concepts in Philosophy*, s. 128.

³⁶¹ Kao, “Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West”, s. 4.

Curcânî şiirsel dilin dönüştürme gücünü özellikle vurgular. Şiirsel dil bu gücü, yaratıcı niteliklerinden ve tahayyül melekесinden alır. Bu anlamda dinleyiciyi cezbeden ve heyecanlandıran tasvirlerdeki ve hayal ürünlerindeki (فِي التَّصَوِّيرَاتِ الَّتِي / dinleyenin hoşuna giden tasvirler ve övülen kimseyi sarsan ve harekete geçiren tahayyüller) sanat ve ustalığın meydana getirdiği harekete geçiren etkiyi Curcânî hat yazısı / nakşı ya da oyma / yontma ile üretilen bir esere bakan kimsede bu yazı ve eserlerin yarattığı tesire benzetir. Yaratılan tesir Curcânî'nin ifadesiyle “وَتَدْخُلُ النَّفْسَ مِنْ مُشَاهَدَتِهَا حَالَةً غَرِيبَةً لَمْ تَكُنْ قَبْلَ رُؤْيَيْهَا” / ruhu, bir eseri müşahede etmeden önce var olmayan garip bir hale sokar”.³⁶²

Bu açıdan sözlü ifade olarak mecaz ile genel anlamda sanat benzer fonksiyonlara sahiptir. Dolayısıyla mecaz ve görsel sanatların kendi bağlamlarında amel etme biçiminin sahip olduğu estetik karakteristik, karşılaştırmanın niteliğini belirleyen faktördür.³⁶³ Dolayısıyla mecazlar edebiyat için önemli olduğu kadar genel sanat eleştirisi için de önemlidir. Yorumları formüle etmek için mecazlara zorunlu olarak başvurulur. Sanat eleştirisinde mecazi söylem, yaratım olarak düşünülen çalışmalarını yorumlamak için en uygun yoldur. Buradaki teori şudur: Sözel mecazlar, sözel olmayan sanatsal ifadelerle ortak yapıya sahiptir.³⁶⁴

Başka bir açıdan şiirsel mecazi dil muhayyileye dayalı kıyasın çekiciliğiyle herhangi bir gerçeklik durumunu en azından temel itibarıyla bir koşula indirgemeksizin izah etme kapasitesi sunar. Şiir veya mecazdaki muhayyel kıyas çoğu durumda lafzi anlamda hatalı olabilir, fakat şiirsel dilin esas farklılığı doğruluk veya yanlışlık açısından yorumlanmamasıdır. Bu sebeple çekiciliğin temelindeki lafzi uyum-uyumsuzluk gerçeklikle ilgili epistemolojik veya psikolojik çağrışımların neticesine istinaden tefsir edilmelidir.³⁶⁵ Bu anlamda figüratif olmayan herhangi bir ifade, şiirden ve görsel sanatlardan daha fazla belirlenebilirliğe sahiptir.³⁶⁶

Görsel sanatların mecazi yapısı resim yahut taş, altın, gümüş gibi madenlerden yapılan ya da kağıt, bez, papirüs benzeri materyaller üzerine çizilen doğa ve insan

³⁶² el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğâ fi 'ilmi'l-beyân*, ss. 243-244.

³⁶³ Hausman, *Metaphor and Art*, s. ix.

³⁶⁴ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 7.

³⁶⁵ Black, “The ‘Imaginative Syllogism’ In Arabic Philosophy: A Medieval Contribution To The Philosophical Study Of Metaphor”, ss. 266-267.

³⁶⁶ Balqis Al-Karaki, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, *metaphorik.de*, 22, 2012, s. 14.

figürlerinde görülür. Benzerlik-farklılık ve bunun neticesi olan gerilim sözel olmayan ifadelerde de mevcuttur. Bu anlamda görsel / plastik sanatlar bir şeyle ilgili bakış açılarındaki müspet, menfi veya nötr değişiklikleri yansıtabilir.³⁶⁷ Netice itibariyle sözel olmayan üretimler (artikülasyon) olarak görsel sanatlar hem bir anlama hem de bir tür konuşma sistemidir. Burada artikülasyon anlamak ve bir şeyler anlatmak amacıyla birleştirilen çizgiler, renkler, dokumalar ve benzeri sanatsal biçemlerle icra edilir. Sözel sanatlarda ise sözel anlamı belirlemek ve ifade etmek için bir araya getirilen kelimeler ve gramerle artikülasyon sağlanır.³⁶⁸

Curcânî'ye göre şiirsel dil yoluyla üretilen suretler ve eşsiz şekiller yeni manalar ihdas ederek sessiz donuk şeyleri konuşan canlı şeyler suretinde vehmettir. Bu dil, küçük şeylerden aşkın / ruhani değerler yaratarak iddia ettiği şeyi gerçekleştireceğine dair güçlü inanç tesis eder.³⁶⁹ Bu dönüştürme gücü, şiirin ve kullandığı dilin değerini belirleyen muhayyel aktiviteye karşılık gelir. Bu anlamda şiir ve şiirsel dil muhayyile tarafından kurgulanmış salt estetik bir tecrübe değildir aksine dönüşümün, daha önce bilinmeyen varlık durumunun veya yeni varlık tecrübesinin ortaya çıkardığı müphem coşkunun eylem olarak tezahür etmesidir. Bu müphemlik, tahayyül edilen birbiriyle ilişkisiz ya da az ilişkili şeylerin yeni vasıflar kazanmasından ileri gelir.³⁷⁰ Eşsiz yaratılan göstergeler, yegane olmaları sebebiyle yorum üzerine kontrol sağlarlar. Bu, yaratıcı mecazların müphemlikten daha fazla bir şey olmasıyla ilişkilendirilebilir. Mecazlar müphemlik ifade edebilirler, fakat eğer yaratıcı ve vakıaya uygun iseler sadece müphem ifadeler olarak yorumlanamazlar. Dünyaya elverişlilikleri sayesinde sergiledikleri müphemlik ne ise onun üzerine bir kontrole dikkat çekerler ki barındırdıkları baskın karakterin anlamlarından birisi ortaya çıksın ve yeni bir mana olarak amel etsin.³⁷¹

Diğer taraftan belirli bir kavrama sahip olmayan ve farklı estetik biçimlerde sergilenen fikirlerin ya da estetik üretimlerin ne kadar yaratıcı, harekete geçirici olduklarına bakmaksızın onların özel bir yorum ya da nesnel bir önerme sunduklarını varsaymak oldukça güçtür. Bu anlamda mesela İslam toplumu için bir çok yönden

³⁶⁷ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 8.

³⁶⁸ Hausman, *A Discourse on Novelty and Creation*, s. 87.

³⁶⁹ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, ss. 243-244.

³⁷⁰ Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 265.

³⁷¹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 101.

değerli kabul edilen Kabe'nin sembolik bir figür olarak ifade ettiği anlam tek mutlak bir şey / kavram değildir. Dolayısıyla kavramsal olarak bu minvalde söylenecek hiçbir yorum, Kabe'nin suretinin meydana getirdiği etkiden daha fazla düşünmeye, fikir üretmeye ve eyleme geçmeye tahrik etmeyecektir.³⁷²

Bu bakımdan İmru'ülkays'ın şiirleri, görsel sanatsal bir figürde olduğu gibi mecazlar vasıtasıyla yaratılan kavramsal üretilere nazaran daha az belirlenebilir. Bu sebeple İmru'l-Kays'ın şiirlerinde kullanılan mecazlar / suretler nesnel prensiplere dayalı açık önermeler sunmadıkları ve her zaman açık şekilde söyleyecek ya da onaylayacak çok fazla şeye sahip olmadıkları için belirli kavramlarla sunulmuş ifadelerle nazaran bizi daha fazla düşünmeye sevk ederler. Dolayısıyla şiir doğrudanlık bakımından diğer kelimelerden büyük oranda farklılaşmasına (ve Arap edebiyatı tarihinin muhtelif dönemlerinde siyasi iradenin güdümüne sıkça girmiş olmasına) rağmen bir açıdan felsefe diğer açıdan güzel sanatlar sayesinde yaratıcı karakterini sürdürmüştür.³⁷³

Kültür yeni fikirlerin ortaya çıkmasını teşvik de edebilir engelleyebilir de. Yaratıcılık ve inovasyon genellikle kültürün kavramsal ağına takılan problemler tarafından engellenir. Kültür insanların davranışlarını birleştirirken aralarında bazı bariyerler de yaratır. Bu anlamda insanların inanç ve davranışları, yeni fikirler geliştirme ve tatbik etme sürecine katkı sağlar ya da bloke eder. Bu sebeple inanç ve davranışlar yenilikle ilgili kavramları şekillendirdiği için inovasyonu etkiler.³⁷⁴

Bu noktada yaratıcılık sorununun kültürel karakteriyle ilgili iki farklı bakış açısına kısaca değinerek kültür ve yaratıcılık arasındaki ilişkiye yönelik genel bir resim çizmek istiyoruz. Bu bağlamda temel soru şudur: Yaratıcılık bir şeyi yapıyor olma yani bir eylem durumu mudur, yoksa bir şeyin yapılış sürecine odaklanan süreç merkezli bir oluş durumu mudur?

Birinci bakış açısına göre yaratıcılık, tarihsel mücadelelerden kaynaklanan rekabetçi tabiatın sonucu olarak yeni fikirlerin / yeni şeylerin üretilmesinin zorunluluğuna atıfta bulunur. Burada herhangi bir yeni fikir, teknik, veya ürün rakiplere karşı bir avantaj olarak görülür. Bu anlamda birlik ve ortak eylem vurgusu

³⁷² Al-Karaki, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, s. 13.

³⁷³ Al-Karaki, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, s. 13.

³⁷⁴ Igor N. Dubina, “Culture as a Driving Force of Individual and Organizational Behavior”, s. 12.

bulunmaz. Eğer bir kolektif yapı kurulması gerekirse bu, farklı bireysel veya sosyal fikirlerin üretken çatışma ortamı içinde tutulmasını hedefleyen bir birliktelik türü olacaktır. Dolayısıyla hala netice ön plandadır ve bireysel özgürlük daha az birbirine benzeyişe (daha fazla bireyselliğe) dayandığı için gelişmeye yönlendirilmiş bireylerin üretmeye dayalı toplumsallığı da yoktur.

İkinci bakış açısına göre sonuçtan ziyade süreç önemli görülür. Yaratıcılık bireysel faktörlere daha az nispet edilir, bunun yerine aşkın güçler, sosyal birliktelikten doğan kuvvet, iptidai olsun olmasın geleneğin devamlılığı ve gerçekliğin aşkın dinamikleri ön plandadır. Burada yenilik / yaratıcılık bir anlamda geleneğin antitezidir. Bu sebeple gelenekle ani kopuşlar yerine geçmişin restorasyonu, yeniden yorumlama, var olanı yenileme, yeniden gözden geçirme, ıslah benzeri kavramlar daha güçlüdür. Bu bakışa göre dünya devam etmekte olan, gelişen ve dürülmüş bir şeyin sürekli kendisini açmaya devam etme halidir. Burada yaratıcılığın temeli sosyal düzen, dayanışma, iş birliği, sorumluluk ve bir aile içindeymiş gibi otoritenin kabul edilmesidir.³⁷⁵

Bu iki bakış açısından çıkan sonuca göre bütün kültürlere uyacak ortak yaratıcılık modeli yoktur. Yaratıcılık ve inovasyon kültürün istidadıyla ilgili farklı stilleri ve hedefleri barındırır.³⁷⁶ Diğer taraftan yaratıcılık fikirleri birleştirme, benzerlikleri-farklılıkları görme ve diğer bireysel yetenekler topluluğudur.³⁷⁷ Dolayısıyla kültür temelli yaratıcılık açıklaması bir model değildir. Esasen modern yaratıcılık teorileri, bir şey icat etmek veya iyi bir hipotez hazırlamak için herhangi bir kuralın olmadığını; bunun yerine sadece üretilen icadın ve hipotezin geçerliliğini doğrulamak için tespit edilen kuralların var olduğunu dikkate alır. Eric Hirsch'in dediği gibi iyi tahmin yapmanın kuralları yoktur, yalnızca tahminleri doğrulamamanın yöntemleri vardır.³⁷⁸ Geline nokta fikren bir yaratıcı mecaz üretmenin neden öğrenilemeyeceği sorusuna bir cevap teşkil etmektedir. Ancak Aristoteles'ten beri iyi

³⁷⁵ Igor N. Dubina and Suzanna J. Ramos, "Creativity Through a Cultural Lens: The Dichotomy of "The West" and "The East"", *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, s. 31.

³⁷⁶ Ramos, "Creativity Through a Cultural Lens: The Dichotomy of "The West" and "The East"", 33.

³⁷⁷ Safura Borumand, "A Review on an Ancient Cultural Convergence: A Case Study on Arsacid Creativity and Inventiveness in Interrelationship with Their Greek Origin Ethnic Group", *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, s. 84.

³⁷⁸ Ricoeur, "Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", 36.

mecaz üretmek veya bir şeyi mecazileştirmek, yapısal olarak ‘benzerlik alakasını iyi görebilmek’le ilişkilendirilmiştir.³⁷⁹ Benzer şekilde Curcânî de benzerlik alakasını mecaz ve istiarenin temeline yerleştirmiştir.³⁸⁰

Belirli tarihsel özelliklere ve bağlama sahip mecazlar hakkında teorik olarak konuşmak imkansızdır. Böyle bir girişimde mecazın bütün zayıf yönleri açığa çıkacaktır. Yaratıcı mecazların dilin ve kültürün bir parçasına dönüşmeden önceki aktif zamanının oldukça kısıtlı olduğu düşünüldüğünde üretilmiş bir mecaz üzerinden mecazın teorisini konuşmak neredeyse imkansızdır. Bunun yerine mecaz üretmenin ve yaratıcı mecazın fonksiyonu üzerine konuşmak daha anlamlıdır. Kanaatimizce üretilmiş olan bir mecaz hakkında faydalı bir düşünme faaliyeti yürütmek, ancak mecazın etkisi ve bu etkiyle meydana gelen diğer olaylar silsilesi hakkında konuşmakla mümkün olur. Diğer bir ifadeyle mecazı gerçekten test etmek herhangi bir gramer kuralıyla değil de semantik dönüşümün meydana getirdiği meziyetle mümkündür.³⁸¹

Bu bağlamda semantik alanda mecazların parlaklığını kaybetmesi yani etkisini yitirmesi, herkes tarafından bilinen bir atasözüne dönüşmesidir.³⁸² Bazı mecazların zaman içinde etkilerini kaybederek camit mecazlara dönüşmesi nedeniyle³⁸³ camit-canlı mecaz ayrımı zorunlu, doğal bir sürecin neticesidir. Yani mecaz yalnızca provoke ettiği, şaşırttığı ve yeni bir düşünceye işaret ettiği canlı ve çekicidir. Bunlar olmadığı takdirde mecaz yeni bir bağlam içinde hakiki ifadeye veya yeni bir anlam olarak sözlüğe dahil olmakta yani donuk mecaza dönüşmektedir. Bu, dil açısından tabii bir süreçtir.

Ancak bu süreç dini metinlerin yaratıcı karakteri veya evrensellik iddiası açısından kritik bir eşiktir. Zira mecaz kullanılmaksızın ifade edilemeyecek dini ültimatoların veya aşkın meselelerin dogmatik yapısını sürdürmek için şaşırtıcı, yaratıcı ve uyarıcı etkilerini kaybetmemeleri gerekli görülür. Fakat bu dogmaların nesiller arası transfer sürecinde anlam aktarımı belirli oranda yorum, tefsir, şerh benzeri katkıları gerektirdiği için mecazlarla ilgili mealen aktarma, yaratıcı niteliklerin

³⁷⁹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 25.

³⁸⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 30, 32.

³⁸¹ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 71.

³⁸² Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 52.

³⁸³ Hausman, *Metaphor and Art*, ss. 19-20.

bekası gibi mecazın bütün yapısal ve semantik sorunları nasıl çözüme kavuşturulmaktadır?³⁸⁴ Bu bağlamda ortaya çıkan sorunların dini metinlerde etkisinin az oluşu, bu metinlerin yarattığı anlamın hiç kopmadan sürekli olarak yeniden aktarılmasıyla ilgili görülmüştür. Bu karakteristik, yeniden anlatımın sürekliliği sayesinde mealen aktarmanın meydana getirdiği anlam kaybını minimize etmektedir. Bu karakteristikte insanın derin tecrübesine ve düşüncesine nüfuz etmiş anlamın korunması esas olduğu için de dil / metin yoluyla ortaya çıkan sorunlar en aza indirilmektedir.³⁸⁵ Tersten söylersek sözlü / yazılı ifade ve bu ifadelerin aktarıldığı dünyalar arasındaki ilişkinin açığa çıkartılması sorunu, mecazın doğasının anlaşılmasına bağlıdır.³⁸⁶ Sonuç olarak dini mecazlar tarihsel, kültürel canlılığını ve aktifliğini edebi mecaz türüne göre daha iyi korumaktadır.³⁸⁷

Tartışmayı genişletmek adına bu noktada kısaca Kant'ın estetik anlayışına değinmek istiyoruz. Kant estetik fikir (esthetic idea) kavramıyla düşünceyi kışkırtan tahayyülün temsilini (representation) kastettiğini belirtir.³⁸⁸ Yine o, 'bilincin üretme kabiliyeti olarak tahayyül güçlü bir temsilcidir...biz onu tecrübeyi yenilemek (refashion) için kullanırız...analojiyi takip etse de büyük oranda idrakle ilgilidir' der.³⁸⁹ Ona göre estetik fikirler kavramlarla ifade edilemediği için idrak edilemezler. Hiçbir kavram ona denk olmadığını için hiçbir dil onu ifade edemez. Soyut suretler olmaları bakımından sadece fikirlerdir. Bu suretler hem estetik hem de rasyonel fikirler olmaları nedeniyle bir nesneye referansta bulunurlar. Bu nedenle estetik fikirler, sanata (özellikle estetik fikir melekesini haiz olan şiirsel sanat ve tahayyül melekesine) yaslanarak düşünceyi kavramsal fikirlerden daha fazla kışkırtırlar. Zira mantıksal kavramların tahayyül suretleri yeterli değildir. Fakat estetik fikirler tarafından üretilen suretler, kelimeler tarafından sınırı çizilen bir konsept içinde ifadenin izin verdiğiinden daha fazla düşünmeye kışkırtarak mantıksal kavramlara yardımcı olurlar.³⁹⁰

³⁸⁴ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", ss. 3-5.

³⁸⁵ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, 1963, s. 210.

³⁸⁶ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, Dover Publications, New York 1953, ss. 83-84.

³⁸⁷ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", 3-5.

³⁸⁸ Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, Oxford University Press, New York 2007, s. 142.

³⁸⁹ Kant, *Critique of Judgment*, s. 143.

³⁹⁰ Kant, *Critique of Judgment*, ss. 143-144.

Rasyonel fikirler Kanta göre estetik fikirlerin karşıtıdır. Estetik fikirde tahayyül bulunması nedeniyle rasyonel fikirden daha fazla düşünmeye sevk eder. Böylece estetik fikirler, tecrübenin sınırının ötesine dayanan şeye doğru gitmeye çabalar. Bu sayede nesnel realitenin bir görünümü olan rasyonel kavramların / fikirlerin izharına yanaşır. Estetik fikirler amaca yönelik kavramların teşhirine yardım edebilir. Mesela ‘Jüpiter kartalı’ istiaresi, bu estetik nispet, mantıksal veya nesnel bir fikrin temsilinden ziyade³⁹¹ kelimeler vasıtasıyla bir kavram içinde ifade edilebilen ve daha fazla düşünmeye neden olan çok sayıdaki benzer fikirler üzerine tahayyülü kışkırtan bir şeyi temsil eder. Bu estetik nispetler, mantıki fikre hizmet eden estetik görüş açısı verirler.³⁹²

Netice itibariyle Kant’ın estetik fikirler zihnimizi daha fazla düşünmeye zorlar iddiası, estetik fikirlerin tahayyül kıvılcımı yoluyla kavramsal düşünceyi daha fazla düşünmeye zorladığı anlamında değerlendirildiği takdirde bir tür tezahür formu olarak mecaz fenomeninin meydana getirdiği estetik suretin kavramsal seviyede daha fazla düşünmeye imkan tanıdığı söylenebilir.³⁹³ Bu anlamda sanatsal çalışmalarda tahayyülün temsilleri olan mecazlar, mantıki çelişki veya kavramsal belirlenemezlik içinde estetik fikrin genişlemesine ve düşünce üretmeye yardımcı olan sanatsal şiir formlarıdır.³⁹⁴ Ancak Kant’ın mecaz kavramını kavramsal düzeyde daha fazla düşünmeye yönelik tahayyül kıvılcımı üreten böyle bir suret formu bağlamında hiç kullanmadığını belirtmek gerekir.³⁹⁵

Başka bir açıdan bu yaklaşım, ilave-dilsel veya ilave-kavramsal bir durumu ima eder. İma edilen durum, bağımsız perspektiflerdir. Eğer herhangi bir ilave-dilsel durum yoksa o zaman teori, idealistiktir, var ve bilinemiyorsa o zaman Kantçıdır.

Diğer taraftan ilave-dilsellik, yerleşik kültüre dayanan sanatsal dil kullanarak geleneğin gelişimine katkı sağlayan yeniden tanımlama (veya adlandırma) ya da salt manada estetik yaratıcılık sürecine işaret eder. Gelişimi veya değişimi talep eden bu dil, dünyaya uygun buyurgan / edimsel (أدائي) bir dildir. Yani yaratıcı mecazlar

³⁹¹ Clive Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, Taylor & Francis e-Library, New York 2007, s. 44.

³⁹² Kant, *Critique of Judgment*, s. 144.

³⁹³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 358.

³⁹⁴ Al-Karaki, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, s. 12.

³⁹⁵ Al-Karaki, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, s. 12.

adlandırma örneği olarak harekete geçirici çeşitli ilişkiler içinde amel ederek eylemin açığa çıkmasını, fark edilmesini veya diğerleri arasından seçilip öne çıkartılmasını talep ederler. Bu manada yaratıcı tayin (تعيين) çift taraflı uyum sağlar: Dünyayı kelimelerle eşleştirirken kelimeleri de dünyayla eşleştirir. Dolayısıyla yaratıcı mecazlar çift yönlü amel ederler. Eğer onlar adlandırma gücüne ve adlandırma eylemi içine muhatabı da katan yönlendirme gücüne sahipse o zaman onlar dünyanın kelimelerle eşleşmesini gerektirirler (yaratıcı amaç). Ayrıca eylemi forma sokma ve nispet etme gücüne sahipse, forma sokma ve nispet etme işlevini, eylemleri kelimeler vasıtasıyla dünyadaki şeylerle eşleştirerek onların dünyada kavranabilir bir etkiye sahip olmasına yol açarak yerine getirirler (realistik amaç).³⁹⁶ Son bölümde ele alınacak olan Arap baharı mecazı örneğiyle bu yaklaşımın daha somut biçimde açığa çıkacağını öngörmekteyiz.

Buradaki iddialara göre yaratıcı mecazlar edimsel (أدائي) güce katkı sağlamakta ve yaşamın gerçekleriyle uyum içindedir. Bu yüzden bir duruma, olaya veya gerçekliğe atıfta bulunan yaratıcı mecazlar bizzat doğru veya yanlış değil, matuftaki yanlışlık- doğruluk veya muğlaklıkla ilgilidir.³⁹⁷ Dolayısıyla mecazın temelindeki sorun sanatın doğruluk-yanlışlığından ziyade onun dünyayla kurduğu ilişki sorunudur.³⁹⁸ Bu nedenle mecaz açıklanamayan tecrübeye semantik yorumla katkı sağlar.³⁹⁹

Mecazın edimsel veya bilgi verme değeri şaşırtmadan sonra gelen anlamının hazzıyla ilgili bir husustur. Bu, mecazın haberi vermek için daha önce biraraya getirilmeyen cüzleri beklenmedik şekilde birleştirme fonksiyonudur. Aşına olunan veya bilinen bir noktadan hareketle kavranan, zaten bildiğimiz şeyleri taşıyan kelimelerin aksine buradaki tuhaf kelimeler kafa karışıklığına neden olur. Aslında bu, mecaz yoluyla yeni şeyleri kavrayabilmek için yapabileceğimiz en iyi şeylerden birisi olduğundan doğal olarak onu makul kabul ederiz.⁴⁰⁰ Tuhaf kelimeler basitçe bizi

³⁹⁶ J. L. Austin, *philosophical Papers*, J. O. Urmson and G. J. Warnock (thk.), Oxford University Press, 1961, s. 181-200; John R. Searle, “A Taxonomy of Illocutionary Acts”, http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course_Websites/Readings/Searle%20-%20Taxonomy%20of%20Illocutionary%20Acts.pdf, 157-170. 12.09.2020

³⁹⁷ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 114.

³⁹⁸ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 220.

³⁹⁹ Barnes, “Aristotle and Paul Ricoeur on the Metaphor: the Rhetoric of Renaming”, s. 423.

⁴⁰⁰ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 37.

düşündürür; sıradan kelimeler bizim zaten bildiklerimizi taşır; bundan dolayı yeni bir şeyi en iyi, mecazla elde ederiz.⁴⁰¹ Zira şair benzerlikleri ifade ettiğinde biz onları doğru olarak kabul ederiz. Aksi durumda yabancılık sorunu hasıl olurdu.⁴⁰²

Selefleriyle kıyaslandığında Curcânî'nin şiirsel suret tahlillerindeki suretten kaynaklanan hitabet güzelliği ve işitsel memnuniyet, suretin kompozisyondaki bileşenlerden ve entelektüel memnuniyetin uyandıracığı etkiden daha az önemlidir. Adonis, Curcânî için ustalıklı işlenmiş kompozisyon öğelerinin üstün konumunun esasında onun döneminde artık İslam-öncesi güzellik standartlarının asli kriter olma özelliğini yitirerek gerçek şiirsel güzelliğin çoklu anlama ve çeşitli yorumlara imkan veren muğlak metinlerde bulunabileceği antiteziyle de ilgili olduğunu söyler. Bu yüzden böyle bir suret analizi, kompozisyonla ilgili daha fazla faktörün mülahasasını gerektirir.⁴⁰³ Çünkü Curcânî'ye göre şiirin suretlerle yarattığı şey zaten bir tür karmaşa (ضَرْبٌ مِنَ الْفِتْنَةِ), aykırılık (الْبِدْعَةُ) ve şüphedir (الشُّبْهَةُ).⁴⁰⁴

Bu karmaşa, mecazın şiirde sıklıkla kullanılmasının nedenlerinden biridir. Mecaz terimleri transfer mantığında kullandığı için ciddi kısıtlamalarla karşılaşmaz, bu sebeple A nesnesi hakkında yazmak isteyen şair B terminolojisini kullanabildiği için manipülasyon direnci kırılmaz ve B hakkında konuşabileceği yeni kaynaklara sahip olur. Dolayısıyla mecaz şairin tertiplemediği mısraların dilini büyük oranda genişlettiği için önemli zorluklarından biri olan kelime seçimiyle ilgili sorun çözülmüş olur.⁴⁰⁵

Genel bir değerlendirme olarak söylemek gerekirse etkileşim teorisi çok seslilik için çabalarırken ikame teorisi tek sesliliği hedefler. Birincisi mecazdaki benzersiz terimleri inci misali nazmetmenin yıkıcı doğasına referansta bulunurken ikincisi daha ölçülüdür, bir ismin anlamının başka bir nesneye transfer edilmesine ve bilinen benzerliği ifade etmeye odaklanır.⁴⁰⁶ Dolayısıyla ikame mecaz, bir şeyin önemine işaret eder. Bu haliyle lafzi ifadeye daha yakındır. Yaratıcı mecaz ise tarih

⁴⁰¹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 37.

⁴⁰² Hulme, *Further Speculations*, s. 149.

⁴⁰³ Sean D. Geraghty, *Classically Modern: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Metaphor in the Interpretation of Contemporary Arabic Fiction*, Published by ProQuest LLC, MI, USA 2013, s. 3; Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 52.

⁴⁰⁴ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, ss. 243-244.

⁴⁰⁵ Nowotny, *The Language Poets Use*, ss. 68-69.

⁴⁰⁶ Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, s. 54.

yazmaya (bir şeyler üretmeye / harekete geçirmeye) daha yakındır.⁴⁰⁷ Yaratıcı bir söz, kurulu anlam sisteminde bir boşluk bırakır. Bu anlamda yeni ve şaşırtıcıdır.⁴⁰⁸ Bu anlamda mecazın gücü dinleyicinin doldurduğu boşluğa dayanır. Eğer konuşan, ilişkiyi açıkça ifade ederek dinleyicinin aklını ve tahayyülünü silerse mecazın çekiciliği kaybolur.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 91.

⁴⁰⁸ Hausman, *A Discourse on Novelty and Creation*, s. 89.

⁴⁰⁹ Barnes, "Aristotle and Paul Ricoeur on the Metaphor: the Rhetoric of Renaming", s. 423.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MECAZ FENOMENİNİN ONTOLOJİK KARAKTERİ

3.1. Mecaz ve Referans Sorunu

Bir eyleme / şeye atıfta bulunma anlamında referans, kelime ve bu kelimenin gerçek dünyada atıfta bulunduğu şey arasındaki ilişkiye delalet eder. Arap dili literatüründe bu ilişki çoğunlukla ‘مَرْجِع، مَعْطُوف، صِلَةٌ’ terimleriyle ifade edilir. Buna göre göre referans dünyada bir şeye tekabül eden bir şey (kasıt, niyet) veya kelimenin atıfta bulunduğu herhangi bir nesnedir.⁴¹⁰ Başka bir deyişle iki şeyi birbirine bağlayan ilişkidir; işaret (kelime) ve bu işaretin delalet ettiği şeydir.

Bu anlamda kelime matufu gösterirken matufun kelimeye yönelik herhangi bir işlevi bulunmaz. Örneğin ‘نَجْم / yıldız’ kelimesi dış dünyadaki yıldızla delalet ederken fiziksel yıldızın kelime olan yıldızla yönelik bir delaleti etkisi yoktur. Dolayısıyla yıldız kelimesi dil sistemi içinde üretilmiş bir sembol olduğu için zihni durumu tanımlayıcı olarak amel eder. Burada mecaz açısından önemli olan husus, kelimelerden müteşekkil lafzi ifade olan mecaz ve onun delaleti arasındaki ilişkidir.⁴¹¹

Referans fikrinin yaratıcı mecaza tatbiki şu yolla gerçekleşmektedir: Bir mecazi ifade kendi anlamını yaratmak için amel eder, böylece eşsiz, ilave-dilsel ve ilave-kavramsal göstergenin tayin edilmesi yoluyla yeni bir kavrayış sağlar, ancak kast edilen şey (referans) mecaz lafza dökülmeden önce dünyada herhangi bir konuma sahip değildir.⁴¹² Ricoeur, mecazın bölünmüş yani iki referansa sahip olduğunu söyler. İlki gerilim ve ikame anlam tarafından muallakta bırakılan lafzi anlamla ilgilidir. Bu nedenle referansı fark etmek mecazi anlam ve lafzi anlam arasında iki yönlü (ileriye-geriye doğru) yorum aktivitesini gerektirdiği için deyim yerindeyse lafzi anlamı kurtarmak gerekir. İkinci referans bu yorumlamanın neticesinde ortaya çıkan, varlıkla doğrudan ilgili olasılıkları göz önüne alan yaratıcı bir anlam inşa etme kabiliyetine sahip referanstır.⁴¹³ Dolayısıyla yorum referansı açıklamaya, keşfetmeye çalışırken

⁴¹⁰ Gottlob Frege, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Volume 57, May, 1948,

⁴¹¹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 91.

⁴¹² Hausman, *Metaphor and Art*, s. 94.

⁴¹³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 229.

referansı ayakta tutan kavram çerçevesini ve anlam dinamiğini de ayakta tutmayı hedeflemelidir.⁴¹⁴

Bu bakımdan şayet mecaz bir fikre imaj / suret giydirmekten öte bir şey ise⁴¹⁵ mecazi kavrayışın dünyayla ilişkisini araştırma süreci birçok açıdan bağımsız olan mecazi ifadenin şeylere nasıl referansta bulunduğunu sormaktır. Referans fikri, gerçekliğin bazı yönlerini, dilbilimsel tatbiklerini ve geleneksel kabullerini bir tür bağımsız gerçeklikler olarak ele almayı gerektirir.⁴¹⁶ Dolayısıyla mecazların gerçeklikle nasıl bir ilişki içinde oldukları sorunu mecazi ifadenin anlamı veya yan anlamı yerine doğrudan referansı esas alarak tartışmayı gerektirdiği için araştırmanın bu bölümü zorunlu olarak ontolojiye kaymaktadır.⁴¹⁷

Dil sisteminde mesela bir sözlükte referans problemiyle karşılaşılmaz; manalar veya kelimeler yalnızca sistem dahilindeki diğer manalara atıfta bulunur. Ancak dil cümle / söylem vasıtasıyla kendi dışına yani sözlük harici bir manaya yönelir. Bu, dilin kendisini aşma hareketini ve dili dünyaya bağlamayı ifade eder.⁴¹⁸ Bu sebeple dilin doğal işleyişi içinde mecazın nasıl referansta bulunduğunun belirlenmesi gerekir. Ancak bu bağlamda akılda tutulması gereken en büyük sorun, mecazi ifadede lafız ve referans ilişkisinin doğruluk-yanlışlık problemi açısından dikkate alınması gerekliliğidir. Diğer büyük sorun, bütün mecazi ifadelerin mutlak manada referanslarının kesin biçimde tespit edilme sorunudur. Mecazın bazı muğlak özellikleri sebebiyle bu her zaman mümkün olmayabilir. Ancak bütün dillerin mecazi olduğu iddiası en azından bazı mecazi söylemlerin tespit edilebilir referansta bulunduğunun ve gerçeklik değerine sahip olduğunun varsayılmasını gerekli görür.⁴¹⁹ Çünkü dilsel dünya tasavvuru düşünce, gerçeklik ve dil arasındaki etkileşim neticesinde ortaya çıkan bir bilinçlilik halinin ürünü ve özü itibarıyla mecazi olduğu için⁴²⁰ bütünüyle referanssız bir mecazi dilsel yapı tasavvur edilemez.

⁴¹⁴ Al-Karaki, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, s. 12.

⁴¹⁵ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 67.

⁴¹⁶ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 82.

⁴¹⁷ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 11.

⁴¹⁸ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 27.

⁴¹⁹ Hesse, “The Cognitive Claims of Metaphor”, s. 7.

⁴²⁰ Матвеева, “Using Metaphor For Constructing Social Reality In The Novels “1984” By George Orwell And “Brave New World” By Aldous Huxley”, s. 28.

Mecazla ilgili bir referans teorisinin zorluğu özellikle dini, şiirsel ve ideolojik mecazlarda ortaya çıkmaktadır. Çünkü böyle bir kelamda isnadın sebep olduğu etkileşim, baskı ve uyumsuzluğun meydana getirdiği yenilik her zaman dünyaya uygun değildir. Yine de böyle bir durumda isnadın dayandığı ortak karakterin (vech-i şebih) ve referansın gerçeklik değerinin tespitinde -bilimsel veya pozitivist kesinlikten ziyade- geleneksel modeller tabii olarak daha doğru sonuç verir. Esasen bu süreç, benzerlikleri-farklılıkları vurgulama veya örtme mekanizmasıyla geniş düzeyde doğa, insan, siyaset ve benzeri çatışma alanlarıyla ilgili dolayımlanmış bilgiyi, tecrübeyi, sosyal değerleri ve anlam yargılarını keşfetmeye, yenilerini üretmeye odaklanır.⁴²¹ Diğer deyişle bu süreç önceden aşına olunan dilin sabit anlamlarının değiştirilerek bakış açılarının yönlendirildiği ve dilin lafzi tanımlamalarının ulaşamadığı gerçeklikle ilgili gerçeklik ötesinin araçsallaştırıldığı bir ilişki kurma biçimidir.⁴²²

Arap edebiyatında şiir gerçeklik ve gerçek dışılığın tartışma zemininden birisidir. Hellmut Ritter, Curcânî'nin 'Esraru'l-belağa'sına yazdığı mukaddimede kadim Arap toplumunun kurgusal edebiyattan çok az tattığını belirtir. Arap şiirinin ve nesrinin öznesi gerçek ve faal olanla ilgilidir, hayal mahsulü ürünlerle ilgili değildir. Şiirin veya anlatının konusu her zaman gerçek şeylerden oluşturulmuş değildir, fakat şair veya anlatıcı her zaman gerçek olaylarla ilişki kurma amacını gütmüştür.⁴²³ Buna karşın Ajami, Arap şiirinin tabii olarak hiçbir zaman mutlak gerçekçi veya kurgusal varsayılmadığını ancak ilk dönem Abbasi şairlerinin tesis ettiği yeni sitilin şiirin yeni vizyonunu harekete geçirene kadar kabaca abartılı mecazi ifadelerdeki gerçek dışılığın egemenlik kazandığını ve bir dereceye kadar mutedil figüratif şiiri geçtiğini belirtir. Bunun sonucu olarak çoğu Arap münekkit gerçek dışılığı (ve hatta tahayyülü) ancak şiirin dayanak noktası ve onun makbul değerlerinden görmeye başlamıştır. Şiirde gerçek dışılığı savunanlara göre yaratıcı şair aldatmaya, kuşku üretmeye ve gerçekçi şiiri resmetmek amacıyla mecazi dönüşüme müracaat edebilir. Fakat bunun neticesinde şiir yalanlarla dolu olmamalı veya tamamen gerçeklikten yoksun olmamalıdır. Onların temel iddiası şiirin doğası itibariyle gerçek dışı ve şairin usta bir

⁴²¹ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 8.

⁴²² Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 14.

⁴²³ Abdulkahir el-Curcânî, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa*, Hellmut Ritter (ed.), İstanbul 1954, s. 2.

aldatıcı olduğudur. Bu yüzden şaire gerekli olan gerçekçilik -ki bu peygamberlik vasfıdır- değil, aksine iyi ifade ve abartılı tanımlamadır.

Buna karşın şiirde olgusal gerçekçiliği savunanlara göre gerçek dışılık mantıksızlığa ve imkansızlığa yol açtığı için reddedilmelidir. Onlara göre gerçeklik realitenin ve şairin niyetinin doğru tanımlamasıdır ve en iyi şiir kelimelerin ve anlamların mantıksal sıralamasıyla elde edilendir. Dolayısıyla geleneksel Arap edebiyatında gerçekçilik ve gerçek dışılık sorunu, şiirde harmoniyi benimseyenlerle birlikte üç ekolde temsil edilmiştir: En iyi şiir en doğru, gerçekçi olandır (أَحْسَنُ الشِّعْرِ) (أَصْدَقَهُ), en iyi şiir yalan, gerçekdışı olandır (أَحْسَنُ الشِّعْرِ أَكْذَبُهُ) ve en iyi şiir mutedil (أَحْسَنُ) (الشِّعْرِ أَوْسَطُهُ) olandır.⁴²⁴ Şiire yönelik bu üç yaklaşım, tarihsel olarak şiirin ve mecazın referansının anlaşılması ve tespit edilmesi sorunda belirleyici olmuştur.

Dolayısıyla mecazın gerçeklikle kurduğu ilişki sorunu klasik Arap dili edebiyatı açısından mecazın temelde şiirin küçük birimi olmasından (ve ikame yapısının böyle bir soruna yol açmamasından) ötürü şiir bir gerçeklikte nasıl ilişkilendirilebilir sorusunda düğümlenir.

Bu durumda ‘şairler ancak heva hevesine tabi olur’ ayeti mucibince şiirin yalan olduğunu savunanlar, Arap / Cahiliye realizminin ve hayatının vazgeçilmez ifade aracı olarak şiirin bir gerçekliğe tekabül ettiğini düşünenler ve nötr tavır takınanların inşa ettiği Arap-İslam kültüründe şiir, mecaz ve gerçeklik / referans sorunuyla ilgili en sağlıklı yaklaşım nasıl üretilebilir? Sıfır noktasının imkansızlığını ve her bir bakış açısının meselenin özünü oluşturan yapı taşları olduğunu kabul edersek bu kültür dahilinde mecazın referans sorunuyla ilgili yaratıcı değerlendirmeler yapmak ne kadar mümkündür? Bu bağlamda ikame yapısının mecazın referansı sorununa yönelik dogmatik ön kabullere yol açtığı düşünülebilir mi? Klasik dönemin teolojik ve ideolojik tartışmalarına kıyasla günümüzde şiir hakkında yalan veya gerçek dışı tartışması yapmak ne kadar anlamlıdır? Şiirin zaten manipüle etmek, bir soruna dikkat çekmek ve bir hedefe yönlendirmek için yazılması günümüz Arap edebiyatında klasik dönemde olduğu kadar teolojik, siyasi veya edebi anlamda gerçek bir sorun olarak algılanmakta mıdır? Bunlar modernite sonrası Arap toplumunda entelektüel düşünce

⁴²⁴ Ajami, *The Alchemy of Glory*, s. 92, 97, 98.

için tartışmaya değer sorular mıdır? Bu sorulara keskin gerçekler ışığında kapsayıcı, isabetli cevaplar vermek imkan dahilinde midir?

Sanatta bir tarz olarak ideolojik gerçekçilik, saf kopya ve şeylerin oldukları şekliyle temsili fikrini savunmak oldukça zordur. Çünkü saf ve yorumlayıcı olmayan göz yoktur. Sanat bir şekilde her zaman sınıflandırır, sembolize eder ve dünyayı yeniden kurar. Bu sebeple dünyanın yeniden kurulması veya tanımlanması bilme yetisiyle ilgilidir, fakat bu doğal bilme melekesinden ziyade sosyal bilincin bilme melekesidir.⁴²⁵ Dolayısıyla sanatsal bir ifade olarak mecazın referansı hakkında yürütülecek her araştırmanın bir bakış açısından veya yorumdan öte kesinliğe, kuşatıcılığa sahip olması zor görünmektedir.

Mecazi dil kullanımı kesin biçimde mevcut gerçekliği tanımlayan imkanların sınırsız sayıda olabileceğini ima eder. Mesela el-Kehf süresi'ndeki / 99 “ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ ” وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ / يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ” ve o gün onları bırakıvermişizdir, bir kısmı diğerinin içinde dalgalanıyorlar, sura da üfürülmüştür, artık hepsini toplamış da toplamışızdır”⁴²⁶ ayetinde suların dalgalanması, hareketlenmesi, kabarması anlamındaki ‘يَمُوجُ فِي بَعْضٍ’ mürekkep istiaresi, en yalın tabirle biraraya gelme / getirilme eylemini yansıtmak üzere seçilmiş görünmektedir. Bu eylem, incelenen Türkçe meallerin neredeyse tamamında birbirinden farklı tarzda ve yapıda tercümelere yansıtılmıştır. Ancak ifadenin referansı ile ilgili yapılan mealen aktarmaların hiçbirisi bu istiarenin bizzat kendisi üzerine yapılacak tefekkürün (refleksiyon) meydana getireceği kaotik etkiyi veya sahneyi yansıtmamaktadır. Lafzi ifade olarak mealen aktarma, istiarenin ihtiva ettiği güçlü ilişkileri açığa çıkartmamaktadır. Dolayısıyla bu istiarede gerçekliğin mecazla ilişkilendirilen nitelikleri, mealen aktarma durumunda referansın kendisine göre düşük seviyede kalmaktadır. Çünkü gerçeklikle ilgili muhatabın çağrışımları, lafzi ifadeyle sınırlı kalmak zorundadır. Yani yaratıcı mecaz vasıtasıyla formüle edilen referans üzerine refleksiyon geliştirme imkanı mealen aktarmayla kısıtlanmaktadır.

Yaratıcı mecazlardaki referansın çok katmanlı yapısı, gerçekliğin bazı sınırlar / eşik tecrübesiyle irtibatlıdır. Bu sınır tecrübesinin amacı metnin anlamını tespit etmek

⁴²⁵ Nelson Goodman, *Language of Arts: An Approach to a Theory of Symbols*, The Bobbs-Merrill Company, U.S.A. 1968, s. 34.

⁴²⁶ Elmalılı Meali (orijinal)

diğer bir ifadeyle metnin referansını bulmaktır. Bu sebeple -hukuki / şeri bağlam hariç- kutsal metindeki mecazi ifadenin sadece altında yatan lafzi bir anlamın izini sürmek mealen aktarma sorununa düşmekle yani anlamın mutlak yaratıcılığının göz ardı edilmesiyle eşdeğerdir. Zira kutsal dini metinlerin söylediği şeyin doğru olduğunu söylemek için onun lafzileştirilmesi gerekmemektedir, çünkü onlar zaten doğrudur.⁴²⁷ Ona inananlar için baştan doğrudur, ancak inanmayanlar için anlamın mutlak surette lafzileştirilerek indirgenmesi referansın tespitindeki yolların veya ona inanması muhtemel muhatabın iman etmesine götüren yolların sınırlandırılmasıdır. Bu bakımdan mecazi ifadenin referansı bir anlamda söylenen değil gösterilen bir şeydir.⁴²⁸ Yani mecaz bir şeyi başka bir şey içinde temsil eder, mecazın referansı işaretlerin kendisinden başka bir şeydir.⁴²⁹

Referansın tespit süreciyle ilgili kullanılan tefekkür, çağrışım ve sınır tecrübesi kavramları mecazların kavramsal özelliği olmayan yani duysal tecrübelerin açığa çıkmasına yardımcı salt figüratif unsurlar olduğu imasında bulunmaz. Çünkü bu, dini metinlerdeki mecazların bilgi sunma fonksiyonunu iptal etmek anlamına gelir.⁴³⁰ Sezgi ve çağrışım yoluyla gerçekliğin belirlenebileceğini iddia eden yaratıcı mecazlar, kendisine gerçekçi kavramsal alanlar üretmediği sürece noksan ve güçsüzdür. Diğer deyişle kavramsal zemine sahip olmayan mecaz işlevsizdir.⁴³¹ Bu anlamda tek başına mecazi düşünce bir gerçekliğe erişim imkanı sağlamaz, zayıf kavramlarla oluşturulmuş mecaz da realite hakkında bilgilendirici değildir. Dolayısıyla dünyaya referansı olmayan kavramların doğruluğunu-yanlışlığını test edemeyeceğimiz için sırf metafiziktir.⁴³²

Başka bir açıdan bu sorun, lafzi-mecazi anlam ayrımındaki lafzi anlamın bilgiye (episteme) dair, mecazi / figüratif anlamın duyulara / hislere dair olduğu telakkisiyle yani idrak statüsüyle ilgilidir. Sadece lafzi ifadenin anlamı idrakle ilgili olduğu için semantik sisteme aittir. Diğeri idrak değerinden yoksun hissi çağrışımlardan ibarettir. Bu sebeple figüratif bir metin, kavramsal değeri noksan bir

⁴²⁷ Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 70-71.

⁴²⁸ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 7.

⁴²⁹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 220.

⁴³⁰ Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kalam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", s. 110.

⁴³¹ Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, ss. 144-146.

⁴³² Jill Vance Buroker, *Kant's Critique of Pure Reason An Introduction*, Cambridge University Press, U.K. 2006, s. 78.

metindir. Ancak bu durumda daha büyük bir sorun ortaya çıkmaktadır: Figüratif değerden yoksun lafzi ifadelerden üretilmiş bir kelam, gerçekliğin bütün yönlerini eksiksiz ve kapsayıcı biçimde ifade etmeye muktedir midir? Bu nokta, mecazdaki figüratif kullanımın ve figüratif kullanımdaki kapalılığın meydana getirdiği müspet etkinin görülebileceği ve yaratıcı mecazlardaki tesirin test edilebileceği yegane konumdur.⁴³³

Aslında mecaz benzeri edebi modellerin fonksiyonu, yapısı ve referans tespiti karmaşık bir süreci barındırır da bir şeyin nasıl ifade edileceği veya nasıl düşünüleceği bilinmediği, zorlanıldığı zamanlarda bu modeller alan açarlar. Özellikle dini ifadelerdeki mecazlar aşkın durumları ve ilişkileri ifade edebilmenin önemli belki de tek yoludur. Bu nedenle mecazlar varlık ve aşkın hakikat arasındaki bağlantının kavranmasında ve aşkın olanın kavramsal düzeyde ontolojik tecrübesine ilişkin eşik görevi icra eder. Diğer deyişle mecazlar sadece belirli mecazlar yoluyla ulaşılabilen aşkın gerçeklerle bağ kurmak için zorunlu varsayılr. Bu haliyle mecazlar başka hiçbir biçimde söylenemeyecek şeyleri söyleme fonksiyonunu icra eden yegane epistemik modellerdir. Dolayısıyla mecaz ihtiva eden kutsal metni tefsir etme veya anlama süreci referansı tespit süreci olmakla birlikte aynı zamanda bu dini / ilahi mecazlar yoluyla ulaşılabilen eşsiz bilginin tatbik ve inşa edilmiş evrelerini de kavrama sürecidir.⁴³⁴

Ayrıca bu süreç, edebi modellerin / mecazların muhtemel referanslarının tespitiyle birlikte mecazi modelin sağladığı epistemik erişimin diğer muhtemel referanslar için hareket noktası olduğu fonksiyonunu da kapsar. Bu fonksiyon, mecazın altında yatan modellerin sağladığı çıkarımların ve karakteristik özelliklerin yorumcu tarafından izinin sürülmesiyle gerçekleştirilir.⁴³⁵

Dini ve yaratıcı mecazlar eylem odaklı olduğu için saf referans belirlemek güçtür. Ayrıca metafiziksel karakterinden dolayı, bulunan referans test edildiği takdirde boşlukların olması muhtemeldir.⁴³⁶ Bu sebeple referans tespitinde mecazların duyum ile düşünce arasındaki metafizik kurgu içinde var olduğu⁴³⁷ göz önüne

⁴³³ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 61-62.

⁴³⁴ Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, s. 72-73.

⁴³⁵ Erin M. Heim, *Paths Beyond Tracing Out*, Dolf te Velde, CW Delft 2010, s. 115.

⁴³⁶ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 102.

⁴³⁷ Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1991, s. 48.

alınmalıdır. Dolayısıyla mecaza bir değer atfedeceksek bunun metafiziksel kurgudan bağımsız olarak gerçekleşmesi zor görünmektedir. Ancak bu kurgu belirli bir seviye kadar en azından yapısal ve psikolojik analizlerle temellendirilebilmektedir.⁴³⁸ Bu yüzden böyle bir etkiye sahip mecazın zorunlu olarak her zaman elde edilebilecek ideal bir lafzi anlamı veya referansı -ikame teorisi haricinde- yoktur. Kaba tabirle mecazı her zaman açık bir şekilde izah edebilecek bilimsel / mantıki verilere sahip değiliz. Haliyle kimi mecazlar zorunlu söz sanatı formu olarak kalacağı için⁴³⁹ onlarla ilgili yapılacak semantik ve ontolojik izahların kavramsal, metafiziksel ve duyuşal tarafları naif olacaktır. Genel kanı olarak mecazın romantisizmle ilişkilendirilmesi bundan dolayıdır.⁴⁴⁰

Mecazın referansının test edilme sorunuyla ilgili olarak dünyadaki şeyler arasında elbette nesnel benzerlikler vardır fakat genel olarak benzerlik algısı, benzerliğin özellikleri ve anlamı kültürden bağımsız değildir. Bir resim için soğuk, üzücü, gri denebilir. Burada aynı zamanda hem lafzi hem de mecazi yargı vardır. Dolayısıyla mecazi ve lafzi yargı arasındaki farklılık gerçeklik / doğruluk değerine sahip olması veya olmaması değil, yenilik ve semantik gerilim arasındaki farklılıktır. Şu halde mecazi referansın nesnellığı konusunun iki temel argümanı vardır: 1- Mecazi yüklem bir gerçeklik değerine sahiptir. 2- Mecaz dünyayı kurar sonra yeniden kurar. Böyle bir fonksiyon içinde mecaz gücünü kültür içindeki mutabakatın kısmen akamete uğramasından yani gerilimden alır. Şu halde mecazın referansının işlevine yönelik uygun değerlendirme doğrulama veya yanlışlama değil fakat aracılık etme işlevidir.⁴⁴¹ Aksi durumda yani mecazi kelamın referansı ile ilgili vurgu bilginin temeli olarak gözlem ve duyu üzerine yerleştirildiği takdirde bu kelamın şeyleri aynada birebir yansıtan mükemmel ifadelerle donatılması gerektiği için mecazlar, gerçeklik hakkındaki bilgiyi dumura uğratan araçlara dönüşecektir.⁴⁴² Diğer ifadeyle mantıki nesnellik fikrinde bütün anlamlar lafzi kabul edildiği için mecazlar gerçekliği ifade kapasitesine sahip kabul edilmeyecektir.

⁴³⁸ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 7.

⁴³⁹ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 13.

⁴⁴⁰ Morris Halle Roman Jakobson, *Fundamentals of Language*, Mouton & Co., Printers, The Hague, Netherlands 1956, s. 81.

⁴⁴¹ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 9.

⁴⁴² Jernej Pikalo, "Mechanical metaphors in politics", *Political Language and Metaphor: Interpreting and changing the world*, Terrell Carver and Jernej Pikalo (ed.), Routledge, Simultaneously published in the USA and Canada 2008, s. 43.

Aslında Kur'an'daki sanatsal ifadeler ve yaratıcı mecazlar, -hukuki bağlam hariç- bu tarz dil kullanımıyla insanları harekete geçiren dilin, dil kültürünün edilgen bir alana sıkışması sorununu aşmaya çabalayan eylem durumlarıdır. Bu eylem durumu, bir gerçeklikle ilgili sorunu ilişkilendirir, görünür kılar ve yansıtır.⁴⁴³ Bu bakımdan insanı eylem halinde tutması ve bir şeyi eylem içinde sunması Kur'an dilinin / mecazlarının varlığın keşfedilmemiş potansiyelinin ve bu eylemin dönüştürücü gücünün ontolojik fonksiyonu olarak görülebilir. Bu fonksiyon kuvve halindeki gerçekliğin canlı biçimde ifade edilmesidir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla insanın potansiyel dil kabiliyetinin doğal tezahürü olarak bu dil olayı, dil oyunu içindeki mahza sanatsal ifade olmaktan ziyade bir kavram alanıdır.⁴⁴⁵

Curcânî'nin teolojik gerekçeler sebebiyle imkansız yahut var olmayan fikirlere neden olacağı ve gerçekliği ontolojik zemininden saptıracağı gerekçesiyle hayali (تَخْيِيلِي) olanı istiarenden dışlayarak anlamın gerçeklikle ilişkisini ve Allah'ın sözü olarak Kur'an'ın objektifliğini koruma çabası, bu kavram alanının daraltılmasına yönelik bir girişimdir. Böylece mecazi ifadelerin bilgi ve gerçeklik değeri sorunsal olmaktan çıkartılarak insan idraki çerçevesinde kavranabilir ve kanıtlanabilir bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Ancak tahyil ve istiare arasındaki ayrımın teolojik motivasyonu ne olursa olsun mecazın referansı gerçekliğin ifadesi için aracılık vazifesi icra ettikçe tahyilin gerçekliği karmaşaya sokması şöyle dursun bilakis o dilsel eylemin dönüştürücü gücünü ve gerçekliğin yaratıcı biçimde ifade edildiği ontolojik fonksiyonu bizzat yerine getirmektedir.⁴⁴⁶

Diğer taraftan Curcânî, dini metinlere uyguladığı bütün kısıtlamaları şiirden kaldırır. Şairin ürettiği kelama daha esnek, imtiyazlı bir statü biçer. Ona göre şairin kendi kişisel bakış açısını baz alarak ortaya koyduğu gerçeklikle ilgili bir ifadenin

⁴⁴³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 48. Bu bağlamda Aristoteles'in 'energeia' kavramına bakılabilir. Energeia, kabaca bilfiil gerçeklikle bir eylemi yapıyor olma durumunu ifade eder. Aristoteles'te 'şeyleri gözler önüne serme' fiili olarak metafor / istiare, energeia kavramıyla ilişkili olarak sürmekte etmekte olan bilfiil eylem durumunu yansıtır. Bkz. Richard Moran, "Artifice and persuasion: The work of metaphor in the rhetoric", *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Amélie Oksenberg Rorty (Editor) (ed.), University of California Press, Berkeley 1996,

⁴⁴⁴ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 48.

⁴⁴⁵ Musa Demir, "Batı 'Metafor'u ve Doğu 'İstiare'sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi", *Türkbilig*, 2009, s. 88.

⁴⁴⁶ Margaret Larkin, *Al-Mutanabbi Voice of the 'Abbasid Poetic Ideal*, Oneworld Publications, England 2008, ss. 105-107.

doğru olması şart değildir. Şairden iddiasının geçerli olduğunu gösteren akli kanıt getirmesi de istenmez. Çünkü şairin dayandığı öncüller imtiyazlı olmalı ve kanıtsız kabul edilmelidir.⁴⁴⁷

Özetle mecazlardaki yaratıcılığı ve sanatsal tahriki öne çıkartan hayali (تَخْيِيلِي) unsurun dışlanması, Kur'an'ın haiz olduğu epistemolojik, estetik ve yenilikçi karakterin zamansal geçerliliğini sınırlayacaktır. Zira önemli bir dilsel eylem, eylemin ilk meydana geldiği bağlamdan farklı bağlamlarda gerçekleşebilecek ya da başka bağlamlarda geçerli olabilecek anlamlar geliştiren eylemdir. Başka türlü söylersek önemli bir olayın anlamı, onu üreten toplumsal koşulları aşan ve yeni toplumsal bağlamlarda da yinelenen bir anlamdır. Önemi, kalıcı ilgisi, bazen de zaman ötesi geçerliliğidir.⁴⁴⁸

Bir metni kavramak öncelikle onun göndergesel (atıf içeren, ima yollu) yapısının tespit edilmesini şart koşar, ki okurun bunu yapabileceği baştan varsayılır. Yani dilin kaide ve kelime hazinesiyle birlikte kültürel birikimden az çok haberdar olan herkesin metnin referansını idrak edebileceği farz edilir. Dolayısıyla okur metindeki lafzi ve figüratif dilin ayırdına varılabiliyorsa referansı (matufu) bulmak sorun teşkil etmeyecektir.⁴⁴⁹ Zira mecazdaki figüratif ve lafzi anlam arasındaki ilişki - bu ilişkinin çevresi bütünüyle metafizik kurgu tarafından sarılmadığı takdirde- dil yapısı içinde anlaşılabilir bir husustur. Figüratif dil formunda atıfta bulunulan anlam, varlıkla örtüşen bir şeydir. Her ne kadar görünüşte söylediği şeyi kast etmese de son tahlilde söylediğiyle kastettiği şeyi söyler. Böyle bir mecazi referans tasarımı sembolik anlamlar sistemi olarak dil olgusuyla da örtüşür.⁴⁵⁰

Bu dil yapısında tecrübenin dile aktarıldığında öznelliğini büyük oranda korunduğu varsayılır.⁴⁵¹ Çünkü bir şeyler söylemek (kasıt) konuşanla ilgilidir yani kelamın öznel tarafıdır. Söylenen şeyin (kelamın) anlamı ise ifadenin nesnel tarafıdır. Dolayısıyla söylemin ne olduğu veya ne hakkında olduğunun tespit edilebilir olması

⁴⁴⁷ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fi 'ilmi'l-beyân*, s. 195.

⁴⁴⁸ Ricoeur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", s. 34.

⁴⁴⁹ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 230.

⁴⁵⁰ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 103.

⁴⁵¹ Kao, "Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West", s. 4.

beklenir. Bu sebeple kelamın manası söylem nedir sorusunun; referans (matuf) ise söylem ne hakkındadır sorusunun cevabıyla ilişkilidir.⁴⁵²

Sonuç olarak mecaz ihtiva eden bir metnin açık olmayan referansı sayesinde dünyaya yönelik vurguladığı şeyin anlaşılması ve bu şeyin dünyayla muhtemel bağlarının kurulması mecazın referansı ile ilgili en önemli çıkarımdır. Bu bağlar referansın kavranmasına yönelik oluşturulan önermelerin ufkuyla kurulur.⁴⁵³ Ancak bu önermeler bir görecelik içindeki alternatif gerçeklikler değildir, daha çok karmaşayı azaltmak için tasarlanan anlamlı ilişki ağlarıdır. Bu sebeple nesnel ve güçlü kavramaya sahip değerlendirmeler yaratabilir ve kendilerini olduklarından farklı biçimde dışa vurabilirler.⁴⁵⁴ Edebi açıdan bakıldığında kesin bir referansiyel anlamdan söz etmek çoğunlukla güçtür. Çünkü edebi bir üründe atıfta bulunulan şey aynı zamanda hem açık, karmaşık hem de şifreli olabilir.⁴⁵⁵

Mecazların ihtiva ettiği bütün özellikleri yansıtan kusursuz tercüme ve mealen aktarmanın mümkün olmaması fikri gibi -ki ayrıca bu fikir onların yeni bilgi taşıdığı, söyleyecek yeni şeyleri olduğunu ima eder-⁴⁵⁶ onların doğasının belirli bir dereceye kadar kendilerine belirsizlik kattığı için yaratıcı anlamlarına yönelik tek doğru yorum veya mutlak referans fikri de sorunlu görünmektedir.⁴⁵⁷ Ancak bu belirsizlik bir kusur olmadığı gibi tam aksine onun çekici taraflarından birisidir; muhatap şeyler arasındaki yeni ilişkileri fark etmesi ve tabir doğruysa onu bir oyunun içine çekerek kavramları keşfetmesi için teşvik edilir. Öyleyse dini metin tefsirinde karşılaşılan mecazın referansının ilk andaki belirsizliği, daha önce göz önüne alınmayan yeni anlam imkanlarına kapı aralayan metnin heyecan verici potansiyeliyle ilişkilidir.⁴⁵⁸ Esasen mecazi ifadenin anlamı belirsizlikten ziyade çok anlamlılığın üretilmesine dayanır. Zira belirsizlik ortaya çıkan muhtemel anlamlardan hangisinin uygun olduğuna karar verilememesi durumudur. Oysa açık uçluluk ortaya çıkan ilave anlamın imkanı ve yorum çeşitliliğiyle alakalıdır.⁴⁵⁹ Diğer bir ifadeyle bu, dilin işleyiş mekanizmasının

⁴⁵² Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 26.

⁴⁵³ Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", s. 106.

⁴⁵⁴ Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, s. 31.

⁴⁵⁵ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 4.

⁴⁵⁶ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 100.

⁴⁵⁷ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth 1976, s. 52.

⁴⁵⁸ A. P. Matinich, "A Theory for Metaphor", *In The Philosophy of Language*, 2008, s. 490.

⁴⁵⁹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 14.

ve metnin zenginliğinin fark edilmesi ya da metni yorumlayanın (perspektifinin, ideolojisinin) değil de bizzat metnin kendisinin hakimiyetinin kabul edilmesidir.⁴⁶⁰

3.2. Sosyo-Politik Hitabın (Retoriğin) Merkezi Olarak Mecaz

Antik Grek geleneğinin önemli kavramlarından olan retorik, Arap dili edebiyatı ve İslami ilimler bağlamında ikna etme sanatı ve fesahatin tespit edilmesiyle ilgili belirli noktalarda kesişmeleri sebebiyle belagat ilmine (عِلْمُ الْبَلَاغَةِ) atıfla anlaşılabilmiştir. İki kavram da kendi gelenekleri içinde dini yapıların, gramer araştırmalarının, söz sanatlarının ve şiir üslubunun ayrılmaz parçasıdır. Fakat her iki ilmin konusu ve amacı arasında temel bağlamsal farklılıklar vardır: Batı retorisi Grek kültürünün devamı niteliğinde forum veya mahkeme salonlarında politik fikirlerin tartışılması ve diyalog kurmakla ilişkilendirilirken belagat ilmi Arap-İslam bilimleri bünyesinde özelde Kur'an tefsiri ve metin estetiği; genelde ise dil ve edebiyatla ilgilidir. Bu bakımdan iki disiplin de kendi geleneksel yapısı içinde farklı merkezi rollere sahiptir.⁴⁶¹

Kabilenin sözcüsü olarak Cahiliye Arap şairleri toplantılarda yüksek sesle okudukları medih ve hiciv şiirleriyle Batı retorisine benzer sosyal pratikler icra etmişlerdir. Araplar fasih ve beliğ bir sözü fark edebildikleri gibi onun nasıl inşa edileceğini de biliyorlardı. Ancak bu, tecrübi bilgiydi. Etki ve güzel söz söyleme sanatına tekabül edecek şekilde semantik bir sistem içinde tasarlanmış belagat veya retorik bilimine sahip değillerdi. Yani belagatin ve retorinin fiili tatbiki vardı, nazari bilgisi yoktu. Belagatin kuramsal yapısı Kur'an'ın ortaya çıkışından sonra dini ilimler çerçevesinde (عُلُومُ الدِّينِ) tamamlanmıştır.⁴⁶²

Cahiliye Arapları bakış açısından şiirin doğrudan hitabetin konusu olduğunu söylemek güçtür. Burada şiir ikna etme ve yönlendirme işlevine ve amacına sahip olmakla birlikte düşünce ve duygu şiirde daha ön plandadır. Bu yüzden şiir ve hitabet, söylemin iki farklı kutbudur. Fakat mecazın her iki kutupta da ayağı vardır. Yapısal olarak mecazın kendine has kuralları olmakla birlikte amel etme bakımından hitabetin

⁴⁶⁰ Man, *Okuma Alegorileri*, s. XV.

⁴⁶¹ William Smyth, "Rhetoric and 'Ilm Al-Bal'agha: Christianity and Islam", *The Muslim World*, LXXXII, No: 3-4, , 1992, ss. 242-243.

⁴⁶² Smyth, "Rhetoric and 'Ilm Al-Bal'agha: Christianity and Islam", ss. 247-248.

yolunu takip eder. Bu sebeple iki fonksiyona sahip bir yapıdır: Retorik ve şiirsel fonksiyon.⁴⁶³

Kadim Arap edebi sanatının en eski ve mükemmel örneği olarak şiir, kullandığı figüratif dilin mecazi ve mistik sembolleriyle muhatabı hayatta karşılaşılabileceği durumların iç yüzünü keşfetmeye ve yorum üretmeye hazırlar. Bu şiirde kullanılan mecazlar, şiirin entelektüel ve retorik etkisini arttıran kültürel araçlardır.⁴⁶⁴

Belagat ve retorik arasındaki farklı bağlamsal kullanımın bir neticesi olarak retorik aktif diyaloga dayanırken İslami bilimlerdeki belagatin daha ziyade reaktif karakterli olduğu söylenebilir. Diğer deyişle aktif bir süreç olarak retorik içinde hakikat, zorlu bir sürecin akabinde bilinçli bir inşa etme süreciyken belagat metni anlama, koyulan kuralları takip etme ve gösterilen estetik değerleri fark etme sürecidir. Bu şu anlama gelmektedir: Belagat çoğunlukla yeni bir metin inşa etmekten çok kadim metinlerin ya da tefsir ve fıkıh ilmi bünyesinde dini metinlerin manasına ulaşmaya yardımcı bilimsel araçtır. Bu bakımdan retorik işlev doğrudan dini metinlerden yani Kur'an ve hadislerden kaynaklandığı için belagat, bu metinlerdeki sanatsal ikna yöntemlerini ve anlamları keşfetmeye odaklanmıştır. Başka bir ifadeyle belagat, retorik işlevini dolaylı şekilde icra etmiştir. Dolayısıyla belagat ilminde bilimsel eğilim, kompozisyondan ziyade analiz yapma yönündedir. Bu sebeple belagat ilmi araştırmaları hem dini hem de edebi dilsel sorunlarla alakalı analitik yanıt bulma amacını gütmüştür.

Curcânî'nin kuramsal edebiyat ve gramer alanındaki teorileri dini metinlerin yorumlanmasında olduğu kadar geleneksel Arap şiir biliminin gelişiminde de katkı sağlamıştır. Ancak Curcânî, yaklaşımını saf semantik çözümlerle sınırlandırdığı için söylemin sosyal fonksiyonu ve güzel konuşma sanatı olarak belagatin toplumsal etkisi üzerine değinmemiştir. Dolayısıyla döneminin yaygın anlayışına uygun olarak mütakellimin ve muhatabın dahil olduğu karşılıklı etkileşime dayalı dilsel bir süreçten

⁴⁶³ Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, s. 12. Ayrıca Nietzsche mecazın gücünü vurgularken mecazi ne sadece retorik başarısını sağlayan süslü bir figür ne şiirsel fonksiyon ne de fazla anlam açısından tanımlar. Nietzsche'nin mecazın gerçeklikle ilişkisindeki stratejinin ne olması gerektiği ve dünyayı yaratmadaki gücünün nasıl olması gerektiği sorunuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Petra Podobnikar, "Introduction to the thematic cluster / Uvodnik v tematski blok On the "Power" of Metaphor", *Druzboslovne Razpave*, 2015, s. 6.

⁴⁶⁴ Shaima Ahammed, "Applying Qur'anic Metaphors in Counseling", *Int J Adv Counselling*, 2010, s. 251.

ziyade sadece metnin kelimelerinin karşılıklı etkileşimine dayanan süreci tahlil eden bilimsel bir bakış açısını takip etmiştir.⁴⁶⁵

Netice itibariyle İslami bilimler içerisinde belagat sanatı kapsamlı bir bağımsız tenkit ve düşünme sitemine bağlı olarak ilerlemiş görünmemektedir. Belagat ilmi retorikten bütünüyle farklı bir bağlamsal kurguya sahip olduğu için kadim Arapların kullandığı şekliyle belagat veya retorik anlayışı, Arap ve dili edebiyatında sadece hitabet (حَطَابَة) sanatı altında tartışılmıştır.⁴⁶⁶ Ancak hitabet belagatin sanatsal tarafını ihmal ettiği gibi çoğunlukla mantıksal argümanlarla donatılmış bir mantık ilmi kavramıdır.⁴⁶⁷

İslami ilimler içinde belagat, düşünceyi etkilemeye yönelik bilim görülmediği için toplumsal anlamda oynadığı role değinilmemiştir. Yahut belagat ilmi düşünceyle ilgili meseleleri değerlendirmeye kabil görülmemiştir. Dolayısıyla bu bölüm, belagat ilminin en çok tartışılan konusu mecaz ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin sosyal gerçekliğin yönlendirilmesindeki rolü üzerine odaklanacaktır. Zira bir sanat olarak mecaz idealist karakteri nedeniyle sıradan olanı aşabilmekte ve muhatabı aşkın bir istikamete yönlendirebilmektedir. İlahi metin açısından bakacak olursak böyle bir okuma ilahi vahyi kavramaya ve entelektüel geleneği yorumlamaya yönelik ideal bir model sağlayabilir. Diğer deyişle böyle bir model belagat ilmine yitirdiği eski niteliklerini geri verebilir.⁴⁶⁸

Dil, kelam veya söylem olgusunun öncelikle amaçsal bir üretim olduğu ya da bütün dillerin mecazi olduğu kabul edildiğinde herhangi bir konuşma sanatından (belagat veya retorik) hali sıfır noktası sayılabilecek bir saf doğal dil olgusundan bahsetmek neredeyse imkansızdır. Çünkü dil, bir hakikatin anlaşılması ve ifade edilmesi için kanaati taşıyan yegane vasıta. Bu bakımdan söz sanatları dilin asli doğasında bulunması nedeniyle sadece belirli durumlarda müracaat edilecek veya istenildiğinde devre dışı bırakılacak bir unsur değildir.⁴⁶⁹

Yahut meseleye lafızların mutlak manada belirlenmiş delaleti (الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ) (الْوَضْعِيَّةُ veya semantik pozitivizm) açısından bakılırsa burada iki ön kabul ortaya

⁴⁶⁵ Smyth, "Rhetoric and 'Ilm Al-Bal' agha: Christianity and Islam", ss. 246- 251.

⁴⁶⁶ Smyth, "Rhetoric and 'Ilm Al-Bal' agha: Christianity and Islam", s. 246.

⁴⁶⁷ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe", *D.İ.A.*, c. 1997, ; Mahmet Kaya, *D.İ.A.*, c. 1998,

⁴⁶⁸ Smyth, "Rhetoric and 'Ilm Al-Bal' agha: Christianity and Islam", ss. 254-255.

⁴⁶⁹ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 120.

çıkacaktır: Gerçekliğin elde edildiği yegane araç olarak mutlak lafzi delalet ve zorunlu olarak kesinlik ifade etmeyen açık ya da esnek delalet. Birinci varsayım, “gerçeklik kesin biçimde ifade edilebilir mi, edilirse nasıl? sorusuna, ikinci varsayım da “açık dil zorunlu olarak isabetsiz midir?” sorusuna yönelik farklı iki perspektiftir. Mecaz sorunu daha çok ikinci varsayımla ilgilidir. Kabul edileceği üzere açık dil kullanımının, şeyler hakkında lafzi dil kullanımının iddia ettiği kesinliği öne sürmesi doğasına aykırıdır. Bununla birlikte bir soruna referansla muğlak tanımlamalar veya dolaylı ifadeler, mantıksal dil kullanımından daha uygun biçimde kesin olarak görülebilir. Bu durum özellikle duyuların tanımlanmasında miktar belirtmedeki zorlukta görülür. Örneğin bir şeyi diğerinden daha fazla sevme durumunda bu sevginin tanımlanmasında mantıksal dil kullanımının kesinliği, açık dil kullanımının ifade gücünün ulaşabileceği kesinlikten daha zayıf olacaktır. Daha açık ifadeyle bir sevincin-trajedinin tanımlanmasında mantıksal dilin rakamsal değerleri, bir mecazın, tiyatronun veya şiirin etkisine oranla oldukça yetersiz kalacaktır. Bu sebeple dünyanın muğlak, farklı, karmaşık, çelişik veya çelişik gibi görünen kaçınılmaz sorunlu tarafları hakkında konuşmak için dil kendisini öyle ya da böyle bir şekilde adapte eder; dilin açıklığı böyle bir uyarlamaya izin verir ama garanti etmez.⁴⁷⁰ Bu uyarlama elde edildiği takdirde açık dil kullanımı, somut lafzi dil kullanımından çok daha güçlü ve dirençli ifade fırsatı sağlayabilir.⁴⁷¹

Kullanılan dilin açık olması elbette yeterli değildir; açık dil esnek, çok anlamlı olduğu kadar etkisiz de olabilir. Dilin bu açıklığı sadece potansiyel olarak yani sadece dile canlı olma imkanı verdiği kadar değerlidir. Açık dil kesin olarak canlı dil değildir fakat belirli bir dereceye kadar ihtiyatlı açıklık dilsel hayatı imkan alanında tutabilir. Peki dilin canlı olmasından kast edilen nedir? Kabaca dili canlı tutan şeyin karşıt güçler arasındaki muhtelif çatışmalar olduğu söylenebilir, tıpkı varlığının karşıt kutuplar arasındaki etkileşime bağlı olması gibi. Dolayısıyla dil dünyadaki zıtlıklara uygun karşılıklar üretirken bu üretim sürecinde kendisini de canlı / aktif tutar.⁴⁷²

Ancak açık dilin veya mecazların dünyaya katkısı basitçe dilin gelişimine yönelik etkisine veya dil içindeki imtiyazlı konumuna yorulamaz. Çünkü her ikisi de

⁴⁷⁰ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, ss. 40-43.

⁴⁷¹ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 6.

⁴⁷² Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 45.

göstergeler ve anlam bileşenleri / stilleri tesis ederler ki böylece üretilen göstergeler yoluyla dünyanın oluşturulmasına katkı sağlarlar. Dolayısıyla bu bölümün bağlamıyla ilgili önemli olan husus mecazın sahip olduğu aktif güçle, sosyal gerçekliği yönlendirme diğer deyişle retorik işlevini yerine getirme sorunudur.⁴⁷³ Kabaca söylemek gerekirse bu aktif güç işlevini bir hadise / olay içindeki nitelendirmeleri (etiketleri) yeniden belirleyerek gerçekleştirir.⁴⁷⁴

Cahiliye döneminde geleneksel olarak şiir, geçmişi temsil eden tek geçerli dilsel araç olarak görüldüğü için ilk vahiyle birlikte dilin otoritesi sorunu gün yüzüne çıkmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber ve Cahiliye şairleri arasındaki çatışmanın nedenlerinden bir tanesi de doğal olarak hangi dilin yani Kur'an'ın mı yoksa Cahiliye şiirinin dilinin mi hakikatin belirlenmesinde otorite kabul edileceğiyle ilgili olmuştur.⁴⁷⁵ Zira otorite konumundaki dil, dili konuşanların fikirlerini, eylemlerini, kültürünü, geçmiş ve şimdi tasarımı yönlendirir ve yansıtır.⁴⁷⁶ Yani insanoğlu sadece dili kullanan bireyler değildir, bununla birlikte varlık durumu dil içinde tanımlanan ve inşa edilen bireylerdir.⁴⁷⁷

Kadim Arap toplumu nazarında çoğunlukla gazellerden (lirik şiir) müteşekkil edebiyatın, tek muteber sanat olduğundan ve bu sanat içinde kurgusal edebiyata sık rastlanılmadığından bahsedilir.⁴⁷⁸ Çünkü esas itibarıyla kadim Arap şiir ve nesir sanatı bizzat yaşanan gerçeklikle ilişkilidir, bu anlamda kurgusal değildir. Şiirin veya anlatının konusu, gerçek olmadığı durumlarda da şair veya ravi onu gerçek olaylarla ilişkilendirme eğilimi gösterir. Ayrıca gerçeklikle ilgili anlatılar olabildiğince kısa, öz ve dinleyiciyi yormayacak biçimde hızlı işlenen temalara dayanır.⁴⁷⁹ Diğer taraftan kurgusal edebiyat gerçeklik dünyasından ayrı tutulmaya çalışılsa da aslında edebi kurgu tecrübenin imkanını figüratif araçlarla görünebilir kılarak alışılmışın dışındaki tecrübenin gerçeklikle ve dille nasıl buluşulabileceği önceden gösterir. Yani ait olunan

⁴⁷³ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 198.

⁴⁷⁴ Goodman, *Language of Arts: An Approach to a Theory of Symbols*, s. 253.

⁴⁷⁵ Drory, "The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making", s. 36.

⁴⁷⁶ Ami Ayalon, *Language and Change in the Arap Middle East*, Oxford University Press, 1987, s. vii.

⁴⁷⁷ Cazeaux, "Living metaphor", s. 17.

⁴⁷⁸ el-Curcânî, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa*, ss. 1-2. (Hellmut Ritter mukaddime bölümü)

⁴⁷⁹ el-Curcânî, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa*, ss. 1-2. (Hellmut Ritter mukaddime bölümü)

dil dünyasından hareketle aynı dünyayı yeniden üretir. Bu bakımdan kurgusal edebiyat boşlukta asılı duran bir şey değildir.⁴⁸⁰

Dolayısıyla Cahiliye Arap edebiyatı anlayışının temelinde dönemin bütün güncel gerçekliğini muhafaza eden hafızanın canlı tutulması amacı güdüldüğü söylenebilir. Burada edebi gerçekliğin bilgilendirmekten ziyade daha sık şekilde yaşanan zamansal, tarihi gerçekliğin toplum fertlerine hatırlatılması ve aktarılması üzerine inşa edildiği düşünülebilir.⁴⁸¹ Şairin söylediği şey kolektif hafızada iz bıraktığı için bu manada şairler gerçekliği inşa eden ve şekil veren amillerdir. Gerçekliğin inşası ve bir bilgi yahut haber olarak aktarılması arasındaki diyalektik ilişki şairinin gücünün kaynağıdır.⁴⁸²

Bu bakımdan edebiyatın gerçeklikle kurduğu bu kadim ilişkinin Arap edebiyatının karakteristik özellikleri arasına yerleştiğini ve özellikle edebiyatın dini ilimlerle kaynaşması neticesinde daha da pekiştiğini söylemek mümkündür. Curcânî'nin şiirsel kompozisyonda mübalağa ve benzeri abartı sanatlarının meşruiyetini kabul etmekle birlikte teolojik gerekçeler sebebiyle var olmayan fikirlere yani fanteziye neden olacağı ve gerçekliği ontolojik zemininden saptıracağını düşündüğü için hayali (تَخْيِيلِي) olanı istiarenden dışladığını belirtmiştik. Bu bakış açısı ayrıca Arap edebiyatının gerçeklikle arasında kurulan derin ilişkiye de dayanır. Çünkü Curcânî mübalağa ve mecazın doğrudan somut bir hakikate isnadı olması gerektiğini düşünür.⁴⁸³ Benzer şekilde Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 981), şairin muhal derecesinde yaptığı mübalağa bir nükte (نَوَادِر) ortaya çıkartabiliyorsa bunun hoş görülebileceğini (مُسْتَحْسَن), buna karşın mübalağa bir gerçeklikten kaynaklanmıyorsa gerçeklik mecazi olamayacağı için mübalağanın kelimadaki genişlik ve mecaz (سَعَةً وَمَجَازاً فِي الْكَلَامِ) olarak yorumlanamayacağını belirtir.⁴⁸⁴

Özellikle tahayyül olgusu dilden, mecazdan dışlandığı takdirde dil kendisini tekrar etmekten kurtulamayacağı için statik bir hale bürünerek canlılığını yitirecektir. Bunun neticesinde kavramsal olarak idrak edilemeyen meseleler, teolojik zorluklar ve paradoksal toplumsal gerçeklik hakkında düşünce üretmek daha güçleşecektir. Bu

⁴⁸⁰ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İSAM yayınları, İstanbul 2014, s. 64.

⁴⁸¹ Richards, *The Philosophy of Rhetoric* s. 27

⁴⁸² Drory, "The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making", s. 37.

⁴⁸³ el-Curcânî, *Esrâru 'l-belâğa fi 'ilmi 'l-beyân*, s. 172.

⁴⁸⁴ Ajami, *The Alchemy of Glory*, s. 32-33; el-Âmidî, *el-Muvâzene*, ss. 196-197.

şekildeki kapalı dil işlevini yerine getiremeyeceği için mantık diline diğer deyişle semantik pozitivizmin katı bilim diline dönüşecektir. Dolayısıyla keşfetmek ve açık dil kaynakları geliştirebilmek muhayyilenin bütün dilsel aktivitelerdeki işlevini yerine getirmesiyle doğru orantılıdır.⁴⁸⁵ Kaldı ki muhayyilenin dili özü itibarıyla mecazi olduğu için şayet mecazi dil gerçekliğin ve insan hayatının derin sorunlarını keşfetmeye ve ifade etmeye elverişli görülecekse muhayyilenin de bu ortak niteliklerden mahrum bırakılmaması gerekir.⁴⁸⁶

Mecaz ve tahayyül ilişkisindeki önemli husus, Curcânî'nin baktığı şekliyle mecazi ifadenin referans değerinden ziyade muhayyilenin konusu olan dünyadaki şeyleri (ister gerçek isterse bütünüyle muhayyel olsun), muhayyilenin dönüştürme gücü ve etkinin zihni derinliğidir.⁴⁸⁷

Gerçekliğin bağlam ve perspektife yaslanan karakteri göz önüne alındığında doğasının mutlak manada her zaman bir kesin keşfe izin vermediği fark edilir. Bu gizemli yapısı yani çoklu boyuta sahip olması nedeniyle onu kavramak ya da formüle etmek için parçalara ayırmak gerekebilir. Şayet bu parçalar hiçbir zaman mutlak manada doğru ve mükemmel biçimde birleştirilemeyecekse belki de arada sırada doğru olan yolun değiştirilmesi mesafe kat etmeye yardımcı olabilir.⁴⁸⁸ Yahut bütünün özüne ulaşabilmek için ilk önce parçalarla ilgili bütün verili bilgileri parantez içine alıp yok saymak ve yeni bir kurgu inşa etmeyi denemek gerekebilir.⁴⁸⁹

Mecaz ve muhayyilenin devreye girdiği son noktanın burası olduğu varsayılabilir. Çünkü olağandışı ve irrasyonel figürler kullanan ve tecrübenin, gerçekliğin paradoksal, bağlamsal ve bireysel doğasını göz ardı etmeyen mecaz fenomeni, küçük parçalara ayrılan gerçeklikle ilgili kişisel tecrübeyi rasyonel biçimlerle dünyaya uydurmaya çalışmaktan daha etkili bir çözüm sunabilir.⁴⁹⁰ Dolayısıyla toplumun ve toplumsal yapıların gerçekliği, mecazi açıklamayı / metni mümkün kılan gerçeklikle aynı noktada buluşabilir.⁴⁹¹ Bu buluşmanın gerçekleşmesi

⁴⁸⁵ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, ss. 37-40.

⁴⁸⁶ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 131.

⁴⁸⁷ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 72.

⁴⁸⁸ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, ss. 172-173.

⁴⁸⁹ Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", s. 13.

⁴⁹⁰ Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 64.

⁴⁹¹ Edward W. Said, *The Text, The World, The Critic*, Harvard University Press, 1983, s.5.

tecrübenin teorikleştirilmesi yerine tecrübenin yaratıcı ve dönüştürücü gücünün öne çıkartılmasıyla mümkündür.⁴⁹²

Bir mecaz teorisinin veya bir mecazi ifadenin etkisi, söylem içinde dil eylemine dönüşüncüye kadar tam olarak kestirilemez. Bununla birlikte bazı mecazlar söylem anında izah edilemeyecek boyuta sahip olabilir. Bu mecazın izahı, bağlam tarafından belirlenen anlamın sonraki araştırmalarına yaslanabilir. Aynı süreç mecazi anlamın referansta bulunduğu tecrübe ve dünya için de geçerlidir.⁴⁹³ Çünkü mecaz, perspektiften bağımsız değildir ve bu yüzden bazı mecazlar örtük karakterlidir.⁴⁹⁴ Bu karakter, manipülasyonu çağrıştıran retorik işine yarar. Bu sayede retorik mütakellimin manipülasyon yapmasına izin verir. Aslında bu, sadece retorikçe özgü bir durum değildir. Bütün dolaylı ifadelerle doğru genişletilebilir bir kanaattir.⁴⁹⁵ Çünkü retorik olmayanı varmış gibi göstererek dinleyicilerini vakıadan farklı bir durumu kabul etmesi için yanıltır.

Buna karşın şiir, vakıada olana benzer bir şeyin tahayyül edilmesine imkan tanır. Ayrımı daha da netleştirmek adına bir hatip kıyası kullanarak amaçsal görsel illüzyon yaratmaya çabalayan kimseye benzerken şair vakıaya ayna tutan ve yansıtıcı bir taklit (mimesis) göstermeye çabalayan kimse konumundadır. Bu ayrımındaki yanlışlık derecesi hakkında konuşmak gerekirse retorik hitap büyük oranda illüzyonken şiirsel olan ondan daha az yanıltır.⁴⁹⁶

Bu manipülasyonun fark edilmesi ancak kullanılan figüratif unsurların izi sürülerek ayırt edici özelliklerinin tespit edilmesiyle mümkündür. Başka bir açıdan dini, edebi veya tarihi gibi çeşitli sınıflara ayrılmış metinlerin retorikle kurduğu ilişkinin açığa çıkartılmasıyla mümkündür. Bu bakımdan bir metin ve söylem değerlendirilirken muhatabın retorik bilince sahip olması, bu bağları veya çelişkileri görebilmesi için gereklidir. Bu bağlar görülmediği ve retorik figürler dikkate alınmaksızın metin gramatik veya semantik yapılara indirildiği takdirde metin

⁴⁹² Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, ss. 56-57.

⁴⁹³ Israel Scheffler, *Beyond the Letter*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley 1979, ss. 129-130.

⁴⁹⁴ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 154.

⁴⁹⁵ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 196.

⁴⁹⁶ Black, "The 'Imaginative Syllogism' In Arabic Philosophy: A Medieval Contribution To The Philosophical Study Of Metaphor", s. 249.

yarattığı illüzyonla manipülasyona açık olacak ve bu, bir bilgi sorununa yol açacaktır.⁴⁹⁷

Diğer bir ifadeyle burada unutulmuş şey dilin veya herhangi bir metnin retorik ve sembolik özelliğini göz önüne almadan (mesela bir mecazi ifadedeki referansın sorunlu doğasına dikkat etmeden) ortaya çıkan anlama naifçe inanmaktır. Örneğin Avrupa'nın hasta adamı mecazını ele alırsak bu mecaz, Avrupa'nın bakış açısıyla ilgili bir retorikten ve mecazdan ibarettir. Mükellim bu mecaz yoluyla bireysel dünya görüşünü nesnel yorum olarak muhataplarına dayatır. Böylelikle ikame ettiği bir dizi anlam yardımıyla manipülasyona yol açar.⁴⁹⁸ Bu örnekteki mecaz manipüle edici olabilir ama bir söz sanatı olarak politik konularda ve tartışmalarda daha çok ikna edicidir; çünkü belirli bir dünya görüşünün ve kültürünün paylaşıldığı ortak inanç sistemini yansıtan zihni bir sureti temsil eder.⁴⁹⁹

İkna neticesinde mecaz yardımıyla ortaya çıkan eylem ortak kültürden beslenen algının / yorumun kapasitesinden çoğunlukla fazla olmayacaktır. Her yorum, metnin bazı unsurlarını ıskalamaktan kaçınmayacağı için bir anlamda indirgemeci olsa da bu, yapılan çözümlemenin zengin içerikten yoksun olduğu anlamına gelmez.⁵⁰⁰ Dolayısıyla aynı kültürden beslenen modern bir mecazın kelime hazinesi kanalıyla kadim zenginlikleri veya kalıntıları yaşatmaya devam ettiği düşünülebilir. Bu da yaşamakta olan gerçekliğin bağımsız gibi görünen bir boyutunu fark etmeye imkan tanıyabilir.⁵⁰¹

Burada dilsel ve dilsel olmayan bütün ilişkiler üstü örtülü bilgiyi açığa çıkartan olgulardır. Bu bakımdan istiare, teşbih, temsil ve kinaye gibi edebi sanatların ürettiği suretin açığa çıkartılma sürecinde pratik dil becerisiyle birlikte dilsel olmayan kültürel ilişkiler de aktiftir. Mesela 'külü çok / كَثِيرُ الرَّمَادِ ' kinayesinde yerleşik örf bilinmeden cömertliğin kast edildiği bilgisinin lafzın delaleti veya lafzın delaletiyle ulaşılan akli çıkarımlarla elde edilmesi mümkün değildir.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Man, *Okuma Alegorileri*, s. XIX.

⁴⁹⁸ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 126.

⁴⁹⁹ Jonathan Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, Palgrave Macmillan, U.K. 2011, s. 44.

⁵⁰⁰ Man, *Okuma Alegorileri*, s. 4.

⁵⁰¹ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 155.

⁵⁰² Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, s. 76.

Dolayısıyla hakikat hakkında düşünmek ya da konuşmak her zaman bir tek perspektif yoluyla gerçekleşir, bir perspektifi diğeriyle kıyaslamak, sadece bu ikisine kısmen nüfuz edebilen üçüncü bir perspektifi benimsemeyi gerektirir. Bu bakımdan hiçbir perspektif diğeriye indirgenemez. Bu yüzden gerçek bütün olarak bir türe indirgenemez, çünkü bu onu gelişi güzel seçilmiş bir perspektifle sınırlamaktır ki bu bakış açısı bazen hatalı olabilir. Bilimsel, dini veya tarihi bütün sınıflandırılabilir mecazlar sadece onların ontolojik sınırlarını gösterir, başka bir sınıfa ait olmak yerine bu sınıfa aidiyeti gösterir. Her mecazi gerçeklik kendi özgünlüğü için bir doğruluk perspektifi sunar. Bu bir anlamda her değerlendirmenin öyle ya da böyle diğeriinden daha gerçekçi ve nihai olduğunu varsaymak demektir.⁵⁰³

Bu durum, bir yazı yazmanın başkaları için bir anlamda kendi bireysel penceresinden dünyanın örtüsünü aralama yahut onu bir aynada yansıtma çabasına benzer. Diğer değışle bir bağlam içinde anlamlı olan şeylerin, bir insan ait tikel perspektifin dünyayı farklı biçimde aydınlatmasıdır. Dolayısıyla bir konuda hakkındaki belirli bir yazının -her ne kadar tasarlanan kurgunun hedefi tam olarak kestirilemese de- neredeyse bütünüyle perspektiften ibaret olması gibi⁵⁰⁴ mecaz da tikel insanın yaratıcı bireysel perspektifidir.

Dahası mecazi söylemde gerçeklik farklı bakış açılarının aynı anda vurgulandığı ve muhatabın onlar arasında tercih yapmak zorun olmadığı diğeri deyişle muğlaklığın müspet ve üretken kullanımının öne çıkartıldığı bir süreçtir.⁵⁰⁵ Bu süreçte mecaz hedefin nasıl bulunacağını ve şekillendirileceğini gösterir fakat muhatap mecazi kendi tecrübesi üzerinden parçalara ayırarak eksik anlamın izini sürer. Mecazın bu özelliği teşbihte yoktur. Çünkü teşbihte herhangi bir eksik unsur yoktur. Eksik parçanın bulunduğu mecazda okuyucu kendi kavram veya suret hazinesinden boşluğu tamamlayacak şeyi tedarik etmelidir. Mecaz bu açıdan ortak dil tarafından henüz isimlendirilmeyen fenomen ve tecrübelerin üstesinden gelme noktasında özellikle kullanışlı bir araçtır.⁵⁰⁶

Dolayısıyla kimi mecazlar sözlük boşluğunu doldurmak için tasarlanmıştır. Bu bazen entelektüel düzeyde bazen de basit sözlük düzeyinde meydana gelir. Bu

⁵⁰³ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, ss. 170-171.

⁵⁰⁴ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 15-16.

⁵⁰⁵ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 61-62.

⁵⁰⁶ Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 59.

minvalde mecaz bazı eski kelimeleri ihya ederek farklı delaletlerde kullanılması yani kelime eksikliğini kapatmak için devreye sokulur. Mesela kervan ve sabit olmayan gök cisimleri için kullanılan (السَّيَّارَة) kelimesinin otomobil için kullanılması; konuşan, seslenen anlamındaki (الهَاتِف) kelimesinin telefon; ve şimşek çakması anlamında (الْبَرْق) kelimesinin telgraf için kullanılması, basit düzeyde kelime türetme yoluyla bir gerçekliğin yansıtılmasıdır.⁵⁰⁷

Diğer taraftan öteki söz sanatlarının görevi dildeki entelektüel boşlukları doldurmak olduğu halde mecaz bazen yeni boşluklar yaratabilir:⁵⁰⁸ Öncelikle nesnel gerçeklikle nasıl ilişki kurabiliriz sorununa karşı duruşumuzu sarsarak başlar. Bu anlamda realiteyi ve bu realiteye karşı bilincin pozisyonunu gevşeterek, sabit yönünün bulunmadığını ima ederek devam eder.⁵⁰⁹ Bu açıdan mecaz kesin bir teori içinde dünyayı açıklamaktan ziyade dünyayı hülyalaştırmaya yarayan, farazi doğaya sahip ve muhtemel yeni anlamlar öneren şiirsel bir araçtır.⁵¹⁰

Dolayısıyla mecazın dil içinde merkezi role sahip olma nedenlerinden biri de bütün ifade türlerinin muhtemel doğru veya yanlış yorumla (sui-istimal) malul olmasına rağmen mecazın farklı fenomen ve perspektiflerin sahip olduğu çeşitliliği birini diğerine feda etmeksizin birleştiren gerekli ilkeleri barındırması dolayısıyla. Lafzi ve mantıksal ifadelerin sabit anlamları pratik ve entelektüel açıdan kullanışlı iken şiirsel mecazın çok yönlülüğü veya değişkenliği olmaksızın dünyanın somut-soyut çehresinin tam olarak çizilmesi kolay değildir.⁵¹¹ Bu sui-istimalin en açık müşahede edileceği yer Kur'an'daki tecsimle ilgili ifadelerin anlaşılmasından kaynaklanan ayrışmalar veya belirsizliklerdir. Bu bağlamda ortaya çıkan görüşler muhtelif firkalar arasında benimsenerek ideolojik, mezhepsel veya düşünsel kalıpların, anlama biçimlerinin alegorik temsiline kapı aralamış görünmektedir.

Adonis mecazın herhangi bir potansiyel limiti öteye taşımaya kadir olduğunu belirtir. Bu potansiyel limit zorlamayı gerektirir tıpkı mecazın dilinin, kendi lafzından

⁵⁰⁷ Toşiko Takida, “Cuhûdu ruvvâdi'l-nahda ve'l-mecâmi'l-luğavî fi ihyai'l-luğati'l-arabiyye ve tahdîsihâ fi'l-âlemi'l-arabi'l-hadîs”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, February 2012, s. 36.

⁵⁰⁸ Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından incelenmesi -Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri-”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, s. 128.

⁵⁰⁹ Nowotny, *The Language Poets Use*, s. 86.

⁵¹⁰ Earl R. MacCormac, “Meaning Variance and Metaphor”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, May, 1971, s. 150.

⁵¹¹ Berggren, “The Use and Abuse of Metaphor, I”, s. 237.

ulaşılan şeyin ötesine doğru gitmesi gibi. Mecaz hakkında konuştuğu vakıanın ilerisine doğru gider. Adonis bunun şiirsel perspektiften mecazi bilgi olduğunu söyler. Burada dünya, sabit değildir, devamlı araştırma ve keşfetmeyi gerektiren açık ve sınırsız ihtimal alanıdır.⁵¹² Diğer deyişle doğal realiteyle ilişkili hayali dünyayı kapsayan idealist olasılıklar dünyasıdır.⁵¹³ Bu dünya, muhatapı özne ve yüklem arasında ilişkiler kurabileceği yeni yollar bulması için zorlar.⁵¹⁴

Politik bağlamlarda mecaz çoğunlukla ideolojik amaçlar için kullanılır. Doğruluğu veya yanlışlığı her zaman kestirilemeyen bir hikaye anlatılır. Bu hikaye yoluyla muhatap kitlenin farkında olmadığı duygusal ilişkiler harekete geçirilerek mitik algı yaratımına olanak sağlanır ve bu algıyla tesis edilen ahlaki güvenilirlik imajı ikna işleminde kilit rol alır.⁵¹⁵ Bu işleminde her zaman yaratıcı mecazlar kullanılmaz. Zafer yolu (طَرِيقُ النَّصْرِ) gibi kültürel ahlaki pusulalara dayanan etkisiz mecazlar toplumsal değerler vasıtasıyla olayları görme ve anlama biçimlerini alternatif bakış açılarıyla bertaraf ederek biçimlendirmeye çalışır.⁵¹⁶ Örneğin “Iron Curtain had descended across Europe / Avrupa’nın üzerine inmiş demir perde” mecazı (Arapça ifadeyle demir perde / السِّتَارُ الْحَدِيدِي) soğuk savaş döneminde Sovyet-Batı ilişkileri hakkında konuşma ve düşünme biçimini şekillendiren önemli ifadelerdendir. Bu tarz kabul görmüş köklü ifadeler, konu hakkındaki bütün konuşma biçimlerini şekillendirir. Hatta rakip düşünme tarzları üzerine hegemonya kurma davranışı sergiler.⁵¹⁷

Belirli bir mecaz tasarımı politik söyleme dahil olduğunda onu yerinden etmek ve onun retorik başarısını gerçek manada ispat etmek zordur. Zira bu mecaz toplum nazarında dikkat çekici pozisyon elde ettiğinde politik tartışma içinde birbirinden farklı şekilde kullanılması ve referansta bulunulması kaçınılmazdır. Diğer deyişle artık kontrol edilemediği içinde üretilirken niyetlenen amaçtan farklı neticeler doğurma ihtimali söz konusudur.⁵¹⁸ Bu anlamda mecazın yorumu anlamı tecrübe edenlerinden sayısı kadar farklılık potansiyeli barındırdığı için tek bir doğru hikayeye indirgenemez

⁵¹² Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, s. 72.

⁵¹³ Hesse, “The Cognitive Claims of Metaphor”, s. 12.

⁵¹⁴ Cazeaux, “Metaphor and Heidegger's Kant”, s. 360.

⁵¹⁵ Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, s. 28.

⁵¹⁶ Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, s. 32.

⁵¹⁷ Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, s. 35.

⁵¹⁸ Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, s. 37.

niteliktedir.⁵¹⁹ Bununla birlikte yorumlama eyleminin kendisi de muhayyileye dayanan bir çaba gerektirdiği için mecazı anlamak onu üretmek kadar yaratıcı bir çabayı gerektirir.⁵²⁰

Özetlemek gerekirse mecaz dil için hayattır, çünkü ideolojinin bilinçli, rasyonel temelleri ile ideolojinin bilinçdışı mitik elementleri arasında arabuluculuk etmektedir. Mecazlar bunu, kültürel bilgi hazinesinin köklü değerlerinden ve kelimelerin bilinçdışı duygusal ilişkilerinden yararlanarak yaparlar. Bu sebeple mecazlar ikna edici bir güçtür. Hem bilinçli hem de bilinçdışı kaynakları cevapları etkilemek için aktifleştirirler. Bu anlamda ikna etmek, niyet, dil seçimi ve bağlam arasındaki karmaşık etkileşimin sonucu olan çok katmanlı bir söylemdir.⁵²¹

Bizim dünya hakkındaki düşüncemizi organize etme yolumuz, büyük oranda dünya hakkındaki bilgiyi şekillendirme biçimimize dayanır. Sonuç olarak bu bilgi, kendi üretimini yöneten yapılara yaslanır. Mecazlar da bu yüzden aynı yapılardan destek alır. Mecaz yapısı bu daire içinde bir araya getirilemeyen şeyleri birleştirerek kelimeler ve gerçeklik arasındaki boşluğu doldurur. Bu sayede dünyayı veya aşkın olanı mecazi yolla kavranabilir kılmak için tahayyül sınırını genişletir. Dolayısıyla bu süreç gerçekliklerle ilgili hem epistemolojik hem de ontolojik olarak bilginin yeniden üretilmesine hizmet eder.⁵²²

3.3. Arap Baharı Mecazının Ontolojik Karakteri

Curcânî istiarenin basit lafızlarla çok fazla mana ifade etme kapasitesine sahip olduğunu vurgular. Bu nedenle istiarenin camit şeyleri konuşan canlı varlıklara ve gizli manaları açık manalara dönüştürebileceğini belirtir. Sadece tahayyülün yapabileceği bir özellik olarak zihindeki gizli ince manaları gözle görülebilen şekilde somutlaştırmaya ve maddi nitelikleri manevi forma sokmaya muktedir olduğunu söyler.⁵²³ Az lafızla önemli şeyler sunma kapasitesi istiareyi, minyatür şiir mesabesinde görmeye

⁵¹⁹ Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, ss. 38-39.

⁵²⁰ Davidson, "What Metaphors Mean", s. 31.

⁵²¹ Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, ss. 50-51.

⁵²² Pikalo, "Mechanical metaphors in politics", s. 45.; Bilginin üretilme süreciyle ilgili olarak Kockelmeans, ilk dönemlerde mecazın retorik alanında yoğunlaştığını, daha sonra bu yoğunluğun retorikten semantiğe yöneldiğini, semantikten hermenötiğe ve son olarak hermenötikten de edebi eleştiriye yöneldiğini söyler. Detaylı bilgi için bkz. Joseph J. Kockelmeans, "Heidegger on Metaphor and Metaphysics", *Tijdschrift voor Filosofie*, 1985, s. 415.

⁵²³ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, s. 40.

elverişlidir. Bundan dolayı istiare, bir bütün olarak edebi eseri karakterize eden karmaşık anlam etkileşiminin tek bir cümleye / ifadeye sığdırıldığı bir yapıyı andırır.⁵²⁴ Başka bir açıdan bu minyatür şiirle bir anlatı üretmeye çalışıldığı varsayılırsa ve bütün anlatıların alegorik olmaktan kurtulamayacağı ve alegorilerin de figürlerle oluşturulduğu göz önüne alınırsa aslında alegori bütün hikayenin birkaç cümleye sıkıştırıldığı mecaza benzer.⁵²⁵

Dünya hakkında bize bir şeyler söyleyen mecazlardaki yaratıcılık, mecazlar minyatür şiir veya şiir kırıntıları olarak görüldüğünde daha ilgi çekici bir hal almaktadır. Çünkü mecaz dikkat çekiyormuş gibi görüldüğü realiteyi üretmek yahut tam tersi realite mecazı üretmek belki de kendi kendini tasdik etmektedir.⁵²⁶ Aynı soruna Wittgenstein'da da rastlanır. İlk döneminde Wittgenstein, gerçek dünyanın yapısının dilin yapısını belirlediği görüşünü benimserken ikinci döneminde tam tersini yani dilin yapısının gerçek dünya hakkındaki düşünme tarzını belirlediği fikrini benimser.⁵²⁷

Arap Baharı ne zaman ve nerede bir mecaza dönüştü? Gösterilere katılan insanlar onu bir mecaz olarak mı gördü yoksa daha sonra Arap Baharı olarak mı isimlendirdi? Bu mecazi ifade insanların olaylar esnasında bir şeye karşılık olarak ürettiği bir cevap mıydı? Yahut olayları değerlendirmek için sonradan isnat edilen ya da o esnada insanların zamanın ruhunu romantize etmek için ürettiği bir şey miydi?

Max Black bazı mecazların idrak açısından dünyadaki şeylerin ne olduğunu göstermeye elverişli olduğunu söyler. Bir mecazın nasıl benzerlik yarattığının izahıyla ilgili Black benzerliklerin idrakten bağımsız olmadığını ve onların dünyaya yönelik perspektifler olarak anlaşılması gerektiğini söyler.⁵²⁸ Çünkü yaratıcı mecazlar, ifadenin lafzi anlamı (Arap Baharı) ve ifadenin kastı için referans üretirler. Bu referans hem yeni bir fikir ve değerdir hem de dünyayı / tecrübeyi kavramaya uygun yeni bir perspektiftir.⁵²⁹ Bu yaklaşım şu sonuca götürür: Yaratılan şey fikir veya tecrübedir, fikirlerin yarattığı gerçeklikten kopuk bir şey değildir.⁵³⁰ Dolayısıyla hakiki ve mecazi

⁵²⁴ Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, ss. 61-62.

⁵²⁵ Man, *Okuma Alegorileri*, s. XXII.

⁵²⁶ Black, "More about metaphor", s. 35.

⁵²⁷ Karadayı, "Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı", s. 5.

⁵²⁸ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 209.

⁵²⁹ Hausman, *Metaphor and Art*, s. ix.

⁵³⁰ Hausman, *Metaphor and Art*, s. 209.

kullanım arasındaki gerçek farklılık söylemin arkasında yatan motivasyondur. Bu söylemin amacı belirli bir reaksiyona neden olmak veya yaratmaktır.⁵³¹

Arap baharı sorunu açısından bakıldığında bu görüş isabetli görünmektedir. Çünkü bu istiare bir gerçekliğin tanımlanması için üretilmiştir. Bu mecazdan dolayı insanlar harekete geçmiş değillerdir. Ancak ilerleyen süreçte realiteyle ilgili bütün sorunların bu istiareyle temsil edilmeye başlandığı düşünüldüğünde sadece bir temsilden ibaret kalmadığı da açıktır. Mecazın harekete geçirme potansiyeli tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla mecazın semantik ve ontolojik analizi birbirinden ayrılabilir değildir, mecazla ilgili semantik izah, ontoloji olmaksızın yüzeysel, ontolojik izah da semantik olmaksızın anlaşılabilir değildir.⁵³²

Şayet buradaki temsil, göreceli olarak tecrübenin algısal, sabit ve tekrar edilebilir karakterini yansıtan sembol kavramıyla ilişkili görülürse -ki burada sembol tecrübenin bütünüyle ifade edilemeyen veya kavranamayan anlamının yerine kaim olabilir veya anlamı temsil edebilir- bir suret tek bir kereliğine mecaz olarak kullanıldığında onun sembolik olarak amel ettiği söylenemese de bu süreçte sembolik doğa kazanır. Arap baharı ifadesi bir gerçekliğin suretini tatbik amacıyla mecaz olarak üretildikten sonra sembolik biçimde amel edebilir yani mecazi ifadeyle suretin sembolleştirilmesine imkan tanınmış olur. Bu sayede ifadenin anlamıyla ilgili çağrışımlar ve ifadenin etrafında oluşan gerçeklikle ilgili diğer kavramlar sembol olarak dile dahil olur.⁵³³

Dolayısıyla Arap baharı ifadesinin günümüz insanları için artık muayyen temsili olan bir sembol olarak dil sistemine girdiği söylenebilir. Zira istiarenin retorik kullanımı ve figüratif anlamı, gündelik kullanımın parçası haline gelmiştir. Bu sebeple de artık ilk ortaya çıktığı zamandaki harekete geçiren inovatif karakterinin etkisi azalmıştır. Fakat tarihsel süreç hala devam ettiği için etki, sembolik boyutta varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle Arap baharı istiaresini benzerliğin, gerilimin veya etkileşimin açığa çıkartılması gibi semantik işlevden ziyade sorunun aktif temsili

⁵³¹ Hossein Modarressi, "Some Recent Analyses of the Concept of majāz in Islamic Jurisprudence", *Journal of the American Oriental Society*, 1986, ss. 790-791.

⁵³² Mohammed Abdullah Abdullaem Hizabr, *Arabic And English Modernisms: A Comparative Study Of Al Sayyab, Abd Al-Sabur And T. S. Eliot*, University of Hyderabad Centre for Comparative Literature School of Humanities, 2010, s. 38.; Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, s. 20.

⁵³³ Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, ss. 92-93.

açısından değerlendirmek gerekir.⁵³⁴ Çünkü bu istiare, XX. yüzyılın meşhur “حَرَكََةُ النَّحْصَةِ / Arap diriliş hareketleri” istiaresi gibi tasarımlayıcı bir karaktere sahip olduğu için bir çıkış noktasını temsil eder.

Mecazın sembolik karakteriyle ilgili bu kısa atıftan sonra Arap baharı istiaresinin temsili etrafında ortaya çıkan sosyolengüistik dönüşüme işaret eden bazı misaller vermek istiyoruz.⁵³⁵ Mecazların esas itibariyle eyleme geçirmek amacıyla üretildiği ve onların detaylı semantik izahının sahip oldukları etkiyi tam olarak yansıtamayacağı hatta azaltacağı fikrini hatırd tutarak bu misallerin sadece kullanım alanına işaret etmekle yetineceğiz.

Suriye halkının tecrübe etmeye başladığı önemli değişimle ilgili Mart 2011’de Suriye Demokratik Halk Parti’sinin resmi internet sitesi olan el-Ra’y’de şu slogan yayımlanmıştır: لَقَدْ وَلى زَمَانُ السُّكُوتِ: لَنْ تَبْقَى سُورِيَّةَ مَمْلَكَةَ الصَّمْتِ / Susma zamanı artık bitti: Suriye bundan sonra sessiz bir memleket olarak kalmayacak.⁵³⁶ Bu ifade aslında Suriye halkının politik meseleler konusunda asırlardır devam eden konuşma özgürlüğünün kısıtlanmasının (yani الثَّالُوثُ الْمُحَرَّمُ konuşulması yasak üç konu: Din, politika ve cinsellik) yarattığı kırılmayla ilgili bir sorundur.⁵³⁷ Mesela Suriye rejiminden gizlenen birisi hakkında konuşulurken مَرَضَان / hasta, هُوَ يَدْرَسُ / ders çalışıyor, عِنْدَهُ فُحُوصَاتٍ / sınavları var veya مَشْغُولٌ / meşgul yahut gizli servis (مُخَابِرَاتٍ) tarafından alıkonulduğunu ifade etmek için هُوَ فِي بَيْتِ خَالَتِهِ / teyzesinin yanında ya da gizli servis adına muhbirlik yapanı tanımlamak için حَطَّهُ حُلُوٌ / yazısı çok güzel vb. ifadelere başvurulmuştur.⁵³⁸

⁵³⁴ Peter Zhang, “Corporate Identity Metaphor as Constitutive Discourse in Miniature: The Case of New China Life”, *ETC: A Review of General Semantics*, 68/4, 2011, s. 381.

⁵³⁵ ‘Arap Baharı / الربيع العربي / Arab Spring’ istiaresini ilk kimin kullandığıyla ilgili bilgiler çok net olmamakla birlikte Amerikan Foreign Policy Magazine dergisi ve Charles Krauthammer adı öne çıkmaktadır. Genel kanı Batı kaynaklı olup dünya çapında kabul gören bir istiare olduğu yönündedir. Tez sorunu açısından önemli olan nokta bu istiaresinin tercüme yoluyla Arap dili ve kültürü tarafından benimsenmiş olmasıdır. Benzer şekilde Tunus’ta yönetim aleyhine başlayan ilk protesto eylemlerinde ‘dégage / defol git’ sloganı kullanılmıştır. Bu Fransızca kelime Arapçaya ‘ارْحَلْ’ emir kipiyle tercüme edilerek Arap baharı sürecini yaşayan bütün ülkelerde ortak sloganlardan birisine dönüşmüştür. Bkz. Moises Garduño, “Introduction: The meaning and significance of revolutionary Arabic”, *Umbruch vom 18. 1.* (VISTAS Verlag GmbH), 2013, s. 206.

⁵³⁶ Nassima Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution ”, *Language, Discourse and Society*, vol. 2 no. 2, 2013, s. 12.

⁵³⁷ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution ”, ss. 13-14.

⁵³⁸ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution ”, ss. 15-16.

Bu süreçte mecaz yoluyla yerel lehçede yeni kelimeler de üretilmiştir. Rejim taraftarları için ‘مُنْجِبُكَ / seni seviyoruz’ ifadesinin sonuna yerel lehçede öznel ek ‘جِيَّة’ getirilerek ‘مُنْجِبُجِيَّة’ ve bu ifadenin sonuna eşek anlamındaki ‘جَحْش’ kelimesi eklenerek ‘مُنْجِبُجَحْشِيَّة’ kavramı türetilmiştir.⁵³⁹ Bu tarz yerel ağızla oluşturulan ifadeler fasih Arapçaya veya başka bir dile tercüme edildiği takdirde anlamının çoğunu yitirir. Çünkü yerel formun yaşanmakta olan aktif tecrübeyle kurduğu ilişki, daha derinden sarsıcı etkiye sahiptir. Bu yüzden Arap medyası bu ifadeleri standart Arapçaya çevirmeden onların ağızından birebir aktarmıştır.⁵⁴⁰

Bazı ayetlerden ve eski deyişlerden bu sürece göre uyarlanmış yeni söylemler türetilmiştir. Mesela “وَالْأَزْلامُ رَجِسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” / Fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz” ayetinden “إِنَّ الطَّانِفِيَّةَ رَجِسٌ” / firakacılık düzenin pis işlerinden biridir, ondan kaçın!” söylemi üretilmiştir. Yahut eski bir deyiş olan لا تُأْجِلْ عَمَلِ الْيَوْمِ إِلَى الْغَدِ / bugünün işini yarına bırakma ifadesi إلى الْغَدِ / bugün yapman gereken gösteriyi yarına erteleme şeklinde düzenlenmiştir.⁵⁴¹ مَعَ إِنْذِلَاعِ الرَّبِيعِ الْعَرَبِيِّ الْمُزْهِرِ بِكُلِّ أَلْوَانِ قَوْسِ قُرْحٍ رَغْمٍ / Arap baharı gök kuşağının bütün renkleriyle farklı miktarlarda kırmızı kan rengine boyanmasına rağmen parlak mutluluğa doğru ümmetin yolculuğu başladı,⁵⁴² اِنْتَشَرَتْ رِيَاخُ النَّوْرَةِ / devrim rüzgarları yayıldı,⁵⁴³ الْمَارِدُ الْمِصْرِي الَّذِي خَرَجَ مِنْ قُمْقُمِهِ يَجِبُ أَلَّا يَعُودَ / kafesinden çıkan Mısırlı dev, geri dönemez⁵⁴⁴ بَدَأَ الشُّعُوبُ الْعَرَبِيَّةُ كَسْرَ حَاجِزِ الْخَوْفِ وَاجْتِيَاظَ خُطُوطِ الْحَمْرَاءِ / Arap halkları korku duvarını kırmaya ve kırmızı çizgileri aşmaya başladı,⁵⁴⁵ لَمْ تَنْطَفِ حَتَّى غَادَرَ الرَّئِيسُ السَّابِقَ الْبِلَادَ / eski lider ülkeyi terk edene kadar ateş sönmeyecek⁵⁴⁷ ... أَصَابِعُ تَنْهَمُ، وَدِمَاءُ تَسِيلُ، الشُّعْبُ قَالَ كَلِمَتَهُ... كَتَبَهَا بِجَبْرِ أَحْمَرَ لَا يُمَحَى، التَّارِيخُ تَنَى رُكْبَتَيْهِ إِحْتِرَامًا، شُعُوبُ الْعَالَمِ تَنْظُرُ إِلَيْهِ مِنْ نَقَبِ بَابِهَا الصَّغِيرِ... ثُوْسُ إِثْمَانِ عَدَنٍ / itham eden parmaklar, akan kanlar, halk söyleyeceğini söyledi... asla silinmeyecek kırmızı mürekkeple yazıldılar, tarih saygısından dizleri

⁵³⁹ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution”, s. 18.

⁵⁴⁰ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution”, s. 23.

⁵⁴¹ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution”, s. 24.

⁵⁴² Ludmila Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14 2014, s. 9.

⁵⁴³ Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, s. 7.

⁵⁴⁴ Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, s. 11.

⁵⁴⁵ Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, s. 11.

⁵⁴⁶ Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, s. 16.

⁵⁴⁷ Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, s. 17.

üzerine çöktü, dünya halkları kapılarının küçük deliğinden ona (Tunus halkına) bakıyor... Tunus gerçekleşmekte olan bir rüya, Tunus yeni bir doğumun sancısını çekiyor, gibi ifadeler bu süreçte kullanılan yeni söylemlerdir.⁵⁴⁸

Son bir örnek olarak meydanlardaki insanların hedefini açıkça tanımlayan şu ifade aslında Arap baharı sürecinin en kapsayıcı özetini yansıtır: الشَّعْبُ يُرِيدُ اسْتِقْطَ النَّظَامِ / halk rejimin yıkılmasını istiyor.⁵⁴⁹ Ayrıca Arap dünyasında Arap baharı etiketlemesinin uygunluğuna dair tartışmalar olsa da ifade genel olarak kabul görmüştür. Ancak bu sürecin en büyük öznesi konumundaki meydanlarda Arap baharı terimi yerine الثَّوْرَة / devrim kavramının daha fazla öne çıktığı görülür.⁵⁵⁰ Bu kavramın yöneticilerle iş birliği yaparak Arap toplumunun sosyal ve politik çıkarlarının önüne set koyan bütün (sömürgecilik sonrası / post colonial) güçlere hitaben seslendirildiği belirtilir.⁵⁵¹

İnsanların Arap baharı süreci olaylarını ifade ederken neden mecazlara başvurduğu sorusu, genellikle mecazın yarattığı figürün ya sözcük hazinesindeki semantik bir boşluğa tekabül etmesi ya da ifadenin haiz olduğu edebi tezahürünün üstün etkisi bağlamında izah edilir. Buradaki boşluk, ifade edilecek fikirlerin kelimelerden daha fazla oluşundan ve fikirlerin karmaşık yapısından kaynaklanır. Bu nedenle kelimeler figüratif yollarla sahip olduklarını lügat anlamlarının ötesine doğru genişletilirler. Mevcut kelimelerin yeterli olduğu kimi durumlarda da kaba tabirle baştan çıkarmak için figüratif yapılar kullanılır veya üretilir.⁵⁵²

Ancak Arap baharı süreci açısından bu semantik boşluk, kapalı toplum ve totaliter rejim yapısı nedeniyle tercihten ziyade üstesinden gelinmesi gereken bir sorundur. Dolayısıyla eylemciler ve yönetimi destekleyenler arasında başlayan dil savaşı sebebiyle ve yeni realitenin iki farklı perspektifi arasında belirli bir görüşün öne çıkartılması ya da gizlenmesi çabasıyla bu boşluğun doldurulması amacıyla dilsel yaratıcılık potansiyeli bir anlamda zorunlu olarak harekete geçirilmiştir.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Torlakova, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, s. 21.

⁵⁴⁹ Garduño, “Introduction: The meaning and significance of revolutionary Arabic”, s. 220.

⁵⁵⁰ Garduño, “Introduction: The meaning and significance of revolutionary Arabic”, s. 208.

⁵⁵¹ Garduño, “Introduction: The meaning and significance of revolutionary Arabic”, s. 211.

⁵⁵² Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, s. 63.

⁵⁵³ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution”, s. 13-14.

Yukarıda verilen örneklere yeniden bakıldığında bilinen dilsel araçlar vasıtasıyla bilinmeyen durumlarla ilgili perspektifler yansıtıldığı fark edilir. Farklı olan lafzen ilişkilendirilmeyen aşına kelimelerin birbiri ardına dizilmesidir. Bu yeni dizilim muhayyileyi genişleten bir nazımdır. Mecazın parçaları olan terimlerin lügat anlamları bilindiği için buradaki tahayyül, idrakin ötesinde değildir.⁵⁵⁴

Netice itibariyle Arap ülkelerindeki ilk devrim kıvılcımlarından sonra fasih ve yerel dil formlarında yeni kelimeler, semantik değişimler ve yeni atasözleri üretilmiştir. Hem protestocular hem de yönetim kendi realite görüşünü ifade edecek yeni iletişim stratejileri geliştirmiştir. Dolayısıyla gruplar arasındaki çatışma ve adlandırma ihtiyacı bir çok dilsel inovasyona kapı aralamış⁵⁵⁵ diğer ifadeyle ‘الحاجة أمّ الإختراع / ihtiyaç yaratıcılığın anasıdır’ deyişi tecelli etmiştir.⁵⁵⁶ Bu sebeple Arap baharı sürecinin meydana getirdiği değişikliklerle birlikte kökleşmiş derin sosyal ve siyasi problemlerle ilgili sorunlara temas eden şaşırtıcı yeni dilsel gelişmelerin ve genç nüfusa hitap eden güçlü provokatif biçemlerin, Arap şiirinde devrimsel nitelikte yeniliklerin yükselişine neden olduğu belirtilir.⁵⁵⁷

Esasen bütün bu gelişmeler Arap baharı politik eyleminin araçlarından biri olarak dilin çeşitli meydan okumalarla karşılaşmasının neticesidir. Bu bakımdan değişim taraftarlarının dilin gücünün yanlış bir çerçevede değerlendirildiği takdirde devam eden eylemlerden beklenen neticenin kontrol edilemeyeceğinin ve yanlış sonuçlara yol açabileceğinin farkında olması beklenir. Aksi durumda verilen belirli sosyal, siyasi, kültürel ve tarihi bağlama sahip mesajların anlamı ve referansı, karşıt propaganda tarafından bastırılabilir.⁵⁵⁸

Öte yandan dilin bütünüyle figüratif olduğu varsayımı kabul edilirse bu, dildeki tüm yanlış okumaların sorumlusu sayılabilir. Aslında figüratif yanlış okuma negatif bir olgu değildir. Söylem veya metin özel bir anlamı ifade etmek amacıyla ortaya çıkmış olsa da figüratif nitelik onun tek anlama indirgenmesine karşı koyacağı için figüratif özelliklerden dolayı çoğulcu bir yaklaşımın kaçınılmazlığı hatırlanır.

⁵⁵⁴ MacCormac, “Meaning Variance and Metaphor”, s. 149.

⁵⁵⁵ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution ”, s. 29.

⁵⁵⁶ Neggaz, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution ”, s. 30.

⁵⁵⁷ George A. Simon, *Poetry And The Arab Spring*, The City University New York, Middle Eastern Studies, 2015, s. 54.

⁵⁵⁸ Garduño, “Introduction: The meaning and significance of revolutionary Arabic”, s. 207.

Yani tek bir anlam yerine anlamları, tek bir yorum yerine birçok yorumu dikkate almak gerekir, çünkü bu süreç ne yazarın ne de okurun kontrolünde değildir. Figüratif dil tek bir yorumdan ziyade bir dizi yoruma sürükler ve hiçbir yorumu merkeze almayarak katı bir anlam arayan insan algısını sarsar. Bundan dolayı insan dile sürekli müdahale eder, farklı yorumlar getirir, algısını değiştirir bunun sonunun gelmeyeceğini fark eder ama yine devam eder.⁵⁵⁹

Arap baharı ifadesi durumun gerçekten bir bahar havası içinde olduğu anlamına gelmez. Bu tespit nihai noktada durumun bahar havasına dönmesi için bir argümanı temsil eder. Bu argüman veya mecazi anlam bir soru gibi amel ederek cevabın, referansın koşullarının dönüşümüne bağlı olduğunu ima eder. Diğer taraftan kendisini bir cevap formunda öne çıkartarak çözüm üzerine tasarrufta bulunmaya çalışır. Arap baharı ifadesi bir cevap biçimidir.

Ancak durumun bahar havasında olmaması sebebiyle bu ifadeyle, dile getirilmek istenen sorun açığa çıkar. Böyle bir cevap biçimi soruna ve alternatif duruma gönderme yapar. Retorik mecazı denebilecek bu üslup, bir çözüm içinde herhangi bir kesin çözüm yerine alternatif çözümlere açık kapı bırakır. Böylece mecazi ifade anlaşmazlığın uzlaşya doğru seyrini yönlendirir.

Tartışmaya konu olan sorun her zaman çözülemese de mecaz bir şeyleri tahayyül yoluyla göstererek ikna ettiği için bir dereceye kadar çözülmüş hissi uyandırır. Bu durum mecazi retorikğin aldatıcı olduğu fikrini doğrular ancak yine de bu mecazi üslubun bir soruna yönelik en iyi yaklaşım biçimlerinden biri olduğu gerçeği değiştirmez. Öte yandan Arap baharı istiaresini ortaya çıkaran gerçekliğin böyle bir yanıltmaya ihtiyacı vardır, çünkü realite açısından bakıldığında hala ortada bir bahar yoktur. Bu bakımdan mecaz kasten kendi anti tezini yok eder ve sorun çözülmüş gözükür. Benzerlik ve farklılık üzerine kurgulanan mecaz, retorikle iş birliği yaparak bir şeyi vurgulamak hatta üretmek için kaçınılmaz olarak ötekini ihmal eder ve bastırır.⁵⁶⁰

Burada bahsedilen mecazın bir şeyleri gösterme kabiliyeti edebiyatın / figüratif dilin okumaktan / söylemekten çok bir şeyleri anlatma karakterine de uygun düşer.

⁵⁵⁹ Man, *Okuma Alegorileri*, s. XIX.

⁵⁶⁰ Michael Meyer, *Rhetoric*, Dost Kitapevi, Ankara 2009, ss. 77-80.

Dolayısıyla Arap baharı istiaresi, bu mecazın yazarının veya onu kullananların söylediği bir şeyden ya da söyleneni dinlemekten ziyade istiarenin referansta bulunduğu gerçek eylemi seyretmek ve görülen manzara neticesince harekete geçip bir şeyler yapmakla ilgilidir. Burada istiare retorik vasıtasıyla olana / olmasını istenene ama belki gerçekleşmeyecek olan değişime atıfta bulunur. Yine de mecaz minyatür şiirsellik vasıtasıyla olmayan bahara ama olabilecek bir düşsel bahara tutunarak mümkün gerçekliği yaratmayı hedefler, çünkü artık sahip olduğu tek şey bu idealist, romantik ve naif fikirdir. Diğer deyişle bu istiare gerçek olmasa da retorik söylemden ve bir eylem olarak şiirsel dilden destek alarak bahar umudunu sürdürür.⁵⁶¹

Toplumsal güç paylaşımındaki mesafenin büyük olmasının girişimcilik üzerine negatif etkileri tahmin edilebilir bir olgudur. Bu sebeple elit grup dışındaki toplumun büyük kesiminin, çevresel fırsatları değerlendirme ve girişimcilik başarısı düşük kalacaktır. Benzer şekilde Arap baharı toplumlarında görüldüğü şekliyle risk alma durumunu zorlaştıran belirsizlik, beklenmedik gelişmelerin çokluğu, hoş görü sahibi insanların azlığının yarattığı stres gibi nedenler yaratıcılık stresini baskılayarak üretimi azaltmaktadır.⁵⁶² Ancak Arap baharı sürecinin toplumsal patlama etkisiyle hareket etmesi nedeniyle en azından dil ve edebiyat alanında bu patlamanın yaratıcılığı körüklediğini söyleyebilirsek de elde edilen bu kazanımların gerçek manada tezahürü toplumsal ve siyasi istikrarın sağlanmasına da bağlıdır.

⁵⁶¹ Meyer, *Rhetoric*, s. 105.

⁵⁶² Ramos, "Cultural Underpinnings in Entrepreneurship", s. 149.

SONUÇ

Araştırmamız süresince, Arap dili ve edebiyatında bir hakikatin farklı açılardan tezahür etme potansiyeli olarak mecaz fenomeninin, tecrübeyi ve eylemi etkileme gücüne sahip ontolojik, tarihsel ve fenomenolojik-dilsel bir gerçeklik iddiasına sahip olduğu üzerinde duruldu. Bu temel problem ışığında ve mecazi ifadelerin epistemolojik ve ontolojik fonksiyonu bağlamında mecaz ve hakikat arasındaki ilişkiye yani mecazın dili şekillendirme, kavramlarımızı ve düşüncelerimizi yeniden tasarımıya işlevine yapısal, semantik ve ontolojik tahlillerle dikkat çekildi. Diğer bir ifadeyle mecazın dilinin tahlili, mecazın anlamının tahlili ve mecazdan anlaşılan şeyin tahlili yapıldı.

Mecazın epistemik açıdan aşına olunmayandan hareketle bizim şeylere bakış açımızı değiştirdiği; ontolojik açıdan da gerçekliğin farklı şekilde görünmesine imkan tanıyarak gerçeklikle ilgili yeni bağlar kurma işlevini üstlendiği vurgulandı. Bu bağlamda mecazi ifade vasıtasıyla üretilen anlam ile lafzi ifade vasıtasıyla üretilen anlamın hakikatle aynı düzlemde bağ kurduğu hatta lafzi ifadenin yapısı gereği hiçbir şekilde kuramayacağı bazı ilişkileri mecazın kurabileceği fikri savunuldu.

Çalışmamızda mecaz sorununun tarihsel, kavramsal ve nazari çerçevesini oluştururken Arap dili ve edebiyatına yönelik önemli etkisi nedeniyle Abdulkâhir Curcânî'nin yaklaşımını esas aldık. Çünkü Curcânî'nin *Esrâru'l-belâğa* ve *Delâilu'l-îcaz* adlı iki eserinde mecaz sorunu üzerine yaptığı analizlerin ve ürettiği teorilerin genelde belagat ilminin teşekkülünde özeldede mecaz fenomeninin kuramsal gelişiminde önemli rol oynadığı fark edildi.

Arap-İslam bilim geleneğinde mecaz, öncelikle lafzın delaletiyle ilgili semantik bir sorun olarak tartışıldığı için Curcânî'nin de aynı yolu takip ettiği görülür. Bu sebeple Curcânî'nin görüşlerinin araştırmamız açısından önemi, mecazi ifadenin delaletiyle ilgili yapısal ve semantik tahlillerde açığa çıkar. Bundan dolayı çalışmamızda Arap dili ve edebiyatı mecaz / istiare sorununun ontolojik boyutu, yaratıcılık, tecdit ve estetik karakteri ve toplumsal dönüştürücü gücü, mecazın insan dilinin ve düşüncesinin disiplinler arası nitelikte umumi bir özelliği olmasından hareketle konuyla alakalı genel literatürden istifade edilerek ortaya konmuştur.

Arap-İslam kültüründe hakiki / lafzi ve mecazi ayrımının terminolojik bir ayrım olduğunu gördük. Bu ayrımın Arap dilinin ontolojik karakterinde, dil-düşünce

ilişkisinde ve dini ilimlerde meydana getirdiği dönüşümlerin neticesi olarak lafzi ifadenin anlamla ya da lafzi anlamın ifadeyle ilişkilendirilmesi katı tatbikat içinde gerçekleştiği; buna karşın mecaz yapısında figüratif unsurlar devreye girdiği için ifade ve anlam arasındaki karşılıklı ilişkinin daha esnek bir zeminde gerçekleştiğini gözlemledik.

el-Cürcânî, lügatte vazedilen anlamı kastedilen lafzı hakiki; dilde konulduğu asıl anlamın ötesine geçen lafzı da mecazi kabul eder. Bir diğer açıdan Cürcânî, lafzın doğrudan delaletini hakikat ve anlam kavramıyla; lafzın dolaylı delaletini mecaz ve anlamın-anlamı kavramıyla ilişkilendirir. ‘Anlam’ kavramıyla lafzın hakiki delaletinden ulaşılan manayı kast ederken ‘anlamın-anlamı’ kavramıyla lafzın hakiki delaletinden akıl yürütmeye ulaşılan manayı kast eder. Buna göre, sözlükte ilk vaz edildiği muhtemel asli bağlamı dışında yabancı bir bağlama nakledilen lafız istiareyi oluşturur. Bu lafız, mübalağa düzeyinde teşbih yapmak kastıyla başka bir yere nakledilir. Ancak Cürcânî istiareyi lafzın vasfı gördüğü için lafzın / kelimenin nakli tabirini kullansa da gerçek manada ödünç alınan lafız / kelime değil de onun anlamı olduğunu belirtir. Dolayısıyla nakil kavramı (ister lafzın isterse anlamın nakli olsun) istiare / mecaz teorisinin belkemiğini oluşturur.

Cürcânî, Kur’an’ın mucizevi üslubunda şüphe uyandıracakı gerekçesiyle bir tür zan addettiği tahayyül olgusunu istiarenin anlam yapısına dahil etmez. O, Kur’an’daki mecazi ya da figüratif ifadelerin delalet açısından doğrudan hakikatle ilişkili olduğunu düşündüğü için insan kurgusuna dayanan tahayyülün, bu hakikati izah etme noktasında kuşkuya neden olacağı kanaatine varır. Çünkü ona göre şiire ait bir özellik olan hayali anlam vasıtasıyla aslında sabit olmayan kurgusal bir şey ispat edilmeye çalışılır. Fakat Kur’an’daki bazı ifadelerin katı mantıki anlama yerine mecazi ya da figüratif anlamayı gerektirmesi ve bu anlama tarzları da zorunlu olarak belirli seviyede tahayyüle yaslandığı için Cürcânî’nin yaklaşımının mutlak manada isabetli kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.

Cürcânî mecaz fenomenini her ne kadar dilin ve düşüncenin doğal melekesi olarak görse de tahayyül ve istiareyi yukarıdaki çekinceye dolaylı yapısal açıdan ayrı tasarlaması teolojik ve edebi olmak üzere iki farklı mecaz kurgusuna sahip olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda Cürcânî, benzerlik üretme ve karşılaştırma yapma sürecinde istiarenin işlevini akli ve hayali olarak tasnif eder. Buna göre akli çıkarımlara

dayalı istiare bir gerçeklikle; tahayyül tarafından üretilen istiare şiirsel suretle ilgilidir. Çünkü realitede karşılaştırmanın doğru olması gerekliliğine rağmen edebi tahayyülün veya şiirsel suretin yeni ve karmaşık ilişkileri, anlamları keşfederken doğru yani entelektüel gerçeklikle uyumlu olması şart değildir.

Curcânî, nazım teorisi ve mecaz ilişkisi bağlamında hem lafzi hem de figüratif ifadenin kendi anlamını diğer anlam birimleriyle etkileşim sayesinde elde ettiğini vurgular. Nazım, kelimelerin zihindeki anlam tertibine göre dizilmesidir. Bu tertipte kelimeler gerçek anlamlarını, anlam tertibi içindeki dahili ve cümlelerin / ifadenin bağlamla kurduğu harici etkileşimle elde ederler. Böylece kelimeler, nazım tertibi içindeki dahili ve harici etkileşimle bir kelama ve eyleme dönüşürler. Bu dönüşüm mecazın kelime semantiğinden cümle semantiğine geçişini temsil eder. Mecazi anlamı taşıyan artık kelime değil bütün olarak cümledir. Müşebbeh ve müşebbeh-i bih arasındaki dahili ve muhatabın zihnindeki bağlamsal harici etkileşimdir.

Geleneksel dil yapısındaki lafzi-mecazi ayrımında mecaz, yabancı bağlamdan ödünç alınan kelimenin sapmaya dayalı kullanımı şeklinde tasarlandığı için olağan anlaşılabilirlik kurallarından sapan mecaz fenomenin nasıl kavranabilir mana ortaya koyabileceğini dilsel gerilim sorunu açısından tartıştık. Alışılmış anlam tertibinden uzak sıradışı anlam tertibiyle herhangi bir epistemolojik problemin anlaşılabilirliğini göstermeye çalıştık. Bu bağlamda mecazi yapının dil bilgisinde meydana getirdiği kurallı mantıksal ihlali anlama çabasının dünyanın anlaşılabilirliğine katkı saylayan bir şeyin yapısını anlama çabası olarak görülebileceği sonucuna ulaştık. Zira mecazi yapıdaki dilbilimsel ve mantıksal ihlal, dünyanın yapısıyla örtüşmektedir.

Otantik mecazlar, bilinen bağlamları aşına olunmayan yeni bağlamlara transfer ederler. Bu nakil, standart dil sürecinde paradoksal bir farklılık yaratarak hem istikrarsızlaştırır hem de anlamın ait olduğu çerçeveyi ihya eder. Yani lafzi olarak bir araya gelemeyen şeyleri nazmettiği için istikrarsızlaştırır ve bu yeni nazım kavramların semantik alanını genişlettiği için ihya eder. Bu sebeple tutarlı gramer sisteminden kontrollü sapmalar yeni önermelerin ve fikirlerin üretimini destekler. Ancak kurallı sapmalar lafzi ifadenin mantıksal anlamının öngördüğü hakikat fikrini yıkmaz, kendisinin de bu hakikate ortak olduğunu ima eder.

Mecazlardaki yaratıcı yenilik sorunuyla ilgili olarak literatürde mecaz olduğu bilinen ifadelerin yaratıcılık ve yenilik vasfı zamanla etkisini kaybedeceği için tecdit

vasfının yeni üretilen yaratıcı mecazlarda ve hala canlılığını korumaya devam eden kutsal metinlerdeki mecazlarda bulunabileceği iddia edildi. Bu bakımdan mecaz hakkında yararlı bir düşünme faaliyeti yürütmenin ancak mecazın etkisi ve bu etkiyle meydana gelen diğer olaylar silsilesi hakkında konuşmakla ya da mecazın semantik dönüşümünün meydana getirdiği meziyetle mümkün olabileceği öne sürüldü. Bu bağlamda mecazların zaman içinde etkilerini kaybederek camit mecazlara dönüşmesinin diğer bir ifadeyle camit-canlı mecaz ayrımının tabii bir süreç olduğu vurgulandı. Dolayısıyla mecaz şaşırttığı ve yeni bir düşünceye atıfta bulunduğu canlı kalır, aksi durumda mecaz hakiki / lafzi bir ifadeye dönüşür yahut yeni bir anlam olarak sözlüğe dahil olur.

Bir eyleme / şeye atıfta bulunma anlamında referans kavramı, mecaz sorunu açısından kelimelerden müteşekkil mecazi ifade ile bu ifadenin gerçek dünyada atıfta bulunduğu şey arasındaki ilişkiye delalet eder. Bu ilişkinin açığa çıkartılmasıyla ilgili olarak bütün mecazi ifadelerin referanslarının her zaman kesin biçimde tespit edilmesi, mecazın bazı muğlak tarafları sebebiyle mümkün değildir. Bu sorun, özellikle kutsal metinlerde ve şiirlerde ortaya çıkar. Çünkü bu tarz metinlerde mecazi isnadın meydana getirdiği etkileşimin, baskının ve uyumsuzluğun meydana getirdiği yeniliğin ifadesi, bazen dünyaya uygun değildir. Bu durum, mecazi ifadenin referansının bir anlamda söylenen değil gösterilen bir şey olmasıyla alakalıdır.

Diğer taraftan dini ve yaratıcı mecazlar eylem odaklı olduğu için onlara yönelik saf referans belirlemek zor bir süreçtir. Bu tür mecazların metafiziksel karakterinden dolayı, tespit edilen referans test edildiği takdirde boşluklar oluşabilir. Bu sebeple referans tespitinde mecazların metafiziksel karakterini göz önüne almak gerekebilir.

Arap-İslam bilimlerinde mecaz sorunu belagat ilmi kapsamında ele alınır. Bir bilim dalı olarak belagat, temelde Arapça bir metnin anlaşılma ve bu metindeki sanatsal, figüratif veya estetik niteliklerin tespit edilme sürecini konu edinir. Bu bakımdan yeni bir metin inşa etme sürecinden çok metnin manasına ulaşma sürecidir. Diğer deyişle dini veya edebi metinlerdeki dilsel sorunlarla alakalı analitik çözümlenmeler yapmaya matuf bir süreçtir.

Dolayısıyla belagat ilmi, çoğunlukla semantik çözümlenmelere odaklandığı için söylemin sosyal fonksiyonu ve belagatin toplumsal etkisi üzerine eğilmez. Bu nedenle araştırmamızda mecazın toplumsal gerçeklikle kurduğu ilişki ve bu ilişkinin sosyal

gerçekliğin yönlendirilmesindeki rolü, belagat ve retorik arasındaki benzerlikler üzerinden tartışılmıştır.

Bu bağlamda mecazların toplumsal gerçekliğin yönlendirilmesindeki rolü sorunu, ‘Arap baharı’ örnek istiiaresi üzerinden mecazın retorik işlevi açısından ele alınarak tartışılmıştır. Burada Arap baharı istiiaresinin yeni bir eylem, fikir ve tecrübe olduğu iddia edilmiştir.

Arap baharı istiiaresi, gerçeklikten kopuk salt tasavvur veya tasarım değildir. Dünyayı kavramaya elverişli bir perspektiftir. Dolayısıyla Arap baharı mecazı belirli bir toplumsal tepki yaratmak isteyen retorik söylemdir. Bu istiare referansta bulunduğu gerçekliğin yeniden tanımlanması, gerçeklikle ilgili sorunların açığa çıkartılması ve insanların harekete geçip tepki vermesi için üretilmiştir.

KAYNAKÇA

- The Poetics of Aristotle*, S. H. Butcher (thk.), Macmillan and Co., Limited, London 1902.
- Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, Saqi Books, London 1990.
- Ahammed, Shaima, “Applying Qur’anic Metaphors in Counseling”, *Int J Adv Counselling*, 2010, ss. 248–255.
- Ahmed, Halil b., *Kitabu’l-‘Ayn*, Abdülhamid Hindâvî (ed.), 4 cilt, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut, Lübnan 1424 H.
- Ahmed, Shahab, *What Is Islam The Importance of Being Islamic* Princeton University Press, U.S.A. 2015.
- Ajami, Mansour, *The Alchemy of Glory*, Three Continents Press, Washington D.C. 1988.
- Akdemir, Hîkmet, “Kur’an-ı Kerim’de Mecâzın Varlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, 1998, ss. 59-90.
- Al-Karaki, Balqis, “‘Thinking More’ as a Function of Metaphors in Philosophy”, *metaphorik.de*, 22, 2012, ss. 7-22.
- Aldokhayel, Reyadh, *The Event Structure Metaphor: The Case of Arabic*, (Doctor of Philosophy Thesis) Ball State University 2008.
- Arpa, Abdulmuttalip, “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)’nin Mesele’ye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 44, 2010, ss. 181-202.
- , “Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, cilt XIV, 2012/1, ss. 43-67.
- Austin, J. L., *philosophical Papers*, J. O. Urmson and G. J. Warnock (thk.), Oxford University Press, 1961.
- Ayalon, Ami, *Language and Change in the Arap Middle East*, Oxford University Press, 1987.
- Barnes, Alyssan, “Aristotle and Paul Ricoeur on the Metaphor: the Rhetoric of Renaming”, *Acta humanitarica universitatis*, 2009, ss. 422-427.
- Beardsley, Monroe C., “The Metaphorical Twist”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Mar., 1962, ss. 293-307.
- Behrens-Abouseif, Doris, *Beauty in Arabic Culture*, Princeton, NJ : Markus Wiener Publishers, U.S.A. 1999.
- Berggren, Douglas, “The Use and Abuse of Metaphor, I”, *The Review of Metaphysics*, Dec., 1962, ss. 237-258.
- Black, Deborah L., “The ‘Imaginative Syllogism’ In Arabic Philosophy: A Medieval Contribution To The Philosophical Study Of Metaphor”, *Mediaeval Studies*, 1989, 1989, ss. 242-267.
- Black, Max, “Metaphor”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954 - 1955, ss. 273-294.
- , *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1962.
- , “More about metaphor”, *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), Cambridge University Press, Printed in the United States of America 1993, ss. 431-457.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, İFAV, İstanbul 2011.

- Borumand, Safura, “A Review on an Ancient Cultural Convergence: A Case Study on Arsacid Creativity and Inventiveness in Interrelationship with Their Greek Origin Ethnic Group”, *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, ss. 77-86.
- Boyalık, Mehmet Talha, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Doktora) Marmara Üniversitesi S.B.E., 2014.
- Brooks, Cleanth, *The Well Wrought Urm*, Dennis Debsen, London 1949.
- Burchett, Patton E., “The ‘Magical’ Language of Mantra”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 76, No. 4, Dec., 2008, ss. 807- 843.
- Burke, Michael, *Literary Reading, Cognition and Emotion: An Exploration of the Oceanic Mind*, Routledge, New York and London Simultaneously 2011.
- Buroker, Jill Vance, *Kant's Critique of Pure Reason An Introduction*, Cambridge University Press, U.K. 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitapevi, İstanbul 2001.
- Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus*, Penguin Books, England 1979.
- Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Dover Publications, New York 1953.
- Cazeaux, Clive, “Kant and metaphor in contemporary aesthetics”, *Kantian Review* 2004, ss. 1-37.
- , “Living metaphor”, *Studi Filosofici*, 2011, ss. 291–308.
- , *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, Taylor & Francis e-Library, New York 2007.
- , “Metaphor and Heidegger's Kant”, *The Review of Metaphysics*, Dec., 1995, ss. 341-364.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999.
- Charteris-Black, Jonathan, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, Palgrave Macmillan, U.K. 2011.
- Cinnî, İbn, *el-Kısmu'l-edeblî: el-Hasâis*, Muhammed Ali Neccâr (ed.), el-Mektebet'ül-‘ilmiyye, tarihsiz.
- Coşkun, Menderes, “Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İstiare, Temsilî İstiare ve Alegori”, *Bilig*, 38, 2006 ss. 51-70.
- Davidson, Donald, “What Metaphors Mean”, *Critical Inquiry*, Autumm 1978, ss. 31-47.
- Deeb, Kamal Abu, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Aris and Phillips Ltd, Warminster, Wilts 1979.
- Demir, Musa, “Batı ‘Metafor’u ve Doğu ‘İstiare’sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi”, *Türkbilig*, 2009, ss. 64-90.
- Derrida, Jacques, *Gramatoloji*, Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Drory, Rina, “The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making”, *Studia Islamica*, No. 83, 1996, ss. 33-49.
- Eksell, Kerstin, “Genre in Early Arabic Poetry”, *Literary History: Towards a Global Perspective: Volume 1*, Gunilla Lindberg-Wada (ed.), Walter de Gruyter, Germany 2006, ss. 156-198.

- el-‘Asâsifeh, el-Müsennâ Meddaallah, “el-Mecâz: Dirâseh fi’n-neşe’ti ve’t-tetavvur”, *Dirâsât, el-‘Ulûmu’l-insâniyye ve’l-ictimâiyye*, 41, 2014, ss. 834-855.
- el-Âmidî, *el-Muvâzene*, Ahmed Saqar (ed.), Dâru’l-ma’ârif, 1994.
- el-Câhîz, *el-beyân ve’t-tebyîn*, Abdüsselam Muhammed Harun (thk.), Mektebetü’l-hancî, 1998.
- el-Curcânî, Abdulkahir, *el-Muktesid fi şerhi’t-tekmile*, Câmîiatu’l-imam Muhammed bin Suud el-islâmiyye, Riyad 2007.
- , *Esrâru’l-belâğa fi ‘ilmi’l-beyân*, Abdulhamid Hindâvî (thk.), Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, Beyrut 2001.
- , *Kitabu delâilu’l-îcâz*, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), Mektebetü’l-hancî matbaatü’l-medeni,
- , *Kitâbu Esrâri’l-Belâğa*, Hellmut Ritter (ed.), İstanbul 1954.
- el-Mesîrî, Abdülvehhab, *el-Luğatu ve’l-mecâz beyne’t-tevhîd ve vahdeti’l-vücûd*, Dârü’ş-Şurûk, Kahire 2016.
- el-Müsenna, Ebu Ubeyde Ma’mer b., *Mecazü’l-Kur’ân*, Muhammed Fuat Sezgin (ed.), Mektebetü’l-Hancî, Kahire
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum”, *İslami İlimler Dergisi*, sayı 2, yıl 1, Güz 2006, ss. 7-38.
- Eren, A. Cüneyt, “Kur’an Metninin Dil Özellikleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 59, Bahar 2014, ss. 133-158.
- Erkol, Ahmet, “Cennetin Dili ya da Dinin Anlaşılmasında Dilin Kutsanması”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, IV, Kasım 2010, ss. 4-16.
- Frege, Gottlob, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Volume 57, May, 1948, ss. 209-230.
- Gadamer, Hans Georg, “Felsefe ve Edebiyat”, *Edebiyat Nedir?*, Babil Yayınları, İstanbul 2002, ss. 13-38.
- Gannagé, Emma, “Al-Kindî On The Haqîqa - Majâz Dichotomy”, *χώρα • REAM*, 13, 2015, ss. 173-190.
- Garduño, Moises, “Introduction: The meaning and significance of revolutionary Arabic”, *Umbruch vom 18. 1. (VISTAS Verlag GmbH)*, 2013, ss. 206-227.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, “İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 2009/1, ss. 109-134.
- , “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından incelenmesi -Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri-”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, ss. 121-144.
- Geraghty, Sean D., *Classically Modern: ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s Theory of Metaphor in the Interpretation of Contemporary Arabic Fiction*, Published by ProQuest LLC, MI, USA 2013.
- Goldstein, Miriam, “Abu’l-Faraj Haru’n (Jerusalem, 11th c.) on majâz, between usul’al-nah·w, us·u’l al-fiqh and i’ja’z al-Qur’an”, *Der Islam*, 90(2), 2013, ss. 376-411.
- Goodman, Nelson, *Language of Arts: An Approach to a Theory of Symbols*, The Bobbs-Merrill Company, U.S.A. 1968.

- Güdekli, Hayrettin Nebi, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ABD, İstanbul.
- Gündüzöz, Soner, “Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl 8, cilt 8, sayı 1, Bahar 2013, ss. 31-46.
- Hausman, Carl R., *A Discourse on Novelty and Creation*, Netherlands 1975.
- , *Metaphor and Art*, Cambridge University Press, U.S.A. 1989.
- Heidegger, Martin, “Letter on Humanism”, *Global Religious Vision*, Vol I/I, July 2000, ss. 83-109.
- , *Poetry, Language, Thought*, Harper Collins, New York 1971.
- , *The Principle of Reason*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1991.
- Heim, Erin M., *Adoption in Galatians and Romans*, Brill, Boston 2017.
- , *Paths Beyond Tracing Out*, Dolf te Velde, CW Delft 2010.
- Heinrichs, Wolfhart, “On the Genesis of the haqîqa-majâz Dichotomy”, *Studia Islamica*, No. 59, 1984, ss. 111-140.
- Hesse, Mary, “The Cognitive Claims of Metaphor”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 1988, ss. 1-16.
- Hizabr, Mohammed Abdullah Abduldaem, *Arabic And English Modernisms: A Comparative Study Of Al Sayyab, Abd Al-Sabur And T. S. Eliot*, University of Hyderabad Centre for Comparative Literature School of Humanities, 2010.
- , *Arabic And English Modernisms: A Comparative Study Of Al-Sayyab, Abd Al-Sabur And T. S. Eliot*, University of Hyderabad Centre for Comparative Literature School of Humanities, Gachibowli, India 2010.
- Hofstadter, Albert, “Professor Ryle's Category-Mistake”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 9 Apr. 26, 1951, ss. 257-270
- Houston, Fleur, “Can a Sermon be Boring? Metaphor and Meaning”, *Reforming Worship: English Reformed Principles and Practice*, Keith Riglin Julian Templeton (ed.), Wipf and Stock, U.S.A. 2012, ss. 84-94.
- Hulme, T. E., *Further Speculations*, Sam Hynes (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis 1955.
- Igor N. Dubina, Suzanna J. Ramos, and Hector Ramos, “Culture as a Driving Force of Individual and Organizational Behavior”, *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, ss. 1-28.
- İbrahim Enis, Abdulhalim Muntasır, *el-Mu'cemu'l-vesît*, Mecmeu'l-luğati'l'Arabiyye, 2004.
- Kahveci, Nuri, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazî Anlam”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18, 2011, ss. 33-44.
- Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Oxford University Press, New York 2007.
- Kao, Karl S.Y., “Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4, 2000, ss. 2-9.
- Karadayı, Handan, “Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Ekim 2008, ss. 1-18.
- Kaya, Mehmet, *D.İ.A.*, Hitâbet (ed.), 1998,

- Khalafallah, Muhammad, “Abdulqâhir’s Theory in his “Secret of Eloquence”: A Psychological Approach”, *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4, 2011, ss. 627-631.
- Kockelmeans, Joseph J., “Heidegger on Metaphor and Metaphysics”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1985, ss. 415-450.
- Kuteybe, İbn, *U’yunu’l-ahbar*, Dâru’l-kütübü’l-Misriyye, Mısır 1925.
- Larkin, Margaret, *Al-Mutanabbi Voice of the ‘Abbasid Poetic Ideal*, Oneworld Publications, England 2008.
- Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Basic Books, 1963.
- MacCormac, Earl R., “Meaning Variance and Metaphor”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, May, 1971, ss. 145-159.
- Mack, Beverly B., “Metaphor Is a Bridge to Ultimate Reality: Metaphor in Hausa Women's Poetry”, *Research in African Literatures*, 2, Summer 2006, ss. 43-60
- Man, Paul de, *Okuma Alegorileri*, Paradigma Yay, 2008.
- Manzur, İbn, *Lisânu’l-‘arab*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut
- Manzûr, İbn, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut
- , *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut
- , *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut
- , *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’s-Sâdir, Beyrut
- Maróth, Miklós, “Arap Literatüründe Metafor Değişimleri”, *Marife*, Yaz 2013, ss. 257-270.
- Matinich, A. P., “A Theory for Metaphor”, *In The Philosophy of Language*, 2008, ss. 485–496.
- Matlûb, Ahmed, *Abdu’l-Kâhir el-Curcânî belâğatuhû ve nakduhû*, Vekâletu’l-matbû’ât el-Kuveyt, Beyrut 1973.
- Medina, Jose, *Language Key Concepts in Philosophy*, Continuum, London and New York 2005.
- Mehfooz1, Musferah, “A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrâr al-Balâghah, by cAbd al-Qâhir Al-Jurjânî”, *Al-Qalam*, April 2016, ss. 1-16.
- Meservy, Joel, *Heidegger, metaphor, and the essence of language*, (B.A) University of Tennessee The Department of Philosophy and Religious Studies, 2014.
- Meyer, Michael, *Rhetoric*, Dost Kitapevi, Ankara 2009.
- Mitchell, W. J. T., “What Is an Image?”, *New Literary History*, 1984, ss. 503- 537.
- Modarressi, Hossein, “Some Recent Analyses of the Concept of majâz in Islamic Jurisprudence”, *Journal of the American Oriental Society*, 1986, ss. 787-791.
- Moran, Richard, “Artifice and persuasion: The work of metaphor in the rhetoric”, *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Amélie Oksenberg Rorty (Editor) (ed.), University of California Press, Berkeley 1996, ss. 385-398.
- Neggaz, Nassima, “Syria’s Arab Spring: Language Enrichment in The Midst of Revolution ”, *Language, Discourse and Society*, vol. 2 no. 2, 2013, ss. 11-31.
- Novitz, David, “Metaphor, Derrida, and Davidson”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 44, No. 2, Winter, 1985, ss. 101-114.

- Nowotny, Winifred, *The Language Poets Use*, The Athlone Press, London 1996.
- Peters, Ted, "Metaphor and the Horizon of the Unsaid", *Philosophy and Phenomenological Research*, Mar., 1978, ss. 355-369.
- Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Indiana University Press Bloomington & London, Manufactured in the United States of America 1973.
- Pikalo, Jernej, "Mechanical metaphors in politics", *Political Language and Metaphor: Interpreting and changing the world*, Terrell Carver and Jernej Pikalo (ed.), Routledge, Simultaneously published in the USA and Canada 2008, ss. 41-54.
- Podobnikar, Petra, "Introduction to the thematic cluster / Uvodnik v tematski blok On the "Power" of Metaphor", *Družboslovne Razpave*, 2015, ss. 7-9.
- Ramos, Igor N. Dubina and Suzanna J., "Creativity Through a Cultural Lens: The Dichotomy of "The West" and "The East"", *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, ss. 29-34.
- , "Cultural Underpinnings in Entrepreneurship", *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), Springer New York, 2016, ss. 147-154.
- Richards, Ivor Armstrong, *The Philosophy of Rhetoric* Oxford University Press, New York 1965.
- Ricoeur, Paul, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinow ve William Sullivan (Derleyenler) (ed.), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, ss. 27-44.
- , *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth 1976.
- , "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", *New Literary History*, 1974, ss. 95-110.
- , "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", *Critical Inquiry*, 1978, ss. 143-159.
- , *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, London and New York 2004.
- , *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, Paradigma Yayıncılık, 2007.
- Roman Jakobson, Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Mouton & Co., Printers, The Hague, Netherlands 1956.
- Said, Edward W., *The Text, The World, The Critic*, Harvard University Press, 1983.
- Sancar, Faruk, "Bağnaz bir Selefi mi Endişeli bir Entelektüel mi?", *Dini Araştırmalar*, 18, sayı 46, Ocak-Haziran 2015, ss. 97-125.
- Scheffler, Israel, *Beyond the Letter*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley 1979.
- Schreiber, Scott G., *Aristotle on False Reasoning*, State University of New York Press, Printed in the United States of America 2003.
- Searle, John R., "Metaphor", *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), Cambridge University Press, Printed in the United States of America 1993, ss. 83-111.

- Searle, John R., “A Taxonomy of Illocutionary Acts”, http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course_Websites/Readings/Searle%20-%20Taxonomy%20of%20Illocutionary%20Acts.pdf, ss. 157-170.
- Sıbeveyhî, *el-Kitâb*, Abdusselam Muhammed Harun (thk.), 5 cilt, Mektebetü'l-Khancî, Kahire 1988.
- Simawe, Saadi A., “Modernism and Metaphor in Contemporary Arabic Poetry”, *World Literature Today*, Vol. 75, No. 2, Spring, 2011, ss. 275-284.
- Simon, George A., *Poetry And The Arab Spring*, The City University New York Middle Eastern Studies, 2015.
- Smyth, William, “Rhetoric and ‘Ilm Al-Bal’agha: Christianity and Islam”, *The Muslim World*, LXXXII, No: 3-4, , 1992, ss. 242-255.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney, *Abû Tammâm adn The Poetics of the ‘Abbâsid Age*, E. J. Brill, The Nedarlands 1991.
- , “From Jâhiliyyah to Badîciyyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry”, *Oral Tradition*, 25/1, 2010, ss. 211-230.
- , *The Mute Immortals Speak Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Gregory Nagy (ed.), Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- Şensoy, Sedat, *Abdülkahir el-Cürcânî’de Anlam Problemi*, (Doktora) Marmara Üniversitesi S.B.E., 2001.
- Takida, Toşiko, “Cuhûdu ruvvâdî’l-nahda ve’l-mecâmî’l-luğavî fî ihyai’l-luğati’l-arabiyye ve tahdîsihâ fî’l-âlemi’l-arabî’l-hadîs”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, February 2012, ss. 33-43.
- Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İSAM yayınları, İstanbul 2014.
- , “Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları: Baskı, Susturma ve Unutulmuşluk”, *Milel ve Nihal*, 15, 2018, ss. 51-60.
- Taylor, Malynda Strother, *Functions of Liminality in Literature: A Study of Georges Bataille's "Le Bleu Du Ciel", Julien Green's "L'Autre", and Assia Djébar's "L'Amour, La Fantasia"*, Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College LSU Historical Dissertations and Theses/6872, 1998.
- Teymiyye, İbn, *Mecmû’ fetâvâ*, Vezâratu’ş-şuûni’l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 2004.
- Torlakova, Ludmila, “Metaphors of the Arab Spring: Figurative Construals of the Uprisings and Revolutions”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14 2014, ss. 1-25.
- Tüccar, Zülfikar, “Hammâd er-Râviye ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hammad-er-raviye> (08.10.2020),
- Türkmen, Sabri, *Ebû Ubeyde, Hayatı ve Eserleri “Mecâzü’l-Kur’an”ın Dil Özellikleri*, Arap Dili ve Belagatı, Konya 2000.
- Tyeer, Sarah R. bin, *The Qur’an and the Aesthetics of Premodern Arabic Prose*, Palgrave Macmillan, London
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Hatâbe”, *D.İ.A.*, 1997,
- Yüksel, Ahmet, “Dilbilim Açısından Kurân’da Zâid Harfler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S. 3, 2004, ss. 171-183.

Zeyd, Nasır Hamid Ebu, *el-itticâhu'l-aklı fi't-tefsîr dirâse fi kazıyyeyi'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mutezile*, el-Merkezü's-sekâfî el-A'rabî, 1998.

Zhang, Peter, “Corporate Identity Metaphor as Constitutive Discourse in Miniature: The Case of New China Life”, *ETC: A Review of General Semantics*, 68/4, 2011, ss. 375-394.

Матвеева, Н.А. Абикенова, А.Ж., “Using Metaphor For Constructing Social Reality In The Novels “1984” By George Orwell And “Brave New World” By Aldous Huxley”, *УДК*, 81-26, 2014-10, ss. 24-28.

ÖZ GEÇMİŞ

Fotoğraf

Mehmet KÖKLÜDAĞ, lisans eğitimini Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde almıştır. Yüksek lisans eğitimini *Halil Merdem Bek ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı teziyle 2014 yılında Uludağ Üniversitesi'nde bitirmiştir. Mezuniyetinden bu yana Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. (05/07/2021).

İletişim Bilgileri

E mail :

Telefon :

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8992-6560>

Yayınlanmış Çalışmalar:

1. Köklüdağ, Mehmet, *Klasik ve Modern Arapça Edebi Metinler*, Ahmet Yüksel (ed.), Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2017. (Kitap bölümü çevirisi)
2. Köklüdağ, Mehmet, “İşlevsellik Bakımından Klasik ve Çağdaş Arapça İkilemi”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, ss. 35-58, Samsun 2016. (Özgün makale)
3. Köklüdağ, Mehmet, “Retorik, Michael Meyer”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 40, ss. 202-206, Samsun 2016. (Kitap tanıtımı)
4. Köklüdağ, Mehmet, “el-Luğatu ve'l-Mecâz Beyne't-Tevhîd ve Vahdeti'l-Vücûd, Abdülvehhab el-Mesîrî”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 17, sayı 1, ss. 299-302, Samsun 2017. (Kitap tanıtımı)
5. Köklüdağ, Mehmet, “An Introduction to Arab Poetics”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2019. (Kitap tanıtımı)

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar

1. TÜBİTAK 2214 / A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Bursu (12 Ay University of Michigan / ABD)