

BELÂGAT İLMİ'NİN STANDART HALE GELEN DÜZENLENİŞİ VE es-SEKKÂKÎ'NİN MİFTÂHU'L-ULÛM'U*

William SMYTH

Çev. Abdullah YILDIRIM**

Özet*:**Bu makalede, belâgatın es-Sekkâkî'nin metodolojik çabaları neticesinde bir ilim olarak tedvin edildiği genel hükmü bağlamında, belâgatın *Miftâhu'l-ulûm*'da meânî, beyan ve bedî' şeklinde üç alt disipline ayırmasının fikrî temelleri incelenmektedir. Makale boyunca, iki temel meseleye dikkat çekildiği görülür. Birincisi; es-Sekkâkî'nin, meânî ilmini nahivden ayırıştırmak için ortaya koyduğu yoğun çabadır. Nahiv, sözün gramatik yapılarına uygun olup olmadığını incelerken meânî, dile gelen şey ile konuşanın niyeti/kastı arasındaki uygunluğa bakar. Buna bağlı olarak, gramer incelemesinde doğru-yanlış şeklinde kesin bir sonuca varılırken, meânî ilminde birden çok ihtimal söz konusudur. İkincisi; beyan ilminin sistematik bir bütün olarak izahıdır. Beyanda incelenen mecaz ve kinayede, akli delalet olmaları nedeniyle, lafzın doğrudan gösterdiği hakikat manası değil, bu ilk mananın gösterdiği ikincil manalar kast edilir. Bazı durumlarda lafız ile ikincil manalar arasında uzun bir ara anlamlar zinciri oluşur. Bu zincir bütünüyle kültürel bağlam içerisinde kurgulanır, dolayısıyla değişime açıktır. Hakikat olduğu halde beyan ilminde incelenen teşbih kavramı, müellifin sistemi açısından sorun teşkil etmektedir. es-Sekkâkî teşbihi, bir mecaz türü olan istiarenin temelinde yattığı gerçeğinden yola çıkarak lüzum bakımından tarif eder ve sisteme dahil etmeye çalışır. Böylece beyanın temel kavramlarını sistematik olarak açıklamayı başarmıştır. Bedî' ilmini ise, belâgatın ana unsuru değil bir tür uzantısı şeklinde görmüştür. es-Sekkâkî, eserinde her ne kadar belâgat ilmini tarif etmese de, belâgatın bir ilim olarak tedvin edilmesi es-Sekkâkî'nin metodolojik çabaları ile mümkün olmuştur ve sonraki âlimler *Miftâhu'l-ulûm*'da çizilen çerçeveye bağlı kalmışlardır.

Anahtar Kelimeler: es-Sekkâkî, Miftâhu'l-ulûm, belâgat ilmi, meânî, beyân

* "The Canonical Formulation of "İlm al-Balaghah" and al-Sakkaki's Miftah al-'Ulum", Der Islam, Band 72 Heft 1, 1995, s. 7-24.

** Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı (abdyld@gmail.com).

*** Türkçe ve İngilizce özet, makalenin aslında bulunmayıp tarafımızdan eklenmiştir.

THE CANONICAL FORMULATION OF “‘İLM AL-BALAGHAH” AND AL-SAKKAKI’S “MIFTAH AL-‘ULUM”

Abstract: This article focuses on the theoretical foundations of the trinity of ‘ilm al-balaghah in Miftah al-ulûm which is established as a science by virtue of al-Sakkaki’s methodological efforts. In the article two points are stressed. First; al-Sakkaki tried to differ al-ma‘ani from al-nahw. While al-Nahw examines whether an expression correspond to established linguistic paradigms, al-ma‘ani looks at the relation between the text and the intention of the speaker. Accordingly while the grammar evaluatives whether the scope is limited to right and wrong, there is a range of possibilities in al-ma‘ani. The second is an account of al-bayan that examines simile, figurative usage and metonymy, in a logical and systematic fashion. It seems that al-Sakkakî accomplished these goals through the Miftah. That is why ilm al-balaghah lasted in the frame drawn by him.

Keywords: al-Sakkakî, Miftâh al-ulûm, ‘ilm al-balaghah, al-ma‘ânî, al-bayân

Belâgat (eloquence) kavramı, İslam kültüründe merkezî bir unsurdur. Kuran’ın etkileyici ritimlerinden Arap, Fars, Türk ve Urdu edebiyatlarının birlikte oluşturduğu İslami külliyata, dilin sanatsal niteliği, hem edipler hem de ilim adamları için, daima bir odak noktası olagelmıştır. Bu nedenle, *belâgat ilmi* - ya da bire bir tercüme edilmiş şekliyle “belâgat incelemesi” – uzun süre İslâmî metinlerin merkezî ilgileri arasında yer almıştır.

Peki ama, bir şeyin belîğ olması ya da olmaması ne anlama gelir? Bu mesele, hiç kuşkusuz, üzerinde tartışılan bir konuydu. Nitekim *belâgat ilmi* dediğimiz akademik disiplin bu tartışmanın etrafında gelişti. Belâgat geleneğine ait erken dönem çalışmaları, söz konusu meseleyi birkaç şekilde ele almışlardır.¹ Fakat yedinci/on üçüncü asırla birlikte *belâgat ilmîni*, *meânî*, *beyan* ve *bedî‘* şeklinde üç konuya ya da alt disipline ayırmak aşağı yukarı standart hale gelmiştir. *Meânî ilmi*, sözdizimi incelemesidir ve genellikle Arap dili gramerinin temel unsurlarına (müsned-müsned ileyh), cümlenin çeşitli türlerine (bildirim ve soru) ve muhtelif üslûp özelliklerine (itnab ve icaz) ayrılır. *Beyan ilmi*, *belâgat ilminin* kendisi gibi, üçlü bir yapıya sahiptir ve teşbih, mecaz ve kinâyeyi inceler. *Bedî‘ ilminin* temel

¹ Birkaç yazar, belâgat sahasının bütününcü incelemiştir. Muhtemelen en kuşatıcı olanı Şevki Dayf’ın *el-Belâga: Tatavvur ve Tarih* isimli eseridir (Kahire, 1965). G. J. H. Van Gelder’in *Beyond the Line* isimli eserinin girişinde, belâgat geleneğine oldukça faydalı bir genel bakış yer almaktadır.

ilgi alanı ise tıbak ve cinas² gibi şiirsel sanatlardır.

Benim bu makalede ortaya koymak istediğim şey, *belâgat ilminin* bu standart hale gelmiş üçlü yapısının ardında yatan temel yani bu üçlü yapının ortaya çıkmasını temin eden fikrî arka plandır. Belâgat incelemesi, ortaçağ müfredatında yer alan diğer dil ilimlerinden nasıl ayırt edilmiştir? Belâgat incelemesinin üç kurucu ilmi olan *meânî*, *beyan* ve *bedî'* hangi esasa bağlı olarak birbirine bağlanmış ancak yine birbirinden tefrik edilmiştir? Ve son olarak, *belâgat ilminin* bu bütünlüklü yapısı bize, belâgat ve dilin işlevi ile ilgili İslamî kavramlar hakkında ne söylemektedir?

Belâgat'in İlim Haline Gelmesi

Belâgat ilminin üçlü ifadesini açıkça ilk kez kullanan çalışma, Bedreddin İbn Malik'in (ö. 686/1287) *el-Misbâh fî ulûmi'l-belâga* isimli eseridir. Bedreddin İbn Malik'in bu çalışması, çok büyük bir teveccühe mazhar olmamıştır. Buna rağmen, müellifin yakın çağdaşı ve meslektaşı Şamlı, Hatîbü Dımaşk el-Kazvînî (ö. 724/1338), retoriği konu edinen *Telhîs* adındaki ders kitabının üç bölümü ile ilgili olarak, İbn Malik'in eserinde yer alan başlıkların aynını benimseyerek kullanmıştır. Konunun standart biçimi, Ortaçağlarda *belâgat ilminin* en popüler ders kitabı haline gelen söz konusu *Telhîs* aracılığıyla yerleşmiştir.³

Başlığından da anlaşılacağı üzere, *Telhîs* özgün bir çalışma değildir. Daha ziyade, önceki bir çalışmanın yani Muhammed es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1299) *Miftâhu'l-ulûm* isimli eserinin bir özeti.⁴ Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı ise, *Delâilu'l-icâz* ve *Esrâru'l-belâga* adında, daha önce telif edilmiş iki çalışmanın tüm içeriğini yansıtan hususi bir eserdir (pandect).⁵ Burada sözü edilen iki eserin yazarı ise, genellikle İslamî

2 A. Mehren geç dönem belâgat çalışmalarından birini *Die Rhetorik der Araber* (Vienna, 1853) adıyla Almancaya tercüme etmiştir ve bu çalışma söz konusu disiplinlerden her birini tam olarak neyle ilgilendiğine dair kısa bir giriş sağlamaktadır.

3 İbn Malik ile ilgili bilgiler, Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden, 1937-1949; bundan sonra sadece *GAL* şeklinde atıfta bulunulacaktır) isimli eserinde şu sayfalarda yer almaktadır: GI, 363; SI, 527. İbn Malik, aynı adlı meşhur gramercinin oğludur. Kazvînî ile ilgili bilgiler ise *GAL*'de şu sayfalarda yer almaktadır: GII, 26; SII, 15.

4 es-Sekkâkî ile ilgili bilgiler, *GAL*'da şu sayfalarda yer almaktadır: GI, 352; SII, 515. *Miftâh* aynı zamanda önemli bir şerh geleneği üretmiştir. Ben bu gelenekle *Telhîse* dayalı şerh geleneği arasındaki ilişkiyi, yayımlanmak üzere yakın zamanda teslim ettiğim "*Controversy in a Tradition of Commentary*" başlıklı bir makalede tartıştım.

5 el-Cürcânî ile ilgili bilgiler, *GAL*'da şu sayfalarda yer almaktadır: GI, 341; SI, 503. *Pandect* k - limesi esasen, belirli bir tür muteber ortaçağ metnine atıfta bulunmaktadır. Daha genel olarak ise,

retorik geleneğinin zirvesi kabul edilen Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078)'dir.

Abdülkâhir'in belâgat geleneğinde sahip olduğu ve yukarıda işaret edilen konumuna rağmen *Esrâru'l-belâga* ve *Delâilu'l-icâz*, *belâgat ilmindeki ilmin kaynağı* değildir. el-Cürcânî, disiplini oluşturan münferit tahlil ve mülahazaların pek çoğunu gerçekleştiren kimse olsa da, *belâgat ilminin* fiilî biçimi ya da yapısı Abdülkâhir'e dayanmamaktadır. Cürcânî, Arap edebiyatında belâgatın münferit meselelerini keşfedip tetkik etmiş ve bu bağlamda mahirâne açıklamalar yapmıştır. Ancak buna rağmen, belâgat incelemesinin tanımlanacağı ve sınırlarının tespit edileceği bir sistem ortaya koyma konusuyla pek ilgilenmemiştir. Biz bu tarz metodolojik sanatkârlığı Cürcânî yerine Sekkâkî'ye borçluyuz.⁶

Sekkâkî'nin yukarıda söz konusu edilen rolüne karşın *Miftâh* sadece belâgat incelemesine tahsis edilmiş bir giriş eseri değildir. O daha ziyade, bütün dil ilimlerini ihtiva eden bir külliyat (compendium) niteliğindedir. Nitekim es-Sekkâkî eserin üç bölümünden sadece birini belâgat ile ilgili meselelere ayırmıştır. Öte yandan Sekkâkî *belâgat* terimini tanımlamasına ve tartışmasına rağmen bir ilim olarak *Belâgat*'in nasıl tanımlanabileceği meselesine hiçbir zaman doğrudan temas etmemektedir. Buna rağmen yine de es-Sekkâkî hâlâ, *belâgat ilminin* münferit disiplinlerini ve konularını, bu disiplin bakımından vazgeçilmez hale gelen bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu nedenle, belâgatın kavramsal temellerini ortaya koyabilmek için, *Miftâh*'taki hususi tartışmaya yönelmemiz gerekmektedir.

***Miftâh*'in Gayesi**

Sekkâkî *Miftâhu'l-ulûm*'un önsözünde, okuyucuların eserinden ne şekilde istifade etmeyi umabileceklerini izah eder. Böylece eserine yeterince makul bir giriş yapar. Sekkâkî, *Miftâh*'ın, okuyucuyu Arap dilinde hata yapmaktan kaçınmaya muktedir kılacağını iddia etmekte ve bakış açısını tasvir edebilmek için Arap dilinde hata yapılabilir üç muhtemel alan olduğunu öne sürmektedir: Müfret

yazarın niyetinin daha önceki bir çalışmayı özetlemek olmadığı ve fakat belirli bir konuya ilişkin meselelerin tamamını bir araya getirmek olduğu hususi bir özet türünü göstermek üzere kullanılmaktadır. *Pandect* kelimesi *Miftâha* tam uymaktadır çünkü es-Sekkâkî sadece el-Cürcânî'nin iki çalışmasındaki meseleleri yeniden düzenlenmemiş ve fakat aynı zamanda bu meseleleri diğer konuların bağlamına da oturtmuştur.

6 Aslında Cürcânî'nin belâgat meselelerini takdimini yeniden düzenlemek amacıyla ortaya konan çabalar konusunda Sekkâkî'den önce Fahreddin er-Râzî gelmektedir (ö. 606/1209). (GAL GI, 666; SI, 920). Ben Cürcânî, Râzî ve Sekkâkî'nin *belâgat ilmini* takdim edişleri arasındaki farkı, basılmak üzere yakın zamanda teslim ettiğim "*The Making of a Textbook*" başlıklı bir makalede inceledim.

lafız, gramatik yapılarının terkibi ve bu yapıların söylenmesi gereken şeye tekabül ettiği durum.⁷

Yazarın kendisi bu hataların neler olabileceğini ortaya koyacak herhangi bir misal vermez, fakat biz kolaylıkla kendi misallerimizi oluşturabiliriz. Mesela biri, “Zeyd köpeğe evde vurdu” cümlesini Arapçaya aşağıdaki üç şekilde tercüme etmeyi deneyebilir.

1. ضَرَبَ زَيْدٌ الْكَلْبَ فِي الْبَيْتِ

2. ضَرَبَ زَيْدٌ الْكَلْبَ الْبَيْتِ فِي

3. ضَرَبَ زَيْدٌ الْكَلْبَ ضَرْبًا شَدِيدًا فِي الْبَيْتِ

İlk ifadede, “el-kilb” (الكلب), kelimesinin harekesi yanlıştır (yani *kelb* kelimesine fetha yerine kesre konulmuştur) ve bu durum müfret lafızda bir hata meydana getirmektedir. İkincisinde, sözdiziminde açık bir hata vardır (*fi l-beyt* yerine *el-beyt fi* denmiştir). Diğer taraftan üçüncü deneme, gramer bakımından doğru bir Arapça cümle kurmada başarılı olmuştur fakat cümle, mevcut haliyle, bağlama uygun düşmemektedir. Üçüncü tercüme denemesi, asıl cümlede (bu durumda cümlenin İngilizce versiyonu) verilmek istenen fikrin doğurduğu intiba ile uyuşmamaktadır. Çünkü meful-i mutlak (ضرباً شديداً) orijinal cümlenin taşımadığı bir kesinlik ifade etmektedir.⁸

Sekkâkî, *Miftâh*'ta incelediği konuları bu hatalara göre tanzim etmiştir. Birinci bölümde, müfret kelimelerin formlarını incelediği *sarf ilmini* (morfoloji) ele alır. İkinci bölümde ise *nahiv ilmi* başlığı altında sözdizimi yapılarını izah eder. Sekkâkî'nin *belâgat ilmini* incelediği yer *Miftâh*'ın üçüncü ve son bölümüdür. Ancak yazarın, bütün bu konuların kitabın genel hedefini nasıl ortaya koyduğuna ilişkin tasviri ilginçtir. Sekkâkî öncelikle *nahiv ilminin* [ancak] *meânî* ve *beyan ilimlerini* içerdiğinde tam olacağını ifade etmektedir (*MU*, s. 6). Akabinde *nahiv ilminin telîfi* incelediğini, dilin kullanımındaki muhtemel hatalardan üçüncüsüne tekabül eden yerindelik ve niyetlilik konusundaki hataları ele alan disiplinin ise *meânî* ve *beyan ilmi* olduğunu açıklamaktadır (*MU*, s. 8).

7 *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Nuaym Zarzûr, Beyrut, 1984 (bundan sonra sadece *MU* şeklinde atıfta bulunulacaktır), s. 8.

8 Bir niyeti kelimelerle göstermek şüphesiz imkânsızdır, çünkü niyet böyle bir teşebbüsün akabinde niyet olmaktan çıkar ve bir ifade haline gelir. Bu oldukça temel mesele, Sekkâkî'nin *meânî ilmindeki* argümanını, disipline yönelik tanımını *niyet* ile *ifadeyi* mukayese etmesini gerektirdiğinden, karmaşık hale getirmektedir. Bu sorunu aşağıda tartışacağım.

Aşağıdaki şema, *Miftâh*'ın temel içeriğiyle Sekkâkî'nin tasvir ettiği üç tip hatayı eşleştirmektedir.

Disiplin	Alt-Disiplin	Hata
I Sarf İlmî		Müfret
II Nahiv İlmî		Telif
III(Belâgat İlmî) ⁹	Meânî – Beyan	Kelamın vacip olana tatbiki

Şema I

Dil ve Yerindelik: *Meânî İlmî*

Şema I, *Miftâh*'ın önsözünden yola çıkarak oluşturulmuştur. Sekkâkî bu bölümde, eserde ele aldığı muhtelif disiplinler arasında bağlantılar kurmaya çalışmaktadır. Bunu yapmadaki amacı, çalışmayı gerektiğinden fazla ya da eksik hiçbir şeyin ele alınmadığı entegre edilmiş bir bütün içerisinde gerçekleştirmektir. Kısa ve şematik olmasına rağmen, yazarın bu bölümdeki müzakeresi *belâgat ilmi* için oldukça önemlidir. Çünkü buradaki müzakere, *meânî* ve *beyan* ilimlerini diğer disiplinlerden özellikle de *nahiv ilminden* tefrik etmenin bir yolunu sunmaktadır. Bu nedenle, Sekkâkî'nin hata ile incelemenin hataya karşılık gelen alanı arasında kurduğu bağlantı, *belâgat ilminin* müstakil bir disiplin olarak tesisine giden ilk adımdır.

Bu amaç doğrultusunda en mühim mesele, *nahiv* ile *meânî* ilimleri arasındaki farktır. *Nahiv* ile *beyan* ilimleri arasında, *belâgat ilmi* ile *nahiv* arasındaki ayırmadan başka bir ayırma ihtiyacımız yoktur. Çünkü *beyan ilminin* alt başlıkları yani teşbih, mecaz ve kinayenin hepsi gayrı lafzî semantik yapılardır. Bu şu anlama gelir: *Beyan ilmi* kelimelerden ziyade düşüncelerle ilgilidir ve bu nedenle bütün dillerin metinleriyle bağlantılıdır. Bu değerlendirmeye göre *beyan ilmi*, Arap diline ayrılmaz şekilde bağlı olan *nahiv ilminden* rahatlıkla ayrıştırılabilir.

Ancak aynı şey *meânî ilmi* için doğru değildir. *Nahiv* gibi, *meânî* de Arap dilinin literal yapılarıyla ilgilidir ve bu nedenle iki disiplin birbiriyle önemli öl-

⁹ *Belâgat ilmini* parantez içerisine koydum çünkü Sekkâkî bu terimi gerçekte hiç kullanmamaktadır. Bu çok önemli yokluğu aşağıda ele alacağım.

çüde örtüşmektedir. Bu nedenle, Sekkâkî niçin *meânî ilmini* bağımsız bir disiplin olarak gördüğünü izah etmek durumundadır. Yazar bu meseleye doğrudan asla temas etmez. Fakat biz, yazarın *nahiv* ve *meânî* disiplinlerine yönelik müstakil bölümlere yazdığı giriş yazılarına bakarak iki disiplini ayırma nedenlerini bir araya getirebiliriz. Önce gramere (*nahiv*) bakacağız.

Nahiv ilmi, cümlelerin gramatik formunun gösterdiği manayı (aslu'l-mana) mutlak olarak ifade edebilmek için, Arap dilinin tümevarım yoluyla tetkikinden elde edilmiş ölçütlere ve bu ölçütlere dayalı kanunlara göre kelimelerin birbirine bağlanma keyfiyetine ilişkin bilgiyi, bu bilgi sayesinde söz konusu keyfiyet bakımından terkipe hatadan sakınmak amacıyla, amaçlamandır.

'Ilem enne "ilme'n-Nahvi hüve en tenhuve marifete keyfiyeti't-terkibi fimâ beyne'l-kelimi li-te'diyeti asli'l-ma'nâ mutlaken bi-mekâyise müstenbata min istikrâi kelâmi'l-Arabi ve kavânine mebnîyyetin aleyhâ li-yuhtereze bihâ 'ani'l-hatai fi't-terkibi min haysü tilke'l-keyfiyye (MU, s. 125).¹⁰

Bu tanım aslında, Sekkâkî'nin *Miftâh*'in girişindeki yorumlarının genişletilmiş halidir. Aralarındaki tek fark ise şudur: Bu versiyonda yazar, *telif* yerine daha özel bir gramer terimi olan *terkibi* kullanmış, ayrıca *keyfiyet* ve *mutlak olarak* kavramlarını eklemiştir. Bu tanımın, *Miftâh*'in girişinde kullanılan terimlere kıyasla daha mükemmel olan terimleriyle yazarın *meânî ilmi* için verdiği tanımın terimlerini mukayese etmek ilginç olacaktır.

Meânî ilmi, sözdizimsel formların bir mananın dile getirilmesi (ifâde) konusundaki ayırıcı niteliklerinin ve bu niteliklere bağlı istihsan ve diğer hususların, söz konusu niteliklere vâkıf olmak suretiyle sözün halin söylenmesini gerektirdiği şeye tatbik edilmesi konusunda hatadan kaçınmak amacıyla incelenmesidir.

'Ilem enne 'ilme'l-Meânî hüve tetebbü'u havâssi terâkibi'l-kelâmi fi'l-ifâdeti ve mâ yettasilu bihâ mine'l-istihsâni ve gayrihi li-yuhtereze bi'l-vukûfi aleyhâ 'ani'l-hatai fi'tatbiki'l-kelâmi 'alâ mâ yektadi'l-hâlü zikrehü (MU, s. 247).

Bu tanım da, eserin girişindeki tartışmanın genişletilmiş bir şeklidir. Daha önce gördüğümüz gibi, *meânî ilmindeki* hatalar, yerindelikle meselesiyle irtibatlıdır ve

¹⁰ Yazarın *Miftâh*'tan yaptığı alıntılarının tercümesinde, ilgili bölümün İngilizce tercümesi değil doğrudan orijinal metin kullanılmıştır. Tercümenin akabinde, ilgili pasajın transkripsiyonu, kelime sonlarındaki irâb işaretlerini gösterecek şekilde verilmiştir. Bu işlem esnasında yazarın makalede kullandığı transkripsiyon, Türk okurlarına hitap etmediği için tercih edilmemiştir. Söz konusu alıntılarının sonunda yer alan sayfa numaraları için eserin Abdülhamid Hindâvî tahkiki (Beyrut, 2000) esas alınmıştır. (çev).

her ne kadar Sekkâkî burada bize yerindeliliğin eskisine göre (*kelamın halin zikrini gerektirdiği şeye tabiki*) daha ayrıntılı bir tanımını verse de, temel düşünce gerçekte aynıdır. *Meânî*'yi, *Nahiv*'den ayırıştırın şey, işte bu yerindelik fikridir. Her iki disiplin de gramatik yapılarla (terâkip)¹¹ ilgilidir. Ancak gramer bilgini hataları, bu yapıların klasik modellere (paradigm) uyup uymamasına göre tespit eder. Hâlbuki *meânî ilmi* talebesi, söz konusu terkiplerin belirli bir durum ya da niyete tekâbül etme tarzına bakar.¹²

Mesela fiilin uygun şekilde çekimlenmediği “Zeyd eve gidiyorlar”¹³ gibi bir cümlede herhangi bir hata bulmak, gramercilerin alanıdır. Fakat cümleyi düzeltip “Zeyd eve gidiyor” dediğimizde, gramerci bununla yetinir, çünkü cümle doğrudur. Çölde yaşayan bir Arap bile bu ifadeyi daha iyi bir şekilde söyleyemezdi. Gramerci için cümlenin birinci şekli yanlış, ikinci şekli ise doğrudur ve buna bağlı olarak ifadeye ilişkin değerlendirmesi sabittir.

Bununla birlikte, *meânî ilmi* talebesi (ki biz ona “stilist” diyebiliriz) sadece bu aşamada cümleyi değerlendirmeye başlar. Gramerci sadece kurulan modelin geçerli oluşu ile ilgilenirken *Meânî* talebesi, seçilen modellerin türü ile ilgilidir. Zeyd özel bir isimdir ve doğru bir şekilde çekimlenmiştir (declined) fakat acaba bağlam özel bir ismi gerektiriyor mu? İsmi gizlemek ve yalın bir biçimde “Eve gidiyor” demek acaba daha uygun olur muydu? Ya da Zeyd’i “Köpeğe vuran adam eve gidiyor” cümlesinde olduğu gibi, bir ilgi zamiri ile birlikte mi tasvir etmek daha uygun olur?

Meânî ilmine göre doğru cümle, belirli koşullara uygun olmalıdır. Bu şu anlama gelir: Bu misalde doğru ve yanlış, konuşanın Zeyd’e bakışına bağlıdır. Eğer konuşan Zeyd’i, mesela methetmek isterse, özel adını kullanabilir. Eğer tahkir etmek isterse, basitçe “o” diyerek kendisine atıfta bulunabilir. Eğer konuşan, Zeyd hak-

11 Bu, aslında *meânî ilminin* tasvir ettiği *kelamın terkipleri*dir. Bu belirleme Cürcânî’nin, Kurânî tarz belâgatın *meânî n-nahiv* (gramerin sözdizimi) sonucu olduğunu belirttiği *Delâilu’l-icâzına* kadar geri gider. Abdülkahir bu pozisyonu Sekkâkî’nin *meânî ilmi* adı altında ele aldığı gramer bahislerinin aynı analiz ederek destekler.

12 Benim yorumlarım burada Sekkâkî’nin *nahiv* ve *meânî* arasında bir ayrım için açık bir şekilde ortaya konmuş gerekçelerini izlemektedir. Bu gerekçeler Sekkâkî’nin bu bölümlere yönelik mevcut sunumunu tasvir etmemektedir ki bu ayrı bir başlık olurdu, yine de bana göre iki farklı sonuca götürecek bir başlık olmazdı. İki bölüm arasındaki farkı kısaca özetleyecek olursak, Sekkâkî’nin grameri sunuşu esas itibarıyla tasvir edicidir. O Arap dilinin unsurlarını, sadece bu unsurları birbirinden tefrik etmeye yetecek kadar açıklamayı ortaya koyarak, kategorize etmektedir. Sekkâkî’nin *meânî ilmini* sunuşu, diğer taraftan, daha işlevseldir (13. dipnota bakınız).

13 Bir kimse gramer hatalarını çok iyi bir şekilde tercüme edemez. Yine de, makaleyi takip edilmesi daha kolay hale getirir umuduyla, buna çabaladım.

kında az bilgi sahibi olduğunu göstermek isterse, bunu bir ilgi zamiri kullanarak ifade edebilir. İşte *meânî ilminin* ilgi alanı, niyet ile sözdizimi arasındaki bu tür uygunluklardır.¹⁴

Fakat *nahiv ilminde* hatalar hakkında verilen hüküm mutlak iken *meânî ilmindeki* hüküm takyid edilmelidir. Gramerde, bir fiil ya da isim formunun klasik çekimlere uyup uymadığına hükmedebilmek için yapmamız gereken şey, söz konusu kelime formuyla klasik çekimi mukayese etmekten ibarettir. Söz konusu iki “metin” de, tabiri caizse, “okunabilir”dir. Bunun anlamı şudur: Gramatik modelin tasvirini göz önünde bulundurduğumuz gibi bildirim cümlesini de (Zeyd gidiyor) göz önünde bulunduruyoruz. Dolayısıyla aralarında uygunluk olduğuna kesin bir şekilde hükmedebiliriz.

Diğer taraftan *meânî ilminde*, bu tür net bir karar mümkün değildir. Tek metin, yani bildirim cümlesinin kendisi aşıkâr olabilir ancak bildirim cümlesinin kendisine uygun olması beklenen niyet açık değildir. “Zeyd eve gidiyor” cümlesinin hiçbir gramer kuralına aykırı olmadığını kesin olarak söyleyebilirken, aynı ifadenin konuşanın söylemek istediği şeye tekabül edip etmediğinden emin olamayız. Okur, konuşanın zihninde ne olduğunu sadece tahmin edebilir. Dolayısıyla yazarın niyeti ile mevcut ifade arasında, bu konuda yetkili bir kimse gibi mukayesede bulunamaz. Bu nedenle, *meânî ilminin* hükümleri *nahiv ilminin*kilere kıyasla daha karmaşıktır.¹⁵

Meânî ilminin doğasında olan bu belirsizlik derecesi, bana göre, Sekkâkî’nin *meânî ilmi* tanımında yer bulan *istihsana* (evaluation) yönelik atıfla bağlantılıdır. İstihsan kavramı, analitik işleme bir belirsizlik unsurunu katmaktadır. İstihsan bir

14 Sekkâkî *meânî ilmini* takdimini, hal ve niyetin önemini vurgulamak üzere inşa etmektedir. Her ne kadar başlıca taksimleri gramatik kategorilere göre yapıldıysa da (msl. mûsned ve mûsned ileyh) alt bölümler, sanki (deyim yerindeyse) niyetlere ya da hususi şartlara gönderme yapmaktadır. Bu nedenle, Sekkâkî bildirim cümlelerini (statements) mûsned, mûsned ileyh ve isnad şeklinde gramatik kategorilere taksim etmektedir. Daha sonra bunları da gramatik kategorilere taksim etmektedir. Mesela *mûsned ileyhi*, marife-nekre, zamir, ism-i mevsul gibi öznenin alabileceği muhtelif formlara ayırır. Sonra bu noktada Sekkâkî, bu formlardan her birini kullanmanın muhtelif retorik âmillerini değerlendirir. Mesela ism-i mevsullerin özneyi methetmek, yermek ve hatta umursamamak için kullanılabilceğini vurgular.

15 Sekkâkî’nin, esas itibarıyla bir niyetin mutlak ifadesi olarak tanımladığı *belâgat* tanımında da benzer bir problem vardır. Bir kimse herhangi bir ifadenin ardındaki niyeti gerçekten bilemeyeceği için herhangi bir ifadeyi bu terimlerle gerçek anlamda değerlendirmek mümkün değildir. Ben Sekkâkî’nin *belâgat* tarifini, “*Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of Shams-i Qays’ al-Mu’jam and al-Sakkâkî’s Miftâh al-Ulûm*”da değerlendirdim (Doktora tezi, New York Üniversitesi, 1986, s. 296-300).

evet-hayır meselesi değildir, fakat daha çok bir ölçek ya da derece meselesidir. İstihsan zımnen, bazıları diğerlerinden daha iyi olan bir ihtimaller yelpazesini gösterir ve böylece doğru-yanlış, geçerli-geçersiz mutlak kategorilerini yumuşatır.

Bununla birlikte Sekkâkî'nin *istihsan* tanımına, *meânî ilmindeki* kesinliğin ne olduğunu ortaya koymak ya da bu kesinliği sınırlandırmak amacıyla dâhil etmiş olması pek mümkün gözükmemektedir. Yazar burada bir olasılık dizisini vurgulamaktan çok, gramer incelemesi ile estetik ya da eleştiri (nakd) arasındaki geleneksel bağlantıları muhafaza etmeye çalışmaktadır. Hâlbuki Sekkâkî'nin selefi Cürcânî, esas itibariyle üslûbun estetik değeri ile ilgilenmiştir ve bu bilhassa *Delâilu 'l-icâz*' da belirgindir. Cürcânî *Delâil*'i, Kuran'ın Arapça ifadesinin, kutsal metnin mucizevî kompozisyonu nedeniyle, bütün Arap şiirinden daha güzel olmak zorunda olduğu görüşünden ibaret olan *Îcâzu 'l-Kuran* doktrinini savunmak için kullanır.¹⁶ Böyle bir delil, açıkça değer bildiren bir delildir ve metinlerin göreceli değerine yönelik bu ilgi – ki bu edebiyat eleştirisinin merkezi ilgisidir – Sekkâkî'nin *meânî ilmi* tanımında yansıtılmıştır.

Şu halde, Sekkâkî'nin açıklamalarına göre *meânî ilmi*, iki nedenden dolayı *nahiv ilminden* tefrik edilmek durumundadır. Birincisi; her iki disiplin de farklı ilişkilerle ilgilenmektedir. Her ne kadar hem gramerci hem de üslûpbilimci Arapça sözdizimlerini incelese de, gramerci bir ifadenin kurulu linguistik modele uyup uymadığını inceler. Üslûpbilim ile uğraşan kimse ise dilde açığa çıkan metin ile konuşanın zihninde kalan niyet arasındaki ilişkiye bakar. İkinci olarak; gramercinin değerlendirme alanı doğru ve yanlış ile sınırlandırılmışken, üslûpbilimci analizinde her birini değerlendirmesi gereken bir olasılıklar yelpazesini kabul eder.

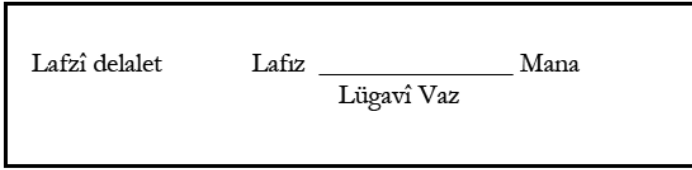
Anlam Yelpazesi ve *Beyan İlmi*

Semantik ya da estetik yelpaze fikri, aynı zamanda *beyan ilminin* bir meselesidir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, *beyan* esas itibariyle gayrı lafzî delâlet ile ilgilenirse de, Sekkâkî tartışmasını hemen bu terimlere dökmez. Bunun yerine sunumuna, *beyan ilmini* oldukça dolaylı bir şekilde “bir manayı muhtelif yollarla ifade etme çabası” şeklinde tanımlayarak başlar. Bu dolambaçlı tasvirin lafzî ve gayrı lafzî kavramlarından oldukça uzak olduğunu göz önünde bulundurarak,

16 *Îcâz* tartışmasının kökenleri için bkz. Abdülalîm, *Îcâzu 'l-Kuran* (Islamic Culture, 7: 64-82; 215-233). Bazı hususi deliller için, G. Von Grunebaum'un Muhammed Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) *Kitabu Îcâzi 'l-Kuran* isimli eserinin *A Tenth Century Document of Arap Literary Theory and Criticism* (Chicago, 1950) başlıklı tercümesine bakınız.

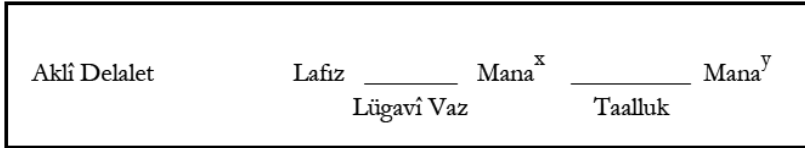
önemini kavrayabilmek için *beyan ilminin* dayalı olduğu temel esasları yeniden inşâ etmeliyiz.¹⁷

Sekkâkî burada gayrı lafzî ya da yazarın ifadesiyle aklî delâletin semantik sürecine çeşitlilik atfeder. Lafzî delâlet, yazarın açıklamasına göre, bir lafzın lügavî vaz‘a bağlı olarak bir manaya delâlet ettiği tek adımlı bir sürece işaret etmektedir. Nitekim Şema II bu süreci göstermektedir.



Şema II

Lügavî vaz‘, lafız ile mana arasındaki ilişkiyi mutlak olarak belirlediğinden, lafzî delalette hiçbir çeşitlilik mümkün değildir. Mesela “*kelb*” lafzı Arap dilinde sadece köpek kavramına işaret edebilir. Diğer taraftan aklî delalet, iki aşamalı bir anlam sürecini gerektirmektedir. Bu nedenle, aklî delalette, lafız lügavî vaz‘ aracılığıyla önce bir ilk manayı göstermekte ve akabinde bu ilk mana – bu şemanın da gösterdiği gibi - aralarındaki bir tür ilişki (*taalluk*) nedeniyle, ikinci bir manaya işaret etmektedir.



Şema III

Kinayenin standart örneği olan “Zeyd, kılıcı uzundur” cümlesi, bu sürecin güzel bir tasvirini sunmaktadır. Bu sözde “kılıcı uzun” lafzı, lügavî vaz yoluyla mana^x (kılıcı uzuna) delalet etmekte ve mana^x, uzun boylu olmak ile uzun bir kılıca sahip olmak arasındaki ilişki nedeniyle, mana^y (Zeyd’in uzun boylu olduğu düşüncesine)

17 *MU*’da pek çok yerde geçmektedir. Mesela, s. 162. Lafzî ve gayrı lafzî arasındaki bu ayrım, şüphesiz temel bir ayırmadır ve ne Sekkâkî ne de Cürçânî kaynaklı değildir. Sekkâkî’nin *beyan ilmini* sunuşu, çoğunlukla Râzî’den alınmıştır (yukarıdaki 6 nolu dipnota bakınız) ancak konunun bu giriş tanımı büyük oranda kendisine aittir.

bağlanmaktadır. Böylece, bu ilişki vasıtasıyla, cümlelerin kast edilen manasına (ki o da mana^y dir) yani Zeyd'in uzun boylu olduğu manasına ulaşabiliyoruz.¹⁸

Beyan ilminin temel konusu, manalar arasındaki bu ilişkidir ve Sekkâkî'nin temas ettiği semantik çeşitlilik burada yatmaktadır (MU, s. 330). Lügavî vaz, lafız ile mana arasında sabit bir örtüşme sistemini temsil ederken *beyan ilminde* geçen ilişkiler (*taallukât*) değişime açık gayr-ı lafzî kültürel uzlaşılardır. Söz konusu ayrımı, yazarın, kinayenin bir başka misaline yani “*külü bol*” ifadesine dair açıklamalarında daha açık bir şekilde görebiliriz. Bu ifade, geleneksel olarak misafirperverliğe delâlet eder.

“*Külü çok*” cümlesinde; *külün çok oluşundan közün çok oluşuna, közün çok oluşundan tencerelerin altında çok odun yakıldığına, çok odun yakılmasından yemeğin çok oluşuna, yemeğin çok oluşundan yiyen kimselerin çok oluşuna, yiyenlerin çok oluşundan misafirlerin çok oluşuna, misafirlerin çok oluşundan [tasvir edilen zatın] misafirperver olduğuna intikal edersin.*

“*Kesîru'r-ramâd*” fetentekilu min kesreti'r-ramâdi ilâ kesreti'l-cemri ve min kesreti'l-cemri ilâ kesreti ihrâki'l-hatabi tahte'l-kudûri ve min kesreti ihrâki'l-hatabi ilâ kesreti't-tabâihi ve min kesreti't-tabâihi ilâ kesreti'l-ekeleti ve min kesreti'l-ekeleti ilâ kesreti'd-dîfâni ve min keserti'd-dîfâni ilâ ennehü midyâf (MU, s. 515).

Sekkâkî'nin analizine göre, burada tasvir edilen muayyen öğelerin – yiyecek, tencere, ateş – hepsi, “*külü çok*” ifadesinin lafzî anlamı ile bu ifadeyle asıl anlatılmak istenen misafirperverlik manası arasında gündeme gelen ara manalardır. Bu paragrafta tasvir edilen manalar zinciri, esas itibarıyla bir bedevî çevre kurgusudur. “Kültürel bir mantık”, söz konusu unsurlar arasındaki irtibatları kurmakta ve bahsi geçen ifadeyi sadece bir manayı değil fakat Sekkâkî'nin yukarıdaki paragrafta izah ettiği bütün resmi gösterir hale getirmektedir.

Ancak böyle bir mantık, belirli bir sosyal bağlam ve durumda saklıdır. Kül ve yemek ateşi imgesinin, bedevî çevre dışında bir anlamı olmayabilir ve bu nedenle, bedevî olmayan biri, aynı misafirperverlik manası için – farklı bir ilişkiler zinciri ile bir araya getirerek - farklı bir ifade kullanabilir. Bu ifade, lügavî olarak farklı olmayacaktır. Bu, söz konusu ifadenin “*külü bol*” ifadesinde olduğu gibi, aynı

18 Burada ortaya konan iki aşamalı anlam süreci Sekkâkî'nin, Cürçânî'nin *mananın manası* dediği şeyi yeniden ifadesidir. Sekkâkî'nin *beyan ilmi* içerisinde gördüğü meseleleri Abdülkahir Cürçânî bu başlık altında ele almaktadır (*Delâilu'l-îcâz*, thk. M. R. Rıza, 6. basım, Kahire, 1960. Konu pek çok yerde geçmektedir. Mesela, s. 263). Sekkâkî'nin misallerinin pek çoğu Cürçânî'den alınmıştır.

lügavî vaz‘a dayalı olacağını söylemek demektir. Farklılık, daha ziyade, mesela şehirli ile göçebe bir Arap arasında söz konusu olabileceği gibi, kültürel olacaktır. Her ikisi de aynı dili konuşacak olsalar da, her biri dile misafirperverlik kavramı ile bağlantılı farklı ilişkileri getireceklerdir. Sekkâkî'nin *beyan ilminin* girişinde işaret ettiği çeşitliliği meydana getiren şey, işte bu – her biri aynı misafirperverlik düşüncesine varan - farklı ilişkiler zincirinin mümkün oluşudur.¹⁹

Tasvir Yollarını Bütünlemek

Sekkâkî, değerlendirmeye aldığı ilişkilerin (*taallukât*), belki bir adım ötede “bağlılık ilişkisi” (*lüzûm*) şeklinde tanımlanabileceğini belirterek devam eder. Sekkâkî'nin buradaki tartışması oldukça teknik ve dakiktir. Fakat bu tartışmayı kavramamız elzemdir. Çünkü beyan ilminin dört temel konusunu yani teşbih, mecaz, istiâre ve kinâyeyi bir arada tutan tutkalı temin eden şey mezkûr lüzûm kavramıdır.²⁰

Eğer tek bir mananın muhtelif şekillerde dile getirilmesinin ancak aklî delâletlerle mümkün olduğunu bilerseniz – ki bu da bir manadan başka bir manaya aralarındaki mesela manalardan birinin diğerini herhangi bir şekilde gerektirmesi gibi bir alaka sebebiyle intikal etmektir – beyan ilminin dayanağının manalar arasındaki mülâzemeti dikkate almak olduğunu anlarsın.

İzâ arefte enne îrâde 'l-ma 'nâ el-vâhid alâ suverin muhtelifetin la yeteattâ illâ fi 'd-delâlâtî 'l-akliyye ve hiye el-intikâlî min ma 'nen ilâ ma 'nen bi-sebebi alâkatin beynehümâ kelüzûmi ehadihimâ el-âhare bi-vechin mine 'l-vücûhi zahare leke enne i 'lme 'l-beyâni merciuhu i 'tibâru 'l-mülâzemâti beyne 'l-me 'ânî (MU. s. 438).

Bu terimlere göre, zorunlu bir ilişkideki iki unsur - birbiriyle irtibatlı iki mana – *melzûm* (kendisinden başka bir şeyin zorunlu olarak doğduğu şey) ve *lâzım* (başka bir şeyi zorunlu olarak takip eden şey) şeklinde tanımlanabilir. Sekkâkî'nin buradaki açıklamalarıyla bağlantılı iki örnek bulunmaktadır. Birincisi kinâyenin yukarıda ele aldığımız yerleşik örneğidir, yani bir kimsenin boyunun uzun olduğuna

19 Sosyal ve kültürel bir mantığa atıfta bulunmak, Sekkâkî'nin “*külü bol*” ifadesinin açıklamasına dair bana ait bir yorumdur. Sekkâkî, bu ilişkiler zincirinin doğasıyla ilgilenmekten çok, sadece var olmalarının *beyan ilmini meânî ilminden* daha az kesin bir ilim yapıyor olması gerçeği ile ilgilenmektedir. Gramercilerin sözdizimi yapılarına ilişkin sistematik bir kavrayışları varken, *beyan ilminin* incelemesi altındaki gayr-ı lafzî ilişkiler için hiçbir gramer söz konusu değildi.

20 *Beyanın* üç resmî konusu – teşbih, mecaz ve kinâye – bir dereceye kadar yanlış yönlendiricidir, çünkü mecazın bir türü olan istiâre zikredilmemektedir. Hâlbuki *istiâre*, hem kinâyeden hem de diğer bütün mecaz türlerinin tamamından daha önemli bir konudur.

kılıcının uzunluğundan bahsederek işaret etmektir. Sekkâkî bu durumda, kişinin uzun boylu oluşunun *melzûm* olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan, kılıcın uzun oluşu bu durumu doğal olarak takip eden bir keyfiyettir ve dolayısıyla *lâzım*dır. Diğer örnek, mecazı tasvir etmek üzere kullanılan “رَعِينَا الْغَيْثَ” (yağmuru otlattık) standart ifadesidir. Bu ifadede yağmur, bitkileri göstermek üzere mecâzî olarak kullanılmıştır. Bu ifadede, bitkiler *lâzım* olurken yağmur *melzûm* olacaktır. Çünkü bitkiler, sadece yağmurdan sonra büyüyebilir ve bu nedenle Sekkâkî'nin tabii olguları formüle edişinde, bitkiler zorunlu olarak yağmurdan sonra gelir.²¹

Her iki durumda da manalar arasındaki semantik hareket, birbirinin aksi istikamettedir. Mecaz örneğinde *melzûm* (yağmur) *lâzım*a (bitkiler) atıfta bulunmak için kullanılırken, kinâye örneğinde *lâzım* (kılıç uzunluğu) *melzûma* (uzun boy) atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Bu nedenle Sekkâkî, bir kimsenin manalar arasındaki geçişe dayalı olarak mecaz ve kinâyeyi birbirinden tefrik edebileceğini iddia etmektedir. Dördüncü şemanın da gösterdiği gibi, kinâyede hareket *lâzım*dan *melzûma* olurken mecazda *melzûm*dan *lâzım*adır.

	Lafiz _____ Melzum (mana ²) _____	Lâzım (mana ²) Lüzûm
Mecaz	Gays _____ Yağmur _____	Bitkiler Taalluk
Kinâye	Lafiz _____ lâzım (mana ²) _____	Melzum (mana ²) Lüzûm
	Tavilu'n-nicad _____ Kılıcın uzunluğu _____	Uzun boylu olma Taalluk

Şema IV

21 *Lâzım* ve *melzûm* terimleri, felsefi gelenekten doğmuştur (mesela şu çalışmaya bak. A. M. G - ichon, “*Lexique de la philosophie d'Ibn Sina*”, Paris, 1938) ve Sekkâkî'nin bu terimleri burada kullanması, belki de Sekkâkî'nin dil incelemelerine mantıksal bir kesinlik uygulama konusundaki eğilimine dair en açık örnektir. Muhtemelen bu nedenle Sekkâkî modern araştırmacılar arasında en iyi bilinen dilbilimcidir. Sekkâkî'ye tahsis edilmiş tek monografi olan Ahmed Matlub'un “*el-Belâgatü inde's-Sekkâkî*” (Bağdat, 1964) isimli çalışması, bu konu üzerinde uzun bir şekilde durmaktadır.

Sekkâkî, meseleleri ele alış biçimiyle ilgili olarak kendisi herhangi bir çizim ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, mecaz ve kinâyeye arasındaki irtibatı – aynı zamanda *beyan ilmindeki* yerlerini de - bir şemanın genel bakışına yakın bir şekilde özetlemektedir. Yukarıda ele alınan noktaları takdim ettikten sonra Sekkâkî şu ifadelere yer verir:

... *Beyan ilminin mecaz ve kinâyeye incelemesine yöneldiğini göreceksin. Çünkü mecazda melzûmdan lâzıma geçilir. Şu misalde olduğu gibi: “Yağmuru otlattık”. Burada anlatılmak istenen şey, [yağmurun] lâzımı olan bitkidir... Kinâyede ise lâzımdan melzûma geçilir. Şu misalde olduğu gibi: “Fılan kimse kılıcı uzundur”. Bu sözle anlatılmak istenen boy uzunluğudur ki bu da kılıç uzunluğunun melzûmudur... Bu nedenle [mecaz ve kinayeyi beyan ilminin] iki temeli olarak kabul etmememizi gerektirecek hiçbir neden yoktur.*²²

... *‘Alimte insıbâbe ‘ilme’l-beyani ilâ et-tearrudi lil-mecâzi ve’l-kinaye. Fe-inne’l-mecâze yuntakalü fîhi mine’l-melzûmi ilâ el-lâzımı kemâ tekûlü: “Re ‘aynâ gaysen”. Ve’l-murâdu lâzımuhu ve hüve en-nebtü... Ve inne’l-kinâyete yuntakalü fîhâ mine’l-lâzımı ile’l-melzûmi kemâ tekûlü: “Fulanün tavîlu’n-necâd”. Ve’l-murâdu tûlu’l-kâmeti ellezî hüve melzûmu tûlu’n-necâd... Felâ ‘aleynâ en nettahizehüma asleyn.*²³

Sekkâkî, mecâzî kullanımın bir türü olan *istiâreyi* ve böyle olmayan *teşbihi* aynı sisteme dâhil ederek devam eder. Sekkâkî *istiâreyi*, iki anlam arasındaki ilişkinin *teşbih* cinsinden olduğu bir mecaz türü olarak tanımlar²⁴ ve bunu genel planıyla uyumla hale getirebilmek için teşbihi, lüzûm bakımından tasvir eder. Sekkâkî,

22 MU, s. 330-331. *Mecaz ve kinâyeye* ile ilgili müstakil bölümlerde Sekkâkî, bir kimsenin mecaz ve kinâyeyi birbirinden lafzî ifadeye dayalı olarak tefrik edebileceğini ifade etmektedir. *Mecazda*, ifadeyi lafzî olarak almak mümkün değildir çünkü bir anlam ifade etmemektedir. Mesela bir kimse gerçekten yağmurdan beslenmez. Diğer taraftan *kinâyede*, ifadeyi lafzî olarak anlamak mümkündür. Eğer birinin uzun bir kılıcı olduğunu duyarsak, bunu doğru kabul edebiliriz fakat kast edilen mananın lafzî mana olmadığını, ancak lafzî manadan sonra gelen mana olduğuna dikkat etmeliyiz (MU, s. 403).

23 Bu pasajın manası yeteri kadar açık gözükse de, tam da Sekkâkî’nin açıklamalarında kullandığı kelimelerle/üslûpla ilgili bir problem vardır. Bu pasajın sonunda Sekkâkî şöyle söylemektedir: “*Fe lâ ‘aleynâ en nettahizehüma asleyn*”. Bu ifade normalde şu manaya gelir: “*Mecaz ve kinâyeyi, iki temel esas olarak kabul etmek zorunda değiliz*”. Ancak, yazarın kast ettiği şeyin bu olması pek mümkün gözüküyor. Bu nedenle ben, “*la ‘aleynâ*” ifadesini ya “yapmamamız için hiçbir neden yoktur” şeklinde tercüme etmemizi ya da Sekkâkî’nin pasajın ilerleyen bölümlerinde *teşbihi* üçüncü temel esas olarak *beyan ilmine* dâhil etmek için kullandığı “*lâ budd min*” (-den kaçış yoktur) ifadesi yerine kullanmamızı öneriyorum.

24 *İstiâre* tartışmasıyla en çok ilgilenen kişi Cürçânî’dir (*Esrâru’l-belâga*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1957. Söz konusu tartışma pek çok yerde geçmektedir. Mesela, s. 44).

“*Hamamda bir aslan gördüm*” şeklinde basit bir istiâre örneği aktarır. Bu örnekte konuşan, Zeyd’i gördüğünü söylemekte ve Zeyd’in bir aslanın cesaretine sahip olduğunu iddia etmeyi amaçlamaktadır. Bir önceki tartışmanın terimlerine göre bu tür mecaz, aslan *manasını* aralarındaki bir ilişki nedeniyle Zeyd *manasına* işaret etmek için kullanılmaktadır. Söz konusu ilişki benzerliktir ve yazarın açıklamalarını takip ederek, metafor şu şekilde şemalandırılabilir.

	Lafız _____	(Mana ^x)	_____	Mana ^y
			Taalluk/teşbih	
İstiâre	Esed _____	Aslan	_____	Zeyd
			Lâzım (Benzerlik)	
	Lafız _____	Melzûm	_____	Zeyd
			Cesaret	

Şema V

Sekkâkî, istiârenin diğer mecaz türlerinden biraz farklı şekilde işlediğini ifade eder. Yukarıda alıntılanan ifadede (mana^y deki) Zeyd, aslanı (mana^x) takip eden *lâzım* değildir. Daha ziyade, aslanı takip eden *lâzım* cesaret niteliğidir ve bu niteliğe göre Zeyd ve aslan benzerdir. Bu nedenle, “cesaret” aslında teşbihin sonucudur ve bu nedenle Şema V’in üçüncü çizgisinde yerini almıştır. Buna binaen, Sekkâkî *teşbihi*; “bir şeyi, *lâzım* bakımından *melzûm*la mukayese etmek” şeklinde tanımlamaktadır. Bu şekilde Sekkâkî, teşbihi lüzûm ilişkileri sistemine yerleştirmiş ve *teşbihi beyan ilminin* üçüncü ve son aslı yapmıştır. Sekkâkî, muhakemesini şu şekilde özetlemektedir:

*Şüphesiz mecaz –istiâreyi kastediyorum - teşbihin türevlerinden olması bakımından, daha sonra vakıf olacağı üzere, sadece melzûmdan lâzıma geçişin husulüyle gerçekleşmez. Bilakis istiârede, söz konusu intikalden önce, lâzımda bulunan bir vasfın melzûma teşbihi gerekir. Bu durum da teşbihi ele almamızı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle teşbihi [beyan ilminin] üçüncü alsı olarak kabul etmek durumundayız.*²⁵

25 Bütün bu yorumlar, Sekkâkî’nin *teşbih*, *mecaz* ve *kinâyenin* işlevini oldukça teknik terimlerle ele aldığı bir tür *beyan ilmine* girişte bulunmaktadır. Her bir unsuru müstakil olarak ele aldığı bölümlerde yazar, *melzûm/lâzım* ayrımını muhafaza etmemektedir. İbn Mâlik ve Kazvînî gibi, çalışmalarını *Miftâha* dayandıran sonraki yazarlar, gereklilik (mülâzamât) fikrini tamamen terk etmişlerdir.

İnne'l-mecâze a'nî el-istiâre, min haysü innehâ min furûi't-teşbîhi kemâ setekîfu aleyhi lâ tetehakkaku bi-mücerredi husûli'l-intikâli mine'l-melzûmi ile'l-lâzimi bel lâ bûdde fihâ min takdîmeti teşbîhi şeyin bizâlike'l-melzûmi fî lâzimin lehü tested'î takdîme'te'arruzi li't-teşbîhi felâ bûdde min en ne'hüzehü aslen sâlisen (MU, s. 439).

Sekkâkî, *beyan ilmini* takdim etmek için, *Miftâh*'ta yer alan herhangi başka bir konuyu takdim etmek için çektiği zahmetten daha fazla zahmet çeker. Bunun nedeni, muhtemelen *beyan*'ın, yazarın eserini kaleme aldığı dönemde bu disiplinler içerisinde iyi bir şekilde tanımlanmamış tek disiplin olmasıdır. Gramer, şüphesiz Sekkâkî'den asırlar önce tartışılmış ve tanımlanmıştı. Ayrıca *meânî ilmi* büyük ölçüde gramatik kategorileri kullandığı için, bu bölüme yönelik kritik bir önsöz çok gerekli değildi. Öte yandan *beyan ilmi*, dikkat gerektirmekteydi. Muhakemesini takip etmek kimi zaman güç olsa da, Sekkâkî gerçekleştirmeyi en fazla ister gözüktüğü konuda sonunda başarılı olmuş, *teşbih*, *mecaz* ve *kinâyeden* oluşan üç bölümü tek bir sistem dâhilinde birbirine bağlamanın yolunu bulmuştur.

Bedî' İlmi'nin İhmâli

Bedî' ilmi ve *bedî'* terimleri *Miftâhu'l-ulûm*'da yer almamaktadır. Sekkâkî, *meânî* ve *beyan* ilimlerinin muhtelif veçhelerini bütünlüklü bir sisteme bağlamak için büyük zahmet çekerken, şiirsel sanatlar için böyle bir çaba göstermez. *Miftâh*, Sekkâkî'nin *mehâsinu'l-kelam* (lafzen, sözün incelikleri) adını verdiği konuyla ilgili kısa bir bölüm içermesine rağmen, yazar çalışmanın genel yapısını ortaya koyduğu mukaddimede bu konuya herhangi bir atıfta bulunmaz. *Bedî'* hakkındaki bölümün, Sekkâkî'nin sunumunda *ilim* yani akademik bir disiplin olarak görülmeyen tek bölüm olması ve dolayısıyla teorik bir temel ve gerekçelendirme ile sunulmamış olması aynı derecede dikkate değerdir. Bu nedenle *bedî'*, Sekkâkî'nin sunumuna göre, *belâgat ilmi* içerisinde ikinci sınıf bir statüye sahip gözükmektedir.²⁶

Yazarın *bedî'* hakkındaki belli belirsiz ilgisi, birkaç şekilde ortaya çıkmaktadır. *Belâgate* ilişkin tartışmasında mesela, Sekkâkî edebî sanatlara hiçbir atıfta bulunmaksızın, *belâgatin* iki referans noktasının (*mercî*) *meânî* ve *beyan* ilimleri olduğunu iddia etmektedir (MU, s. 415). Daha da önemlisi, Sekkâkî'nin söz konusu

²⁶ MU, s. 423-432. *Belâgatin* vasıflarını inceledikten sonra Sekkâkî şunu söylemektedir: "Sözü g - zelleştirme amacına has ve [aynı zamanda *belâgate*] götüren pek çok durum vardır". Sekkâkî, edebî sanatları takdim ederken, tamamını ele aldığı iddiasında bulunmamakta, sadece en iyi bilinenleri işlemektedir.

üç konuyu tartışma tarzıdır. Sekkâkî'nin *meânî* ve *beyan* ilimlerini takdimi, esas itibariyle işlevseldir. Bunun anlamı şudur: Sekkâkî her başlık altında, semantik süreçleri ve linguistik ya da kavramsal unsurların manayı doğurmak üzere nasıl kullanıldığını tasvir etmektedir. Mesela *meânî ilminde* yazar, sözdiziminin kast edilen bir manayı doğurmak için ne şekilde işlediği ile ilgilenmekte; *beyan ilminde*, manalar arasında yer alan ve gayr-ı lafzî delalettteki anlamı oluşturan ilişkileri ana hatlarıyla belirtmektedir.

Sekkâkî'nin *mehâsinu 'l-kelamı* takdimi, diğer taraftan bütünüyle tasvir edicidir. Bu bölümde Sekkâkî 23 şiirsel sanat sıralamakta ve bunları iki gruba ayırmaktadır. İkinci gruptakiler mananın kullanımı içerip *manevî* olarak adlandırılırken birinci gruptakiler, lafzın kullanımını içermektedir ve *lafzî* (lafzen, ses) şeklinde adlandırılır. Mesela *tecnîs*, birinci gruba bir misal olurken *mutabaka* ikinci gruba misal teşkil etmektedir. Her iki durumda da tartışma oldukça kısadır. Sekkâkî *mutabakayı* “iki zıddı bir araya getirmek” şeklinde tanımlarken (*MU*, s. 423) *tecnîsi* basitçe, “iki farklı kelimeyi eş sesli yapmak” şeklinde tanımlamıştır (*MU*, s. 429). Tanımlarını örnekler üzerinden ortaya koysa da, Sekkâkî *bedî*'in sahip olabileceği iletişimsel işleve dair hiçbir açıklama önermemektedir. Bu nedenle, edebi sanatları biçimsel olarak tasvir etmekte fakat bilgiyi iletmede nasıl bir rol üstlenebileceklerini açıklamamaktadır.²⁷

Edebi sanatların takdimi, şu halde sonradan akla gelen bir düşünce gibi gözük-mektedir. Her ne kadar Cürçânî *mehâsinu* ne *Delâilu 'l-icâz* ne de *Esrâru 'l-belâga*' da ele almasa da, *bedî*' yine de belâgat tartışmasında geleneksel bir konu olmuştur. Bu nedenledir ki Cürçânî'nin eserlerinin ilk özetini yapan kişi olan Fahreddin Râzî, edebi sanatları eserine dâhil etmenin bir yolunu bulmuştur.²⁸ Benzer şekilde, eğer Sekkâkî *Miftâh*'ı gerçekten kapsamlı hale getirmek isteseydi, *bedî*'i eserinin bir yerine dâhil etmeye bir bakıma mecburdu. Ancak yine de bu, yazarın edebi sanatlarla ya mukaddimedede takdim ettiği genel dil anlayışında ya da *belâgat* tanımında bir yer vermek zorunda olduğu manasına gelmez.

27 Burada Cürçânî'nin *Esrâru 'l-belâga* (s. 4-25) isimli eserini, *tecnîs* hakkında retorik veya s - mantik fonksiyonunu dikkatli bir şekilde ele aldığı dakik bir tartışma ile açtığını not etmek gerekmektedir. Bu, İslami eleştiri için en önemli sanatlardan biri olmasına rağmen, bildiğim kadarıyla müteakip yazarlardan hiçbiri Abdülkahir'in bu tartışmasından faydalanmamıştır.

28 Râzî'nin *bedî*'i ele alışı ile *Miftâhta* gördüğümüz şey arasındaki farkları “*The Making of a Text - book*” isimli makalemde tartıştım.

SONUÇ

Bedî' ilmi terimi gibi *belâgat ilmi* terimi de *Miftâhu'l-ulûm*' da geçmemektedir ve bu nedenle *meânî* ve *beyan* ilimlerinde olduğu gibi, *bedî*' i açıklayacak herhangi bir mukaddime söz konusu değildir. Bu durumda şu soru gündeme gelir: Sekkâkî bu üç disiplinin birbirine bağlı olduğuna acaba inanmış mıdır? Yoksa Sekkaki'nin kendi yöntemini Cürcani'nin düşüncelerine yüklemesine benzer bir şekilde *belâgat ilminin* üçlü biçimi *Miftâh*'ın üçüncü bölümüne empoze mi edildi?

Kanaatimce cevap, her ikisinin karması olmalıdır. Sekkâkî gerçekten *belâgat ilminin* pek çok kavramsal temelini ortaya koyar. O, *meânî ilmini nahiv ilminden* açık bir şekilde tefrik eden ilk kimsedir. Aynı zamanda *teşbih*, *mecaz* ve *kinâyenin* işlevini, bu üç figür aynı sürecin varyantlarıymış gibi, birbirine bağlamanın bir yolunu ortaya koyan ilk kimsedir. Ancak yazar ne *bedî*' i sistemine yerleştirmiş ne de *meânî* ve *beyan* ilimleri arasında mevcut bir irtibat öngörmüştür. Her ne kadar Sekkâkî mukaddimesinde bu iki disiplini bir bütün olarak *nahiv ilminden* tefrik etse de, metnin ana gövdesindeki tartışma yazarın bu ayrımı sadece *meânî ilmine* uygulama niyetinde olduğunu düşündürmektedir. Yine de, *hatalardan kaçınma* kavramı ve *doğruluk* ile *yerindelik* arasındaki ayrım sadece *meânî* ve *nahiv ilimlerinin* tanımlarında ortaya çıkmaktadır. *Beyan ilminin* tanımındaki terimler bütünüyle farklıdır.²⁹

Buna göre Sekkâkî'nin retorik disiplinler karşısında iki temel, ancak aslında birbirinden ayrı ilgisi vardır. İlk olarak; Cürcânî'nin *Delâilu'l-îcâz*' da ana hatlarıyla ortaya koyduğu yakın üslûp analizlerinin belirli bir türünü (yani *meânî ilmini*) *nahiv ilminin* daha geniş yetki sahasından tefrik etmeye çalışmaktadır. İkinci olarak; Cürcânî'nin *Esrâr*' da ele aldığı mecâzi ifadelerin (*teşbih*, *mecaz*, *kinâye*) işlevlerini mantıkî ve sistematik bir tarzda birbirine bağlamak istemektedir. Bu hedefler, bana göre, *Miftâh*' ta büyük ölçüde başarılıdır ancak Sekkâkî bu iki tartışmayı (*meânî* ve *beyan*) birbiriyle bağlantılı hale getirmek ya da *belâgat ilmini* kesin bir şekilde tanımlamak hususunda hiçbir gerçek ilgi göstermemiştir.

Disiplinin kesin bir tanımı, bildiğim kadarıyla, mevcut değildir. İbn Malik ve Kazvînî, Sekkâkî'nin *bedî*' ilmindeki edebi sanatlara ilişkin kısa bölümünü geliştirmişler ve *belâgat ilminin* on dördüncü asırdan beri bildiğimiz üçlü yapısını kurmuşlardır. Ancak bu yazarlar, temel yapılarında *Miftâh*' a dayanırlar. Kısaca ele aldığımız üzere *Miftâh*' taki *belâgat* tanımı *bedî*' i ihmal etmesine rağmen söz konusu yazarlar, Sekkâkî'nin *belâgat* tasvirini benimsedikleri gibi *meânî* ve *beyan*

²⁹ Bu bağlamda Sekkâkî'nin *beyan ilminin* tanımında istihşandan bahsetmediğini kaydetmek i - ginçtir. *Beyanda* şüphesiz çeşitlilik vardır ancak bu çeşitlilik *hüsnden* ziyade *vuzûhda* yatmaktadır.

ilimlerine ilişkin tanımlarını da benimsemişlerdir. İbn Malik ve Kazvîni *belâgat ilmini*; *meânî*, *beyan* ve *bedî* ilimlerine açıkça taksim ettikleri halde bu üç disiplin arasında ne bir irtibat ne de bir ayırım gözetmişlerdir.

Bu nedenle, *belâgat ilmini* destekleyebilecek kavramsal bir yapının gelişimi *Miftâh* ile birlikte inkita uğramıştır. Sekkâkî sunumunda fiilen *belâgat ilmine* temas etmemiş olabilir fakat disiplinin geleneksel formatını destekleyen ve gerekçelendiren onun görüşleridir. Bu görüşlerin katılığı bazen zor ve bir miktar soyut olsa da, bu durum aynı zamanda *belâgat ilminin* üçlü formatının oldukça sağlam şekilde ortaya konmasının gerekçelerinden biridir.