

İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Dr. Zeynep GEMUHLUOĞLU*

Özet

Bu çalışma öncelikle İslâm düşüncesi tarihindeki ilk şiir, dil ve edebiyat araştırmaları ile Kur'an yorumlama usulleri arasında diyalojik bir ilişki olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Nitekim bu ilişki, aynı zamanda İslâm düşüncesi içinde yer alan poetikalara dair öngörülerin, yine bu düşünce içinde gelişen din dili ve mantık problemleriyle neredeyse ayrılmayacak denli iç içe girdiğini de gözler önüne sermektedir. Makalede ayrıca ilk dönem kelâm ve dil âlimlerinin mecâz meselesine yaklaşımlarının hem şiir dilinin bilgisel değeri hem de Kur'an yorumuyla ilgili olarak ortaya çıkarıldığı problemlere dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm düşüncesi, İslâm felsefesi, Kelâm, dil felsefesi, din dili problemi, mecâz, istiare, şiir, şiir dili, poetika, yorum, anlam.

Abstract

This study is trying primarily to point out that a dialogical relationship exists between the early researches in the history of Islamic thought about poem, language and literature, and the interpretation procedures of Qur'an. Furthermore, this relationship indicates also how proposals about poetics within the Islamic thought, and language and logic problems occurred in the Islamic thought are inseparably intertwined. In this paper it is also pointed to the problems regarding to both cognitive value of poetical language and the interpretations of Qur'an, can be seen in the approaches of early scholars of language and Kalâm to the issue of metaphor.

Key Words: Islamic thought, Islamic philosophy, theology, philosophy of language, the problems of religious language, trope, metaphore, poetry, the language of poetry, poetics, interpretation, meaning.

Giriş

Mecâz konusu ya da problemi, düşünce tarihi içerisinde birçok nedenle tartışmaya açılmıştır. Problemin başlangıç noktası, mecâzların veya metaforların, Antik dönem için şiir metinlerinde, ortaçağda ise -batı veya doğu farkı olmaksızın- dinî metinlerde, anlamlandırmanın lafzî/günlük ve ilk anlama dayanılarak yapıldığı bilimsel ya da felsefî metinlerin aksine bir yol izlemeleridir. Ancak asıl tartışılması gereken durum, mecâzların, şiirsel ya da kutsal metinler veya söylemlerde anlamlandırılmanın bir parçası olup olmamaları meselesidir. Batı ve İslâm

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

düşüncesinde şiir ve kutsal metinler arasında yapılan ayırım, mecâz ve metaforların da fonksiyonları arasında ayırma gitmeye sebep olmuş gibi görünmektedir. Özellikle şiir söz konusu olduğunda, uzun bir süre onların sadece bir "süsleme" yani duysal bir güzellik ve buna bağlı bir etki oluşturmaya yönelik fonksiyon icrâ ettikleri düşünölmüştür. Ancak burada yeni bir problem doğmaktadır. Kutsal metinler mecâzları çokça kullanırlar, hatta bu metinlerin bütünüyle mecâzî oldukları bile iddia edilmiştir. Mecâzlar sadece sözü süsleme ve duyguları açığa çıkarmaya yarıyorsa ve bize yeni bir bilgi vermiyorsa yani kognitif özellikleri yoksa bu durumda kutsal metinlerdeki mecâzların veya mecâz olarak kutsal metinlerin fonksiyonu tam olarak nedir?

Öte yandan, batı düşüncesinde, ortaçağ ve yeniçağdaki hâkim retorik anlayışın bu yüzyılda büyük bir değişim geçirdiğini görmekteyiz. Buna göre, mecâzdan ziyade metaforlar üzerine yapılan vurguyla, onların buldukları metnin kognitif (bilişsel) yönünün en önemli mihengi oldukları söylenmektedir.¹ Meselenin İslâm düşüncesindeki seyrini izlemek için Kur'an yorumları için geliştirilen kelâmî ve felsefî te'vil teorileri kadar şiir ve belâgat teorilerini de incelemek gerekmektedir. Ancak bu noktada bir güçlükten söz etmek gerekir. Meselenin batı düşüncesi içindeki seyri, yapılan ayrıntılı çalışmalarla büyük ölçüde ortaya konmuş, metafor, mecâz (trope) ve sembol kavramları arasındaki ayırım belirginleşmiştir. Ancak İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda, mecâz, istiâre, remiz arasındaki ayırımların oldukça bulanık olduğunu görmekteyiz. Bu bulanıklık hem İslâm düşüncesine yaklaşırken ithal ettiğimiz batılı kavramların hangisini esas aldığımızıza göre değişmekte hem de bizzat İslâm düşüncesinin tarihsel seyrinde, en azından felsefe, kelâm ve tasavvuf metinlerinde özellikle "mecâz" kavramının alanının genişletilerek istiâre, teşbih, remiz ve mazmûnu içine alacak şekilde tartışılmasıdır. Kavramlaştırmadaki bu sorun, yorum teorilerini anlamaya çalıştığımızda da sorun olmaktadır. Örneğin İbn Arabî, kelâmcıların mecâz anlayışlarına dayanan te'vil teorilerine açıkça tavır alırken, birçok temel tasavvufî eser ve şerhler kendi yorum teorilerini "mecâz" kavramına dayandırırılar.²

Figüratif dil ve onun fonksiyonları ile ilgili meseleler, İslâm düşüncesinde çok yönlü ve zengin bir şekilde tartışılmasına rağmen kavramlaştırmayla başlayan karmaşanın zamanla meselenin özünden uzaklaşma şeklinde sonuçlandığını söylemek mümkündür. Kavramlar üzerindeki bu karmaşa, İslâm düşüncesine yönelik bir "din dili araştırması"nın en temel güçlüklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle bu çalışmada öncelikli hedefimizin bu kavramların henüz ayırışmadığı ilk dönemde "mecâz" çatısı altında toplandığından hareketle bu

¹ Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (İstanbul 2008), s. 121-122.

² Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, doktora tezi, MÜSBE 2005, s. 28. İbn Arabî'nin tavrıyla ilgili olarak bk. William Chittick, *İbn al-Arabî's Metaphysics of Imagination-The Sûfî Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 199-202.

terimin gelişim aşamalarını ortaya koymak ve bu aşamaların şiir dili ve din dili alanlarındaki farklılıklarını göstermektir. İkinci hedefimiz de mecâzların şiir ve din dilindeki kullanımlarının yorumlanmasında onların kognitif içeriklerinin ne derece dikkate alındığını sorgulamak olacaktır. Öte yandan bu sorunun cevabı, bizi başlıkta ortaya atılan soruya getirmektedir. Zira sadece kullanıldığı dil içerisinde anlam kazanan ve süsleme aracı olan bir mecâz anlayışının, onu dillerin üzerinde ve düşünceye ait bir unsur veya enstrüman olarak görmesi mümkün değildir.

İslâm düşüncesine özgü bir poetikadan veya poetikalardan söz edilip edilemeyeceği sorusu, bir soru olarak bile büyük ve kolayca ulaşılmaz iddialar taşır. Her şeyden önce bu sorunun, söz konusu düşünce tarihi açısından “anlamlı” bir soru olduğunu ispat etmeniz gerekir. İkinci olarak, “İslâm düşüncesi”, “İslâm felsefesi” gibi terimler etrafında gerçekleşen ve belli kabullere dayanan tartışmaların entelektüel bir tarihi çıkarılabilirken, poetika için bu geçerli bir durum değildir; zira mesele, sorgulanmayan ön kabullerle “Arap poetikası”, “Arap şiiri”, “Fars poetikası”, “İran şiiri” ve “Aristo poetikası ve şerhleri” olarak ele alınagelmıştır. Şüphesiz bu soru, mezkur ön kabullerin neden sorgulanmaz olduklarının, genel olarak şiir ve poetikaya dair diğer önkabullerle açıklanabilir olduğunu da imâ etmektedir.

Öncelikle, bu sorunun cevaplarının bir veya birkaç çalışmayla kuşatılamaz olduğunu belirtmeliyiz. Ancak bu soruyu anlamlı kılan ve yukarıda bahsettiğimiz ön kabullerin düşünsel dayanaklarını sorgulamaya başlayabileceğimiz bir zemin bulabiliriz. Bu çalışma, öncelikle bu zemini temin çabası olarak görülmelidir. Bu çalışma, aynı zamanda İslâm düşüncesi içinde yer alan poetikalara dair öngörülerin, yine bu düşünce içinde gelişen din dili ve mantık problemleriyle neredeyse ayrılamayacak denli iç içe girmiş olduğunu göstermeyi ve bu ilişkilerin biçiminin yanı sıra dayanaklarını da bir nebze aydınlatmayı hedeflemektedir.

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan ilk entelektüel alanların dil, edebiyat ve şiir eleştirisi olduğunu biliyoruz. Başka bir çalışmada da işaret ettiğimiz gibi³, meselelerin İslâm düşüncesi içindeki seyrini, ortaçağ ve aydınlanma dahil batı düşüncesi içindeki seyrinden ayıran en önemli fark, İslâm düşüncesi tarihindeki ilk şiir, dil ve edebiyat araştırmaları ile Kur'an yorumlama usulleri arasında varolan diyalojik ilişkidir. Bu ilişki, Hz Peygamber'in vefâtından sonra baş gösteren Kur'an'ı anlama ve yorumlama probleminde Arap câhiliye şiirinin dilsel ve düşünsel bir referans olarak görülmeye başlayıp bizzat Kur'an'ın edebî özelliklerine yönelik

³ Gadamer'in de belirttiği gibi, “anlama” edimi, ancak Luther sonrası teoloji alanında yaşanan tartışmaların bir sonucu olarak, açıklama ve uygulamanın yanı sıra hermenötik alanına dahil olabilmıştır. bk. Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi ve Edebiyat)*, İstanbul 2003, s. 9.

çalışmaların şiir ve şiir teorilerini ciddi bir biçimde etkilemesiyle devam eder.⁴ Esasında her iki yöndeki çalışmalar öylesine birbiri içinde gerçekleşir ki ayrı başlıklar altında ele almayı güçleştirir.

Meselenin doğrudan konumuzla ilgili kısmı, İslâm düşüncesi tarihinde, bir taraftan fıkıh ve kelâm, diğer taraftan da nahiv ve belâgat üzerine kurulan epistemolojik sistemlerin şiir ve poetikaya dair öngörülerinin ortak bir noktada buluşmasıdır. Bu nokta, şiirin değerinin 'yarar' üzerine kurulması; eğlendirici, coşturucu, vs. olmasına yapılan vurguyla kognitif değerinin küçümsenmesi ya da dikkate değer kabul edilmemesidir. Bunun sonucu olarak, ilk dönem nahiv, belâgat ve kelâm araştırmaları için şiir, form ve içerik açısından –mecâzî unsurlarına rağmen- dilin, -özellikle de Arap dilinin- tabîî bir unsuru olarak Kur'an'ın "anlaşılması" için temel teşkil ederken kendisi "anlama"nın konusu değildir. Burada bizi ilgilendiren kısım ise uzun bir süre Kur'an metninin en önemli kognitif özelliklerinden kabul edilen⁵ 'mecâz' unsurunun şiirdeki varlığının reddedilmesi veya yerilmesidir. Bu yaklaşım, şiir ve düşünce ilişkisi açısından bir takım çelişkiler barındırdığı gibi şiirin İslâm düşüncesine ait bir olgu değil de söylendiği dile ait bir unsur olarak değerlendirilmesinin temelini oluşturur. Ancak İslâm düşüncesi içinde bu yaklaşımın zamanla değiştiğini bu çalışmada en genel hatlarıyla göstermeye çalışacağız. İlginç olan, bu yaklaşımın teori ve pratikte büyük ölçüde değişmesine rağmen poetika çalışmalarındaki tanımlamaları değiştirmemiş olmasıdır.

Poetikaya dair öngörülerin din dili tartışmaları ile olan hayatî bağı, İslâm düşüncesi içindeki en hararetili tartışmalardan birini oluşturan te'vil problemi temelinde ortaya çıkar ve "icâzû'l-Kur'an", "halku'l-Kur'an", "Kelâmullah", "ilâhî sıfatlar" ve "dillerin kaynağı" ile ilgili tartışmalarla canlandırılır. Tüm bu tartışmalar hem dil felsefesi hem de din dili meselelerinde "lafız-mânâ" problematiği diyebileceğimiz bir zeminde gerçekleşirler. Ancak çelişkili bir biçimde, şiir söz konusu olduğunda bu problemlerin karşı tarafları pratik olarak aynı noktada buluşmaktadırlar. O halde mevcut durumu sorgularken, meselenin poetika açısından önem kazanan yönü de yani "şiir ve mecâz" ilişkisine kelâm ve dil âlimlerinin bakışı incelenmelidir. Çalışmanın filozofları ilgilendiren kısmı

⁴ Bu konuda örnekler için bk. Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II. Asır Çerçevesinde)*, doktora tezi, MÜSBE 2005.

⁵ Kur'an'da mecâzın varlığı, İslâm düşüncesi içinde önemli ölçüde kabul görmesine rağmen onu bütünüyle reddedenlerin sayısı da küçümsenemeyecek kadar çoktur. Bu konuda bk. İsmail Durmuş, *Cahiliye Şiirinde ve Kur'an'da Teşbih*, doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1988. Özellikle Ahmet b. Hanbel'le başlayan ve İbn Teymiyye ile zirvesine çıkan selefi çizgide bu tavır belirgindir. Ayrıca İbn Arabî'nin de seleflerden tamamen farklı gerekçelerle de olsa Kur'an'da mecâzın varlığını kabul etmediği hatırlanmalıdır. Bu konuda bk. Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, s. 28.

başka bir makalede ele alınmıştır.⁶

Çalışmanın başlığında yer alan “ilk dönem” ifadesi ile Gazzâlî öncesi kastedilmektedir. Zira, lafız-mânâ problemine ilişkin tartışmalar söz konusu olduğunda, meselenin mantıkla olan ilgisi ve mantığın kelâm ve fıkıha temel oluşturması bağlamında Gazzâlî'nin keskin bir sınır oluşturduğu söylenebilir.⁷

Mecâz Teriminin Serüveni

Etimolojik açıdan, Arap dilinde mecâz, “c-v-z” kökünden türemiş, yapısal olarak “mefal” kalıbında mimli mastar, zaman ismi ve mekân ismi olarak kullanılan bir lafızdır. Dilciler ve edebiyatçılar, genellikle teknik bir terim olarak mecâzı mimli mastar olarak kabul ederler. Mecâz kelimesinin kökeni olan “câze” fiili ve türevlerine bakıldığında, “bir yere veya yola girmek, orada yürümek ya da geçmek”, “bir şeyi yarıp geçmek”, “aşıp geride bırakmak” anlamında kullanıldığı gibi, isim olarak da, “kurak arâzideki yol ve geçit, alâmet ve nişan, bir yerin ortası, kaynak, yer vb.” anlamlarına geldiği görülür. Lafız bu anlamıyla ilk olarak Halîl b. Ahmed (v. 175/791)'in *el-Ayn* adlı sözlüğünde geçer.⁸

Mecâz'ın terim anlamının lugat mânâsıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Zira kişinin bir yerden bir yere geçmesi veya fiilin geçişli kullanımına göre “geçirilmesi”, mecâzın lugat anlamını belirtirken, bir kelimenin bir anlamdan başka bir anlama geçmesi de terim anlamını ortaya koyar. Terim olarak mecâz, “bir sözün gerçek mânâsında kullanılmayıp, ilgi ve benzerlik bağı bulunan başka bir mânâda kullanılması” olarak tarif edilir.⁹

Belâgat ve tefsir tarihinde sıkça karşımıza çıkan “Mecâzû'l-Kur'an” terimine

⁶ Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34, s. 121-144.

⁷ bk. Ali Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâmî Araştırmalar*, XIII/3-4 (2000), s. 308.

⁸ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, V, 326-327, 330; Hamîd Âdem Tüveynî, “Maa Müeyyidü'l-Mecâz ve Münkirihî”, Amman 1985, s. 64-65; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ty., s. 163; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed Zekeriyâ, *Mu'cemü Makâyisü'l-Luga* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1969.

⁹ M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2001, s. 101. Mecâz kelimesinin ait olduğu fiil, bir kimseyi bir yerden başka bir yere geçirmek, taşımak anlamına da gelir. Buna göre mecâz da “bir yerden bir yere geçirme” anlamında mimli masdar olur. Bunun mecâzın terim anlamıyla da uyuşan etimolojik ilgisi bulunmaktadır. Çünkü mecâzın Aristo tarafından “transfer”, bir çok Müslüman düşünür tarafından da “nakil” olarak adlandırılması, bu durumu teyit ettiği gibi mecâzın mahiyeti ve özü itibarıyla lafzın gerçek düzleminden, anlamından mecâzî platforma ya da mecâzî anlamın lafza “aktarıma, taşınma ve geçirilmesi” olgusu bu etimolojik yakınlığı kanıtlamaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, XXVII, 17-20. Ayrıca, müslüman âlimler arasında mecâz olgusunda lafzın mı mânâya yoksa mânânın mı lafza göçürüldüğü/transfer edildiği meselesinin de tartışmalı olduğu hatırlanmalıdır. Genel kabule göre mânâlar sabitken lafızların onlara aktarılıp taşındığı kabul edilir.

gelince, bu terim, Kur'an'da geçen mecâz sanatlarını inceleyen eserler için kullanılır. Mecâzü'l-Kur'an adlı eserlerde, lafız ile mânâ arasındaki münâsebetlerin yanı sıra az da olsa belâgat konuları da incelenir. Bu nedenle tefsir kitaplarının ilk nüveleri olarak kabul edilen bu eserler aynı zamanda edebî sanatlara ilişkin kavram ve terimlerin de ilk örneklerini verirler.¹⁰

İlk dönemlerde "Mecâzü'l-Kur'an" yanında "Garîbü'l-Kur'an" ve "Meâni'l-Kur'an" adlarıyla aynı türden birçok eser yazıldığı görülmektedir. Bunlardan Garîbü'l-Kur'an türü eserlerde, genelde Kur'an'da geçen anlaşılması güç kelimeler incelenir ve bu kelimelerin anlamları verilirken Arap şiirinden de yararlanılır. Me'âni'l-Kur'an'larda ise bunlara ek olarak kelimeler gramer açısından da incelenir. Ahfeş (v. 215/830), Ferrâ (v. 207/822) ve Zeccâc (v. 311/923)'in Meâni'l-Kur'an'ları incelendiğinde, bu eserlerde ağırlıklı olarak nahiv, sarf, lugat, lehçeler, Arap kelâmı, şiir ve kıraat konularının ele alındığı; bunların yanında özellikle de Zeccâc'ın eserinde hadis, sahabe ve tabiûn sözü, nüzül sebepleri, nâsih-mensûh, ahkâm tefsiri vb. konuların da yer aldığı görülür. Buna karşılık İbn Abbâs (v. 68/687), İbnü'l-Yezîdî (v. 237/851) ve İbn Kuteybe (v. 276/889)'nin Garîbü'l-Kur'an'ları incelendiğinde genelde âyetlerde geçen garîb kelimelerin anlamlarının verildiği, nahiv konularına bazılarında çok az yer verildiği bazılarında hemen hemen hiç girilmediği görülür.¹¹

İslâm düşüncesi içinde bir belâgat terimi olarak "mecâz", yaygınlığını ancak Ebû Ubeyde (v. 210/825)'nin "*Mecâzü'l Kur'an*" adlı eseriyle elde eder. Ama Ebû Ubeyde'de mecâz, terimin sonradan, özellikle Mu'tezile'nin elinde kazandığı anlamda tanımlanmamıştır. Ona göre mecâz, "hakikat"ın bir parçası, bölümü veya zıddı değildir; -genel olarak- dilin imkânları ölçüsünde farklı ifade yollarının ve farklı yöntemlerin kapsamı içerisinde yer alan, bu farklı anlatım ve ifade tarzlarıyla eş anlamlı olan bir terimdir. Yani Ebû Ubeyde, mecâz lafızıyla terim anlamını kastetmez, ancak onun bu kullanımı bu lafzın terimleşmesi yolunda önemli bir adım olarak görülür.¹²

İster özel delâlet yani kelimenin tek anlamı düzeyinde olsun, isterse kelimele-
rin nahiv ve sarf düzeni açısından sahip oldukları terkip düzeyinde yani kelime-

¹⁰ Ali Bulut, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'an'ına Yönelik Bazı Eleştiriler"; *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), s. 2

¹¹ Ali Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'an) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır)", *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12-13 (Samsun 2001), s. 398-399.

¹² Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II. Asır Çerçevesinde)*, s. 139; Soner Gündüzöz, "Arapça'nın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", *Marife*, sy. 2 (Güz 2004), s. 189-190. Ne var ki Ebû Ubeyde'nin, *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eserinde mecâzdan maksadı, belâgat ilmindeki mevcut mânâsı değildir. Çünkü o, âyetlerin izahında genelde kitabın ismine de uygun olarak "mecâz, mânâ, tefsir, garîb, takdir, te'vil gibi ifadeleri hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır.

nin cümledeki anlamında olsun, terimin bu şekilde kullanılmasına Ferrâ'da rastlarız.¹³ Bu, Ebû Ubeyde'de de olduğu gibi, istiâre, temsil, kalb, takdim, te'hir, tekrar, ihfâ-izhâr, ta'riz-ıfzah, kinâye-îzah, çoğula hitap ederek tekili kast etme, tekile hitap ederek çoğulu kast etme, -tekil ve çoğul ifadelerle iki kişiyi kast etme-, husûsî lafızla umûmî anlamı kast etme, umûmî lafız ile husûsî anlamı kast etme ve bunun dışındaki pek çok konuyu kapsayacak kadar genel bir anlayıştır.¹⁴

Mecâzî terim anlamında kullanan ilk dilcilerin ise İbn Kuteybe ve Müberrid (285/898) olduğu kabul edilir.¹⁵ Terimin ifade ettiği bu genel anlamın daraltılması ve özelleşmesi ise üçüncü asırda özellikle Mu'tezile çevresinde ortaya çıkmaya ve olgunlaşmaya başlar.¹⁶

Mu'tezile, meşhur beş esasları ışığında, inancı, yanlış anlamadan, kendisine dışarıdan bulaşacak her şeyden arındırmaya ve onu her türlü saldırı, şüphe ve karışıklığa karşı savunmaya çalışır. Tevhid ilkesinin, onlar için, ulûhiyeti, teşbih ve teçsime dayalı bütün tasavvurlardan arındırma anlamına gelmesi ve İslâm inancını halk tasavvurlarından uzaklaştırma arzuları, onların mecâzla ilgili araştırmalarının temel çıkış noktasını oluşturur. Bu yüzden onlar, itikâdî ilkeleriyle çelişen bütün âyet ve hadisleri yorumlama zorunluluğu duyarlar. Nitekim İbn-i Kuteybe'nin "*Te'vîlü Müşkili'l-Hadis*" kitabında da görülebileceği gibi, çok hadis rivâyet edenlerden Ebu Hureyre ve İbn-i Mesud'a karşı sert eleştiriler ve hadislerin hem metnine hem de senedine karşı özgür bir tavır takınırlar. Ancak Kur'an söz konusu olduğunda onlar, kendi ilkeleriyle Kur'an'ın zâhiri arasında çelişki ve uyumsuzluk olarak gördükleri âyetler karşısında, bu âyetlerin Mutezilî ilkelerle

¹³ Mecâz kavramının anlam çerçevesiyle ilgili tartışmalar için bk. İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII. s. 217-220. Ferrâ'da mecâz karşılığı olarak "icâze" kelimesinin kullanılması, kavramın anlam çerçevesinin bu dönemde geçmiş tutulmasıyla alakalıdır.

¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîl-i Müşkili'l-Kur'an*, Beyrut 1972, s. 5. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İttihâcü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 103-110. Ayrıca bk. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, Bulak 1898, s.108-110; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'an* (thk. M. Ali en-Neccâr - A. Yûsuf Necâtî), Beyrut 1980, II, 363; Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, I, 8, 47. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken başka bir husus bulunmaktadır: Ebû Ubeyde'nin mecâzî "te'vil" ve "tefsir" anlamında kullandığı söylenmekle birlikte, eserin girişinde otuz civarında mecâz türünden söz edilmesi olgusu açıklanamaz. Eserin girişinin öğrencisi tarafından yazıldığı iddiası da meseleyi çözmektedir. Zira İslâm telif geleneğinde, eserlere mukaddime yazma geleneği Câhiz'in eserleriyle başlatılır. Ondan önce yazılan bu ve diğer birkaç eserde görülen mukaddimelerin problemli olduğu söylenebilir. Bu konuda bk. İsmail Durmuş, "Mukaddime", *DİA*, XXXI, 116.

¹⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1973, s. 103-104, 106, 109, 111, 132-134, 302; el-Müberrid, Ebû el-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Mâ İtefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'anî'l-Mecîd* (thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye), Dimeşk 1992, s. 77.

¹⁶ Abdül-Celîl b. Abdül-Kerim es-Sâlim, *et-Te'vîl inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, Tunus 2000, s. 101.

uyumlu hale getirecekleri, özel bir “tevil” metodu geliştirirler.¹⁷

Mu'tezile'nin tevil yöntemi sâbit, değişmez bir dil temeline dayanır. Onlar teşbih ifade eden ve zâhirî anlamları ulûhiyet makamına uygun düşmeyen ifadeleri, Câhiliye şiirinden veya eski Arapların sözlerinden yararlanarak elde ettikleri dilsel delillerle de destekleyerek, tevil etmişlerdir.¹⁸ Bu ilkeyi, “Kur'an'dan herhangi bir şey size anlaşılmaz geldiğinde, şiire bakın; zira şiir Arapların divânıdır” sözüyle İbn Abbas'ın temellendirdiği kabul edilir. Bu esasa dayanarak, üçüncü asrın ilk yarısındaki Mu'tezile, şiirleri esas alarak bir Kur'an âyetlerini te'vil etmeye başlamıştır. Bu noktada Mu'tezile'yi diğerlerinden ayıran özellik, bu yolu “beş ilkeleri” ile uyuşmayan ve teşbihe delâlet etmesi muhtemel Kur'anî ifadelerin dairesini de kapsayacak şekilde genişletmelerinde ortaya çıkmaktadır. Mecâzî tefsiri genişçe uygulamaları sebebiyle, “mecâz” kavramının olgunlaştırılmasında onlara, kendilerinden başka ekollerde bulunmayan bir rol düşmüştür. Nitekim bazı araştırmacılar, Câhûz'ın mecâzî, te'vilde Ferrâ ve Ebû Ubeyde'de olduğu gibi geniş anlamda değil “hakikat” in zıddı anlamında –bir terim olarak– ilk defa kullanan Mu'tezilî olduğunda ittifak ederler. Bunu takiben dördüncü asra geldiğimizde, Mu'tezile ile diğer mezhepler arasında, Mu'tezilî Rummânî'nin (v. 386) mecâza dair özel bir kitap yazmasına da yol açan, uzun ve sıcak tartışmaların yaşandığını görmekteyiz.¹⁹

Mu'tezile, akıl ve nass arasında varsaydıkları çatışmanın giderilmesi için geliştirdikleri te'vil yönteminde iki unsuru ön plana çıkarır: Dilsel düzlemde “mecâz”, zihinsel düzlemde de “gâibin şâhîde kıyası”. Giriş bölümünde de işaret ettiğimiz gibi mecâz, bütünüyle dile ait bir unsur olarak görülmektedir. Onların te'vil teorisi, büyük ölçüde te'vil tartışmalarının temelinde yer alan Âl-i İmrân Sûresi, yedinci âyete dayanarak “müteşâbih”in “kapalı”; “muhkem”in “açık”ın otoritesine kıyasla anlaşılması esasına dayalıdır. Kendi bilgi ve dil anlayışlarına uygun olarak, “açıklık” (vuzûh) ve “kapalılık” (ğumûz) için bir takım düzeyler belirlerler. Nasslarda neyin kapalı veya açık olduğuyula ilgili olarak, Kur'an'da herhangi bir açıklamanın olmaması, onların aklî bilgiyi ölçüt olarak almalarını kolaylaştırmıştır. Doğrudan dilsel anlamı, aklî kavramlarla örtüşen ifadeler “açık/muhkem”, bunlarla çelişik görünenler yani doğrudan dilsel anlamları kabul edilemeyecek “kapalı/müteşâbih” olarak alınır.²⁰ İşte te'vilde “mecâz” unsuru da, kapalılığı ve muhkem-müteşâbih çelişkisi vehmini gidermek üzere tam bu noktada devreye

¹⁷ a.g.e., s. 101.

¹⁸ Mu'tezilenin te'vil yöntemiyle ilgili olarak bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhül-aklî fî'l-tefsîr*, Beyrut 1983; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara 2004; Kâmil Güneş, *Akl ve Nass*, İstanbul 2003; Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 101-105.

¹⁹ Sâlim, a.g.e., s. 102.

²⁰ Bu konuda Kadî Abdülcebâr bir örnek teşkil edebilir. bk. Kadî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 13-25.

girmektedir.²¹

Mecâz konusunun, -daha sonraları- “mecâz-ı mürsel” olarak adlandırılan şey ek olarak ve belâgatla ilgili belli amaçlara uygun bir şekilde yani delâletlerinde mecâzî anlamın gerçekleşmesi ihtimali olan belâgat türleri olmaları esasına göre “teşbih, istiâre ve kinâye” ile sınırlandırılması da bu tartışmaların sonuçlarından biridir. Sonraki dönemlerde ise özellikle de mecâz içerisinde bir temeli olmayan konular, kendisiyle Arapça lafızların duruma uygunluk (muktezâ-yı hâl) açısından incelendiği “meânî ilmi” ne dahil edilmiş ve diğer nahvî ve dilsel olgular mecâzdan uzaklaşmıştır.²²

Hicrî üçüncü asrın ilk yarısından itibaren Mu'tezile'de mecâz, hakikatin mutlak zıddı değil onun müteakabili anlamını ifade eder. Bunu kabul etmek, her mecâzî sûret için delâlet veya anlam hakkında iki düzey kabul etmek anlamına gelir. Birinci düzey, mecâzî değişimin bizzat kendi dış yönü ve yalnızca duymakla karşı karşıya kaldığımız doğrudan delâleti ki bu düzey, ifadelerin oluştuğu, işaret ettiği veya kapsadığı delâletlerle, aklî uyumun tabiatından dolayı, te'vil edilmeden veya üzerinde düşünülmeden zâhiri anlamıyla alınması durumunda yanlış olduğu açıkça belli olan düzeydir.²³

İkinci düzeye gelince, varlık açısından temel ve asıl olan bu düzeydir ve bu düzey, mecâzî ifadenin aslî ve doğrudan örfî açıdan da eş anlamlısıdır. Bu düzey, içerik ve zorunluluk açısından da mecâzî sûretin zâhirî düzeyine işaret eden doğru aklî anlam konumundadır. Bu esasa göre biz, Kuran-ı Kerim'de yer alan her mecâzî sûrette iki tür delâletle veya anlamla karşı karşıya bulunuruz: “Allah'ın eli onların elinin üzerindedir”,²⁴ “Arşa istivâ etti”²⁵ ve “O gün yüzler vardır parıldar... Rablerine bakan yüzler”²⁶ âyetlerindeki birinci anlamlar “hissedilen/görülen el”, “bilinen istivâ” ve “tanınan bakış” şeklinde duyusaldır. İkinci anlamları vermemiz gereken mecâz ise, doğrudan duyusal şekildeki anlama işaret eden, ancak içerik ve gerekli anlam açısından, âyetlerin teccîmî çağrıştıran duyusal zâhirî anlamlarından soyutlanmalarından sonra ulaşılabilecek türdür, denebilir.²⁷

Zikredilen mecâzî düzey, müteşâbih âyetlerle muhkem âyetler arasında sağlam bir bağ kurarak, birincileri ikincilerin ışığında anlamaya dayanır. Bu anlama,

²¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, ‘Tarihte ve Günümüzde Te'vil Sorunsalı’, *İslâmî Araştırmalar* (çev. Ömer Özsoy), 9/1996, s. 27, 29. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*.

²² Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 102.

²³ a.g.e., s. 102-103.

²⁴ el-Feth, 48/10

²⁵ Ra'd, 13/2

²⁶ Kıyâme, 75/22,23

²⁷ Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 103. Ayrıca bu konuda örnekler için bk. Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, XVII,13; XVIII, 128; VIII, 170.

müteşâbih âyetlerin zâhirî ve duyusal delâletlerine sevk eden unsurların, - Mu'tezile'nin tevhid hakkındaki hassasiyetleriyle çelişmeyecek bir tarzda- zımnî delâletlere dönüştürülmeleriyle ulaşılır: Meselâ, "yed (el)", "istivâ" ve "nâzıra (bakış)" ifadeleri, hakîki anlamda "sınırsız kuvvet", "hâkimiyet sahibi olmak" ve "Allah'a duyulan arzu" anlamlarına işaret eden aklî delâletlere sahip mecâzlar olarak kabul edilir.²⁸ Bu şekilde, yani mecâzların aklî bir içeriğe sahip olduklarının teslim edilmesiyle "mecâz" terimi, sadece dilsel sınırlar içinde kalınarak yapılan dolaylı bir anlatım biçimi olmaktan çıkarak anlamın, düşüncenin ve mantığın alanına dahil olabilmektedir.

Lafız-Mânâ Problemi ve Mecâz

Giriş bölümünde de işaret edildiği gibi mecâz üzerindeki tartışmalar, lafız ile mânâ arasındaki ilişkinin belirlenmesinde ortaya çıkar. Lafız-mânâ ilişkisi, nahiv, fıkıh ve kelâm ilminde başlangıcından beri değişik merhalelerde daima tartışma konusu olmuştur ancak özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda Mu'tezile'nin te'vil teorisiyle hararetlenmiş görünmektedir. Bu mesele, - bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi- aynı zamanda şiir teorilerinin de temelini oluşturur.²⁹

Sadece Mu'tezile'de değil, genel olarak bütün kelâm ekollerinde üç meselede lafız-mânâ probleminin gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu meseleler, Kur'an'ın yaratılması, mücize oluşu ve te'vidir. Kelâmcılar birinci mesele ile ilgili tartışmaları, orta bir yol bularak çözmeye çalışmışlardır.³⁰ Ne var ki Eş'arî kelâmcılar tarafından geliştirilen ve Kur'an'ın anlamları bakımından kadîm, lafız ve harfleri bakımından ise sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen bu çözüm yolu, lafız ve mânâ arasındaki ayrımı daha da derinleştirmiş olabilir. Zira Kur'an'ın kâdiminin lafız ile mânâ, yani dil ile düşünce arasında ayrım yapmadan temellendirilemeyeşi bir tarafa, Kur'an'ın mânâlarının kadim olduğu görüşüne varmak kaçınılmaz bir şekilde Kur'an'ın mânâlarının onun indirilmesi anında mevcût ve hâkim olan bir çeşit dilsel kurguya bağlı kılınmasına yol açmaktadır. Nitekim vâkıâda da böyle olmuştur. Bu durum, bilgi alanının aklî cephesini oluşturan te'vil probleminin belirli bir zaman dilimindeki dilsel muvâdaa (anlam üzerindeki uzlaşım)ın şartlarına bağlı olduğu anlamına gelmektedir.³¹ Bütün bunların sonucunda düşünce için kaynak otorite olarak dil esas alınmış ve dolayısıyla düşünceye dayalı bir problem tartışıldığında bile son sözü, ilgili bir lafız hakkındaki görüşüyle "dâliler"

²⁸ Sâlim, a.g.e, s. 102-103

²⁹ Salim Kemal, *The Poetics of al-Farabi and Avicenna*, Leiden 1991, s. 28, 29.

³⁰ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 127-347.

³¹ bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, s. 329, 320, 323, 325, 327; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 160-174, XVI, 347-351,

söylemiştir.³²

Bu noktayı biraz daha açıklamamız gerekirse, özellikle Mu'tezile'nin te'vil teorisinin temelini oluşturan iki esaslı unsuru ele almamız gerekir: "Sözün belli bir anlamı üzerindeki uzlaşma (muvâdaa) ve söz sahibinin kastı". Şöyle ki, "mânâlar, lafız ve ibârelerden önce geldiğine göre, bir lafzın bir anlama delâleti, uzlaşım (muvâdaa) ve söz sahibinin kastettiği anlama bağlı olmaktadır. Kur'an, açık bir Arapça ile indirildiği için, onu anlamanın ilk şartı bu dili bilmek, kelime ve ifâdelerin dilde herkes tarafından kullanıldığı ve üzerinde uzlaşma sağlandığı şekliyle delâlet ettiği anlamlara bağlı kalmaktır. Bu, uzlaşımın şartıdır. Bu şart, sadece Arapların kullandığı şekliyle lafız ve ifâdelerin zâhiri anlamını bilmek değildir, buna ilâveten bu kelime ve ifâdelerin kullanıldığı mecâzî anlam ya da anlamları da bilmeyi gerektirir. Çünkü bir kelime ya da ifâdenin mecâzî anlamı, söz sahibinin isteğiyle belirlenemez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve bu fert de topluluğun oluşturduğu uzlaşımaya boyun eğer."³³

Uzlaşımından sonra gerekli olan ikinci kural, temelde birinci ile sıkı sıkıya bağlıdır: "Söz sahibinin kastettiği anlamı bilmek" ve "bilinen belirli bir şâhitten hareketle gâibin istidlâl edilmesine imkân veren bir alâmet ya da emârenin bulunması." Burada sözkonusu olan emâreye, kelâmcılar delil, fıkıhçılar illet, belâgatçılar ise karîne derler. Belâgat üsluplarında, hakikî anlamdan mecâzî anlama geçilmesini mümkün kılan "emâre", fonksiyonu bakımından, fıkıh ve nahivdeki aslın hükmünün fer'in hükmüne taşımaya izin veren "illet"ten ve yine kelâmcıların akıl yürütme tarzında şâhidin hükmünden gâibin hükmüne geçişi sağlayan "delil"den farklı değildir.³⁴

Bu konuyla bağlantılı bir diğer mesele de "dillerin kaynağı" konusudur: "Dil Allah tarafından mı öğretilmiş veya ilham edilmiştir yoksa insanların ortaklaşa ürettiği uzlaşımalsal bir kurgu (muvâdaa) mudur?" Burada, Kur'an'ın ilâhî bir kelâm olmakla birlikte mahluk olduğu görüşü, dillerin kaynağının insanların ortaklaşa ürettiği bir kurgu olduğu görüşünü kabul etmeyi ya da en azından sıcak bakmayı gerektirmektedir. Nitekim Mu'tezile bu tezi, Ehl-i Sünnet de aksini savunmuştur.³⁵

Bu problemlere dikkatli bir bakış, meselenin varlık-dil ve düşünce arasındaki ilişkide düğümlendiğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki Ehl-i Sünnet, dilin ilâhî kaynaklı olduğunu savunurken bunu "dil, düşünce ve varlık arasındaki özdeşlik" fikrine dayandırmaktadır. Bu nedenle belâgata ve nahve özgü özellikler,

³² bk. Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 140-142.

³³ bk. *a.g.e.*, s. 90; Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-aklî*, s. 70.

³⁴ Câbirî, *a.g.e.*, s. 89-91.

³⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 319; Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 160-166.

-meselâ teşbihin bir çeşit kıyas olması gibi³⁶- ve dilin mantığı, teolojinin ve diğer İslâmî ilimlerin mantığı olarak karşımıza çıkar. Nitekim özellikle ilk dönem kelâmcıların savunduğu ve Gazzâlî'nin eleştirdiği, "delilin bâtil olması, medlûlün de bâtil olmasını gerektirir" anlayışının temelinde bu vardır. Ancak Gazzâlî'ye geldiğimizde, onun düşüncesinin ilkelerini hem dilden hem de varlıktan dikkatli bir şekilde ayırdığını görmekteyiz; o, mantığı ontolojiden ayırarak doğru düşünmenin formel bir yolu olarak inşâ eder. Düşünüme göre, mantığın kategorileri, varlığın kategorileri değildir. Gazzâlî'nin özellikle kelâmcıları eleştirirken, "lafıza değil de mânâyâ önem verilmesi gerektiğini" söylemesi de bu mesele ile alakalıdır.³⁷

Dil ve şiir alanındaki ilk çalışmalarda göze çarpan en belirgin problem, daha sonraları uzun bir süre İslâm düşüncesinin birçok disiplinini meşgul edecek olan, Kur'an'ın îcâzı ve buna bağlı olarak gelişen müstakil îcâz problemidir. Bu problem etrafında gelişen tartışmalar, vahiy olgusuna olduğu kadar Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına da temel teşkil etmiştir. Öte yandan, dil, belâgat ve kelâm âlimlerinin Kur'an'ın îcâzı problemine ilişkin tartışmaları incelendiğinde, asıl tartışmanın dilsel ve edebî îcâz ekseninde gerçekleştiği görülmektedir.³⁸ Onlar, Kur'an'a öncelikle, onun üslup ve edebî özelliklerini çözümleme bakımından, yani edebî açıdan yaklaşmışlar ve referans olarak da İslâm öncesine ait şiirsel metinleri esas almışlardır. Kur'an ve şiir arasında kurulan bu ilişki, zamanla şiir teorilerini etkileyerek İslâm düşüncesi içinde ortaya çıkan temel poetik çizgileri de büyük ölçüde etkilemiştir. Bu tarihsel durum şu şekilde de okunabilir: Dil, belâgat, kelâm ve hukuk alanında ortaya çıkan çalışmalar ve onların dayandığı epistemolojik sistem, Kur'an'ın dilsel varlık düzleminde bir "metin" olarak ele alınmasına bağlı olarak gelişmiştir.³⁹ Dolayısıyla Kur'an metninin anlaşılmasına yönelik geliştirilen teoriler, diğer metinlerin biçimsel özellikleri kadar anlaşılmasını için de temel teşkil etmektedir.

Arapça belâgat tarihi incelendiğinde, onun akide ve Şeriat bazında Kur'anî nassın değerlendirilmesi için dilin kendi içinde olduğu varsayılan içsel mantığını ortaya çıkarmayı hedeflediği söylenebilir. Zira, Kur'an'daki şer'î hükümlerin

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, *Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme* (açıklamalar eserin tamamına yayıldığı için sayfa gösterilmemiştir).

³⁷ Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, s. 180, 181.

³⁸ Bu tartışmaların ayrıntılı olarak ele alındığı klasik kaynaklar için bk. Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulâmî'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm), Kahire 1957, I-IV; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulâmî'l-Kur'an* (thk. Mustafa Dib el-Buga), Dimaşk 1987, I-II.

³⁹ Metin, dar anlamda yazıyla tesbit edilmiş söylemdir. Geniş anlamda ise, anlamı olan yazılı ve sözlü ifadeler, doğal çevrenin bütünü ve onu oluşturan parçalar, kutsal metinler, dinî pratikler, hukukî, sosyal ve edebî metinler vs. şeklinde ele alınabilir. Metin, anlamının olduğu kadar, yorumlanmanın da konusudur. Yorum ise zihnin, metinde işaret edilen şeye, veya işaret edilen fikre geçmesini sağlayan faaliyettir. Zihnin bu faaliyeti gerçekleştirirken kullandığı bazı dilsel enstrümanlar mevcuttur ve mecâz bunlar bunlardan biridir.

çıkarılması için ondaki ifâde üsluplarıyla ilgili düzenli bir bilgi sistemine ihtiyaç vardır. Bunun yanısıra Kur'an'ın edebî i'caz boyutuna itiraz edenlere de cevap verilmesi gerekmektedir. Belâgat âlimleri de bu ihtiyaca karşılık, i'caz boyutunu incelerken buna bağlı bir takım delil mekanizmaları da üretirler.⁴⁰

Bu delil mekanizmaları Arapça belâgatın temelini oluşturur. Arapça belâgat, dolayısıyla Kur'anî söylemdeki i'câzın temelini araştırdığımızda, belâgat âlimlerinin, Arap dilindeki ifâde üsluplarının tamamının teşbihe (analoji) râci olduğu hususunda hemfikir olduklarını görürüz.⁴¹ Arapçadaki belâgatın sırrı, "cins bakımından farklı olan iki şeyi bir araya getirmek ve ikisi arasında dengeli bir kaynaşma sağlamak"tır. Teşbihin temel amaçlarından biri ve belki de en önemlisi, muhatabı akli olandan hissi olana taşımaktır. Bu da teşbihi, varolmayan veya bilinmeyenin, bir sıfat veya benzerlikle, varolana yani bilinene (gâibin şâhide) hamledilmesini içeren bir kıyasa dönüştürmektedir.⁴²

Aslında, mecâz, istiâre ve teşbih, hepsi de "aralarındaki bir münâsebatten dolayı fer'in asla hamledilmesi" esasına dayalı ifâde tarzlarıdır. Bu durumda kıyas, bir anlamda Arapça belâgatta kullanılan teşbih mekanizmasının soyut düşünce platformunda işletilmesi anlamına gelebilir.⁴³ Bu yüzden özellikle kelâmcı ve fıkıhçılar söz konusu olduğunda, "akli olan" tanımı, dilsel olan tanımı ile iç içedir. Bu da onlara göre, Kur'an'ın "dilsel bir metin" formunda ortaya konmuş olmasındandır. O halde ilk dönem için, Arapça'nın belâgat ve akıl yürütme tarzlarını araştırmak, Kur'an'ın akıl yürütme üsluplarını araştırmak anlamına gelmektedir. Bu konuyu bütünüyle açıklığa kavuşturmak için kelâm ve fıkıh içinde kullanılan delil-delâlet-istidlâl gibi yöntemleri de incelemek gerektiğine dikkat çekmeliyiz. Zira dilsel araçların, zihinsel araçlarla nasıl iç içe olduklarını bize göstermesi açısından böyle bir araştırma önemlidir. Ancak bu çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır.

İ'cazla ilgili tartışmaların şüphesiz en önemli taraflarından birini Mu'tezilî Nazzâm ve onun "sarfe" teorisi oluşturur. Nazzâm, Kur'an'ın i'câzının, geçmiş ve gelecekle ilgili konularda bilgi vermesinin yanı sıra, insanların ona karşı koymaya yönelik faktörlerinin Allah tarafından engellenmesi ile yani bir "alikoyma" ile gerçekleştiğini söyler. Ona göre, şâyet Allah, Arapları kendi başlarına bırakmış olsaydı, onlar belâgat, fesâhat ve telif açısından benzeri bir sûre getirmeye muktedir olurlardı.⁴⁴

Nazzâm ve Mu'tezile'nin, Kur'an'ın bir kelâm ve âlemin varlığı ile ilgili ilâhî

⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 132. Bu konuda bk. Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 167-168.

⁴¹ bk. İsmail Durmuş, *Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme*.

⁴² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 133. Bu konuda daha çok örnek için, ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 99-137.

⁴³ *a.g.e.*, s. 133.

⁴⁴ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, s. 182-183.

füllerden biri, dolayısıyla da mahluk olduğu şeklindeki görüşlerinin, ilâhî kelâmıla beşerî kelâm arasında bir ayrıma yol açmasının doğal olduğu görülür. Fakat onların, kelâmın bizâtihî kendisine ilişkin tasavvurları, iki kelâm arasında kelâmın kendisi açısından değil, sahibi açısından bir ayrımı öngörmektedir. Bundan dolayı i'câz meselesinin adâlet alanından tevhid alanına intikâl etmesi ve ilâhî sıfatların her açıdan beşerî sıfatlardan ayrı tutulması kaçınılmazdır. İ'câz, ilâhî kudretin sebep olduğu beşerî bir acziyet olup, diğer metinlere nisbetle Kur'an'ın yapısında mevcut olan bir aciz bırakma veya üstünlük değildir.⁴⁵ Nazzâm'ın ortaya attığı bu anlayış, daha sonra Kadı Abdülcebâr tarafından belli ölçüde geliştirilmiştir.⁴⁶

Mu'tezile, ilâhî kelâm ile insan aklı arasında bir köprü kurmaya çalışırken, ısrarla, dilin beşerî bir ürün olduğunu ve ilâhî kelâmın bu dilin kuralları doğrultusunda indiğini savunmuştur. Dolayısıyla Mu'tezile, i'câzın, insan aklının kabul edeceği ve benimseyeceği genel kanunları ortaya çıkarma esası üzerine kurulu olduğunu savunmaktadır.

İ'câz tartışmasının diğer tarafını oluşturan Eş'arî görüşü Bâkîllânî'nin temsil ettiği söylenebilir. Bâkîllânî, Kur'an'ın i'câzının, onun iç bünyesinde saklı olduğunu ve bunun Arapları, benzerini getirmekten alkoymaya yönelik hâricî müdâhalede kaynaklanan bir i'câz olmadığını teyide çalışır.⁴⁷ Her ne kadar gayb ve geleceğe ait işlerin haber verilmesinin Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri olduğunu kabul etse de o, i'câz olgusunu sadece bu kriterle bağli olarak açıklamaz. Zira ona göre i'câz, metin dışı bir mücizeye bağli ya da gayb ve geleceğe ait işlere has olmuş olsaydı, bu durumda Kur'an, Tevrat ve İncil gibi kendinden önceki ilâhî metinlerle eşit olurdu.⁴⁸

Bâkîllânî'ye göre, Kur'an'ın i'câzı, onun nazmında yani söz dizgesinde ve telifinde, dolayısıyla da metinsel uyumundadır. Bâkîllânî burada nazım ile edebî üslûb kasteder ancak aynı zamanda onun bilinen nesirler gibi ya da şiir de olmadığını söyler.⁴⁹ Onun, Kur'an'da secinin varlığını ısrarla reddetmeye yönelik çabaları da bu şekilde açıklanabilir.⁵⁰ Ancak o, Kur'an'ın benzerini getirmeye yönelik acziyet ile, i'câzın sırrını anlamaya yönelik acziyet arasında bir ayrıma gitmemektedir.

Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki fark, metnin içeriğine değil, onun şifresine yönelik bir görüş ayrılığıdır. Bu ayrılık salt şekilsel değildir. Zira dile ezeliyet ve tevkîfîlik perspektifinden bakmak, Kur'an'ın ait olduğu kültür bağlamından

⁴⁵ a.g.e., s. 183.

⁴⁶ Kadı Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 99.

⁴⁷ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 185; Bâkîllânî, *İ'câzû'l-Kur'an*, I, 43-44.

⁴⁸ a.g.e., s. 51-52.

⁴⁹ a.g.e., s. 71-72.

⁵⁰ a.g.e., s. 87-88.

soyutlanabileceği anlamına gelir ki Eş'arîlerin görüşü bu yoldadır.⁵¹

Öte yandan tüm bu problemlerin düğümlendiği nokta yani İslâm düşüncesinin ilk döneminde "te'vil", esas olarak özellikle Kur'an'ın dili ve hitâbı ile ilgilidir. Fıkıh usulcülere şer'î hitâbı yorumlamada ilkeler bazında uğraşırken, kelâmcılar –ister Mu'tezile isterse Ehl-i Sünnet'ten olsunlar– te'vilin sınırlarını belirleme ile uğraşmışlar ve bunu Arapça'nın ifâde tarzlarında, lafız ve mânâ arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırarak yapmışlardır. Te'vil ve te'vilde akla bağlı kalmanın sınırları konusunda Mu'tezile, Eş'arî'ler ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki fikir ayrılığına rağmen bütün bu doktrinler, te'vil konusunda Arapçanın müsaade ettiği ölçülere bağlı kalıp onun sınırları dışına çıkmamıştır. Bu anlayış, din felsefesi literatüründe kullanılan "dolaysız anlatım"⁵² türüyle bir hayli benzerlik göstermektedir. Nitekim bu anlayışın, dolaylı bir anlatıma vurgu yapan ve Kur'an metnini, semboller haline dönüştürerek veya sembolik yorumlarına da yer açarak Arap dilinin sınırları dışına taşıyan bir te'vilin ya da yorum biçiminin karşısında yer alması kaçınılmazdır. Bu te'vil anlayışı ise özellikle Şia ve suflerin benimsediği yorum anlayışıdır. O halde Câbirî'nin de vurguladığı gibi, bu sahada bir ilk çatışmadan söz edilecekse, bu muhtemelen iki nassçı gurup yani ilk dönem Ehl-i Sünnet, Hanbelîler, Eş'arîler ya da Seleflilerden herhangi birisi ile Mu'tezile arasında olmamıştır. Zira bunlar arasındaki ihtilaflar ve mücadeleler dilin ifâde biçimleri çerçevesinde cereyan etmekteydi. Çatışma, birbirinden tamamen farklı iki bilgi sisteminden türeyen iki farklı te'vil modeli arasında olmuştur.⁵³

Şiir ve Mecâz İlişkisi ve Lafza Dayalı Poetika

Arap şiiri açısından terim olarak şiiri ilk tanımlayan kişinin İbn Sîrîn (v. 110/728) olduğu kabul edilir. Onun "şiir kâfiyelerle örülmüş bir sözdür; sözde (nesir) güzel olan şey şiirde de güzel, aynı şekilde sözde kötü olan şey şiirde de kötüdür" sözü,⁵⁴ kâfiye boyutlu bir şiir tanımıdır. İbn Sîrîn bu tanımda, şiir ile secili söz arasında herhangi bir fark gözetmeyip her iki söz sanatı da kâfiyeli olduğu için bu ikisini birbirinden ayırt etmek gerektiğinde kâfiyenin dışında başka unsurlara yönelmenin zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Bu bakımdan Hicrî II. asrın başlarından itibaren edebî tenkitçiler ve düşünürler vezin ve kâfiyeyi şiirin özü olarak kabul etmişlerdir.⁵⁵ Söz konusu dönemden itibaren kâfiyeye

⁵¹ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 185.

⁵² bk. Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, t.y., s. 49-74.

⁵³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 86.

⁵⁴ İbn Reşik, *el-Umde* (nşr. M.M. Abdülhamid), Kahire 1352/1934, I, 16. Meseleye İslâm tarihi açısından bakıldığında Hz. Peygamber'den başlamak üzere pek çok şiir tarifi ve anlayışı zikredilebilir. bk. *a.g.e.*, I, 14-17.

⁵⁵ Mustafa el-Cûzû, *Nazariyyatu's-şi'r 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1981, s. 195.

öncelik veren edebî istılahları içeren kitapların yazılmaya başlandığı görülmüş, bu arada İbn Kuteybe ve İbnü's-Sellâm el-Cumahî (v. 231/845), kâfiye unsurunun gerekliliğinden bahsederken Câhız (v. 255/868) da şiirde vezin ve kâfiyeli sözün esas olduğuna vurgu yapmıştır.⁵⁶ Yine İbn Kuteybe, “Şiiri mûsikî (vezin kafiye) yönüyle değil, içerisinde garîb lafızlar, yer, su, ağaç vs. tabiattaki nesne ve olayların isimlerini öğrenmek için dinlemek gerektiğini vurgularken şiir anlayışını klâsik şiir tanımı üzerine kurarak onu bir bilim dalı olarak değerlendirmiştir.⁵⁷

Öte yandan “pratikte gayelere ulaşmak için bir araç olması bakımından şiirin oldukça faydalı bir sanat olduğu” yönünde görüş bildiren meşhur kâtip el-Enbârî (v. 293/902), belâgat yönü ağırlıklı olarak şiiri nazım sanatı açısından işleyen ilk ediplerden biri olup, şiir tanımı konusunda Arap edebiyatı tarihinde dönüm noktasını teşkil eder.⁵⁸ El-Enbârî'nin bu görüşlerinden yola çıkan İbn Tabâtabâ el-'Alevî (v. 322/933), şiiri manzûm söz olarak nitelendirirken onu nazmı nesirden ayırt eden en önemli sanat unsuru olarak kabul etmiştir.⁵⁹

Klasik Arap şiirinde nazım terimi her zaman “vezinli söz” anlamına gelmeyip hüsnü't-te'lîf (güzel söz söyleme) anlamını da içermektedir. Bu terim daha çok İ'câzu'l-Kur'an üzerine söylenen sözlerde ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatı tarihinde birçok edip ve münekkit bu konuyu işlemiş olmakla birlikte üç müellif, eserlerinde “Nazmu'l-Kur'an” adı altında bu konuya özel önem vermişlerdir. Ancak bu noktada “nazım”dan anlaşılan şeyin, zamanla değiştiğini söylemek mümkündür. Önceleri vezin, kâfiye ve söz dizimi açısından değerlendirilirken özellikle Abdülkâhir Cürçânî'den itibaren adeta bir “anlam teorisi” haline gelmiştir.⁶⁰

Edip ve Mu'tezilî bir kelâmcı olan Câhız, Kur'an'ın te'lîfinin garîb ve lafızlarının bedî sanatları içermesi hususuna işaret etmek için yazmış olduğu düşünülen *Kitâbu'l-Hayevân*⁶¹ da bu konuya geniş yer vermiş, bir diğer eseri *el-Beyân ve't-Tebyîn*⁶² de ise Kur'an'ın bütün manzûm ve mensûr sözlerin dışında kalışının nedenlerine değinmiştir. Ayrıca o, şiirde vezin ve kâfiyeli sözün esas olduğuna vurgu yapmıştır.⁶³ Diğer taraftan Bâkîllânî (403/ 1012), yukarıda detaylı olarak

⁵⁶ Nurullah Yılmaz, “Nazım Ve Nesir Teorileri Açısından Klâsik Arap Şiirine Genel Bakış”, *Nûsha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, V/17 (Ankara 2005), s. 41.

⁵⁷ Abdullah b. Muslim ibn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, Beyrut 1983, s. 29. Bu eserde aynı zamanda lafza dayalı şiir anlayışını temsil edenlerle ilgili muhtelif görüşler serdedilmektedir.

⁵⁸ Nurullah Yılmaz, a.g.m., s. 40. Bazı araştırmacılar Enbârî'nin nazım anlayışının anlam faktörünü geri plana ittiğini düşünmektedirler. bk. a.g.m., s. 40-41.

⁵⁹ a.g.m., s. 46.

⁶⁰ bk. Sedat Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürçânî'de Anlam Problemi*, doktora tezi, MÜSBE 2001.

⁶¹ Ebü 'Usmân 'Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, Mısır 1975, I, 9.

⁶² Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut 1978, I, 183.

⁶³ Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, I, 72.

geçtiği üzere, *İ'câzu'l-Kur'an* adlı eserinde Kur'an'daki nazım yapısının Arapların şiirindekinden daha üst seviyede olup, daha sonraki dönemlerde manzûm sözde referans kaynağı olduğunu belirtmiştir. Abdulkâhir Curcânî ise *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde sözün var oluşu itibariyle nazım sanatının da var olduğunu iddiâ etmektedir ki bu konuyu bir sonraki bölümde detaylandıracağız.

Mecâzın şiirdeki kullanımına ilişkin teori ve tesbitler Câhız, İbn Kuteybe, Sa'leb, İbnü'l-Mu'tez, Âmidî, Kadı el-Cürcânî ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserlerinde -farklı bağlamlarda tartışılmasına rağmen- büyük yer tutmaktadır. Daha önce de geçtiği üzere, Kur'an'ı Câhiliye şiiri ile karşılaştırarak ele alan ilk eser mecâz konusunda da ilk eserlerden olan Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ıdır. Bunu Ferrâ'nın, Kur'an'ın üslûbnu yapı ve gramer olarak ele alan *Meâni'l-Kur'an*'ı takip eder. Ferrâ, sûreleri ve âyetleri gramer ve edebiyat bakımından açıklarken, cahiliye şiirinden örneklerle yer verir ve mecâzî ifade araçlarından söz eder.⁶⁴

Hem Kur'an te'vili hem de şiir eleştirisi bağlamında eserleri ile belâgat ilminin kurucularından kabul edilen ve Mu'tezilenin linguistik yaklaşımında en etkili simalarından olan Câhız ise *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde, belâgatın lafız-mânâ uyumu, icâz ve harflerin çıkış yerleri ve kelimeye uygunlukları gibi ana konularının yanısıra seci, ta'riz, kinâye ve istiâre tanımlarına da yer verir.⁶⁵ *Kitâbü'l-Hayevân*'da ise mecâz, teşbih, istiâre, kinâye ve mesel konularını detaylı olarak ele alır. Mecâzî belâgat çevrelerinde ilk farkedilen âlimin de Câhız olduğu kabul edilir. O, mecâzı, "dili konuşanların bir tevessûu olarak, gerçek anlamı dışında kullanılan lafız" olarak tanımlar.⁶⁶

Öte yandan Câhız'ın açıklamasına göre istiâre (metafor), aralarındaki benzerlik sebebiyle bir ismin başka bir şeyin ismiyle anılmasıdır. O, bunun müfred kelimelerle ilgili olduğunu veya biçimsel bir araç olduğunu söyler. Biz onun akla yatkınlığını ya da kullanımının meşrûluğunu, dilsel yapısını analiz ederek garanti altına alabiliriz.⁶⁷

Mecâzı Aristo'nun tanımına benzer şekilde "anlam genişlemesine" bağlayan Câhız'ın bu olguyu şiire taşımadığını hemen fark edebiliriz. Ona göre Arapça, bir fesâhat kaynağı olarak diğer dillerin tamamından üstündür. Fesâhat, -onun *Kitâbü'l-Hayevân*'da uzun uzun anlattığı gibi- yalnızca anlatıma bağlı değildir. Fesâhat, "Arap tarzında" konuşma ile alâkalıdır. Zira mânâ, tüm dillerin üstünde, ortak olan bir alanken, lafızlar biriciktir ve fesâhatin asıl kaynağı onlardır. O

⁶⁴ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'an* (thk. M. Ali en-Neccâr - A. Yûsuf Necâtî), Beyrut 1980, II, 363.

⁶⁵ Cahiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* Kahire 1947.

⁶⁶ İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, 219.

⁶⁷ Cahiz, *el-Beyân*, I, 151.

halde şiirsellik mânâda değil lafızda aranmalıdır. Arap şiiri açısından bu değer, lafızda ve onun vezninde ortaya çıkar.⁶⁸

Câhız'ın esas aldığı dil anlayışı, yani dilin içgüdüsel ve fitrî olduğu anlayışı, şiiri de bu şekilde ele almasını açıklamaktadır: “Bir Arap için şiir –diğer her şey gibi- bir ilhâm gibi doğaçlamadır. Bunu yaparken (şiir yazarken) onlar, İranlılar, Hintliler ya da Yunanlılar gibi uğraşıp akıl yürütmezler.” Bu ifadeyle Câhız, mecâzların neden şiir için makbul olamayacağını da açıklamış olmaktadır. Zira mecâzlar, metni oluşturan kişinin belli akıl yürütmeleri kullanmasını gerekli kılarken, o metnin kendisini de muhatap olan kişi açısından -ondan aldığı zevk ve coşkunun ötesinde-, üzerinde düşünülmesi gereken bir olgu haline getirmektedir.

Yine Câhız, şiirin tercüme edilemeyeceğini, şâyet başka bir dile aktarılsa nazmı, vezni ve güzelliğinin kaybolacağını söyler.⁶⁹ Tüm bunlara ilâveten Câhız, şiirin tamam olma şartları arasında, şâirin bedevî olması gerektiğini zikreder.⁷⁰ Zira tam fesâhat için bu gereklidir. O halde, yeni bir şiir yazmak/söylemek de ancak eski şiirleri, onların haberlerini, vezinlerini bilmek ve izlemekle mümkün olabilir. Şiirdeki “yaratıcılık” (ibdâ’), yeni bir şey icad etmek değil, “tevlîd” ve “hüsnü'l-ittibâ”dır. Tevlîd, yani zaten bâtında var olanı doğurma, “bir şâirin kendinden önceki bir şâirin temasını yeniden ortaya çıkarması veya ona ilâve yapmasıdır.” Hüsnü'l-ittibâ ise, “şâirin kendinden öncekilerden aldığı temaya en güzel şekilde tâbi olarak ona ilâveler yapması sûretiyle o temayla anılmaya layık olmasıdır.”⁷¹

Bu bilgiler, özellikle hem Mu'tezilî bir kelâmcı hem de dil ve şiir eleştirisinde otorite olan Câhız örneğinde, o dönemde esas alınan dil ve şiir anlayışı ile aynı dilsel-epistemolojik zemine dayanması beklenen Kur'an'ı yorumlama ilkelerinin örtüşmediğini göstermektedir. Onların mecâz temelli metin yorumlama ilkelerinin neden şiir metni konusunda geçerli olmayacağını anlamak mümkün değildir. Zira Mu'tezilenin yorum geleneği, yukarıda ele aldığımız i'caz tartışmalarından da anlaşılacağı gibi, sadece “metni” esas alır. Aslında bu ısrar lafız üzerinde ısrarı da beraberinde getirir.⁷² Bu, “kutsal taşıyanın profan olduğu, yani “gâibi taşıyanın şâhit” olduğu düşüncesinden hareketle, yorum anlayışının genel metin problemi-

⁶⁸ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, I, 85; *el-Beyân*, I, 108, III, 26.

⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*'nda (trc. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak- Ekrem Demirli, İstanbul 1999). Cürcânî'nin nazım teorisinin köklerinin Câhız'da bulunduğunu iddia etse de (s. 100, 106-118) biz, burada Câhız'ın “nazım” ile kastettiğinin Cürcânî'nin nazım teorisinin dayandığı mecâz anlayışı ile bir ilgisi olmadığını düşünüyoruz.

⁷⁰ Câhız, *el-Beyân*, I, 108, III, 26.

⁷¹ Câbirî, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s. 93-94.

⁷² Lafız konusundaki bu ısrara Câhız'ın şu sözü güzel bir örnek olabilir: “Şeyh (Amr eş-Şeybânî), mânâları güzel görme görüşündedir, halbuki mânâlar yola atılmış gibidir. Onları Arap da Acem de şehirlî de bedevî de bilir. Oysa şiir, sadece şekil verme ve tasviridir.” *el-Beyân*, IV, 24.

ne başvurarak ele alınması anlamına gelir. Bu noktada iki ihtimalden söz edilebilir; ya Câhız'ın ve onunla paralel görüşteki Mu'tezilenin "mecâz" ile kastettikleri, felsefî gelenekte tartışılan mecâz tanımlarından bütünüyle farklı bir şeydir, yahut onlar, kullandıkları bu yöntemin kasıtlarını aşabilecek boyutta olduğunun farkında değildirler.

Câhız örneğinde karşılaştığımız bu çelişkili tutumun cevabını diğer belâgatçılarda daha açık olarak bulabiliriz. İbn Kuteybe, "Şiiri mûsikî (vezin kafiye) yönüyle değil, içerisinde garîb lafızlar, yer, su, ağaç vs. tabiattaki nesne ve olayların isimlerini öğrenmek için dinlemek gerektiğini vurgularken⁷³, mecâz konusunda Câhız'ı takip ederek, mecâzın ya da mecâzî dilin şiiri desteklediğini söyler. Ancak bunların öncelikle Kur'an'daki ifadelerin yorumuyla ilgili olduğunu da açıklar. İbn Kuteybe, mecâz kavramını, istiâre ve temsîlin yanı sıra daha sonra Bedî ilminin sınırlarına dâhil edilecek olan, döndürme, (rücû) çıkarma (tecrîd), yineleme (tekrîr) ile birlikte ele alarak ve dilsel yapılarını ön plana çıkararak inceler. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*'da, Kur'an metninin mecâzîliğinden söz ederken, "Allah'ın Arap şiirini, diğer milletlere verilen kitaplar yerine koyduğunu, onu ilimlerin saklandığı bir depo yaptığını ve bu şiiri vezin, kâfiye ve güzel nazımla koruduğunu söyler."⁷⁴

Bazı araştırmacılara göre, Sa'leb ve İbn Mu'tez ise bu dilsel analiz geleneğini takip ederek güçlendirirler. Sa'leb, istiâreyi, iki şey arasındaki benzerlik temelinde bir isim veya ifadenin diğerinden ödünç alınması anlamında değerlendirir ve bu anlam transferinin zihnî bir imajinasyona dayanabileceğini söyler. Ancak yine de bu eylem dilsel sınırlar içinde gerçekleşir.⁷⁵ Âmidî (v. 371/981) de *el-Muvâzene beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî* de istiârenin edebî söylemdeki estetik unsur olduğunu söylemesine rağmen onu, şiirsel söylemi, literal ve kognitif söylemden ayıran unsur olarak takdim eder.⁷⁶ Zikredilen tüm bu düşünürlerin ortak tavrı, Âmidî'nin, "şiirsel söz, hakikat de olsa mecâz da olsa yarar üzerine kurulmuştur" ifadesiyle açıklık kazanmaktadır. Âmidî, *el-Muvâzene*'de, kendilerine muhdesûn denilen, şiirde sanat ve karmaşık bir uslûbu tercih eden ve eski şiire sıcak bakmayan Ebû Temmâm ve taraftarlarına objektif olarak bakmaya çalışmıştır. Ancak eski şiir hakkında sadelik, zevk ve tabiiyet unsuru yönleri ile değerlendirmelerde bulunmuş ve eski şiir taraftarı olan el-Buhturî'yi desteklemiştir.⁷⁷

Görüldüğü gibi ilk dil ve edebiyat teorilerini şekillendiren bu geleneğin şiir

⁷³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ'*, Beyrut 1983 s. 29.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîl-i müşkili'l-Kur'an*, Kahire 1950, s. 15, 16, 78.

⁷⁵ Salim Kemal, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*, s. 17, 18.

⁷⁶ a.g.e., s.19.

⁷⁷ Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* (nşr. S. Ahmed Sakr), Kahire 1973, I, 4-5, 112, 193, 357.

metnindeki mecâza yaklaşımı ya Câhız'da olduğu gibi olumsuzdur veya tam tersine şiirin en önemli estetik öğelerinden biridir. Ancak birbirine karşıt görünen bu tanımlarda ortaya çıkan durum, mecâzın bütünüyle lafzî bir araç olarak değerlendirilmesi, hatta bir şiir dilindeki varlığının onu kognitif ifadelerden ayırmasıdır. Bu yaklaşım, mecâzın gerekli kıldığı akıl yürütme yöntemlerinin dilin tabii bir unsuru olarak kabul edilmesidir. Bu kabul şu anlama gelir: bir metinde mecâz yapıldığında, dilin olağan kullanımının dışına çıkılır ancak kastedilen anlamın elde edilmesi için bir tefekkür ve akıl yürütme süreci gerekli değildir. Zira bu anlam zaten muhatabın sahip olduğu bir şeydir.⁷⁸ Mecâza bu şekilde bir yaklaşım, yukarıda açıkladığımız gibi, özellikle Mu'tezile'nin, "dilde varolan tüm anlamlar gibi mecâzî anlamların da o anlam üzerinde toplumsal bir uzlaş (muvâzaa) ile meydana geldiği" görüşünün bir sonucudur.

Mecâzların tabiatına ilişkin bu yaklaşımın, şiirin ve poetik anlayışların da o şiirin yazıldığı dil üzerinden temellendirilmesinin önünü açtığı görülmektedir. Ancak sonraki bölümde göstermeye çalışacağımız gibi, belâgat alanında yaşanan değişim ve dönüşümle "anlam" şiirin tanımına dahil olacaktır.

Lafza Dayalı Poetikadan Anlama Dayalı Poetikaya Geçişte Mecâzın Rolü

Lafza dayalı poetikadan anlama dayalı poetikaya geçiş, giriş bölümünde de işaret edildiği üzere iki temel yoldan gerçekleşmektedir. Bunlardan biri, bizim burada konu edindiğimiz gibi, nazmın ve nazmın özü olan mecâz unsurunun taşıdığı kognitif özelliklerin şiirdeki öneminin fark edilmesi iledir. Bu önemin, belâgat alanında Kudâme b. Câfer ve özellikle Abdülkâhir Cürçânî ile zirvesine ulaştığı görülmektedir.

Bu konuda fiili planda, zaten mecâzî en üst seviyelerde kullanmaları açısından bazı şairlerin teoriden çok farklı bir yol çizdikleri söylenebilir. Ebû Nuvas ve Ebû Tammâm'ın şiirleri gibi. Teorik planda ise Kudâme ile birlikte Rummânî ve Hattâbî'nin de bir takım adımlar attıkları görülür. Mecâz konusuna geniş yer

⁷⁸ Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, belâgat tarihindeki sonraki gelişmeler neticesinde mecâzın, aklî ve lugavî olarak ayrılması ile karıştırılmamalıdır. Bu noktada yapılan ayırım, mecâz olmakla vasıflandırılanın müfred bir kelime veya cümle olması ile alâkalıdır. Müfred kelime olduğunda lugavî, cümle olduğunda aklî olmaktadır. bk. Cürçânî, *Esrâr*, s. 376. Ancak lugavî mecâz tanımlaması, burada aklî işlemlerin tümüyle dışarıda bırakıldığını göstermez. Zira lugavî mecâzda, müfred bir kelimenin hakikî anlamı dışında kullanılmasını sağlayan ilgi, benzerlik ise ona istiâre, benzerlik dışında bir ilgi ise mecâz-ı mürsel denir. bk. M. Yektâ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi, Belâgat*, s. 101-102. Ancak bu tanımların Sekkâkî ve sonraki dönemde belirginleşen tanımlar olduğuna hatırlanmalıdır. Her iki durumda da hakikî anlamla mecâzî anlam arasındaki ilişkinin tayini, aklî bir süreci gerekli kılar. Yine Cürçânî'ye dönersek, onun istiâreyi açıklarken, istiâre ile açıklanan anlamın, lafızdan değil mânâdan anlaşıldığına vurgu yaptığını görürüz. bk. *Delâil*, s. 432.

veren bir eser yazan Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'an* adlı eserinde, Kur'an metnine dayalı yeni bir belâgat tarifi geliştirir ve belâgatın sadece mânâyı kavratmak değil, aynı zamanda onu en uygun kelimeyle kalbe ulaştırmak olduğunu söyler. Onun, bir metnin güzel olmasıyla ilgili yaptığı açıklamalardan en ilginç olanı, iyi bir metnin “kişinin her türlü yorumu yapabildiği metin” olduğunu söylemesidir.⁷⁹

Hattâbî ise *Beyânü İ'câzi'l-Kur'an*'da, Kur'an nazımının kapsamlı bir tarifini yaparak, sanatsal nazımın yani mecâzî unsurlara dayanan nazımın gerçekleştirilebilmesi veya anlaşılabilmesinde eğitim ve kültür düzeyinin gerekliliğine dikkat çeker. Bu durum, daha önce fesâhat ve nazım güzelliği için şart koşulan “akıcılık” ve “açıklık” yani “bedevîlik” özelliğinin bir ölçüde eleştirisi anlamına gelir.⁸⁰

Ebû Bekir es-Sûlî (v. 335)de Arap edebiyat eleştirisinin en önemli tartışmalarından olan ve doğrudan şiirde mecâz kullanımına dayanan “eskiler ve yeniler” meselesini ele alarak değerlendirir. Ona göre yenilerin öncelik ve üstünlüğü vardır. Bu tarz, Câhiliye ve eski şiirin sözelliğinin aksine Âmidî'nin de belirttiği gibi “anlamın kapalılığı ve inceliği” üzerine kurgulanmıştır. Bu yöntem, yine Âmidî'nin belirttiği gibi, “mânâ ve söz sanatlarını önemseyen, ele aldığı konunun ayrıntılarına dalma ve sözün felsefesini yapma eğiliminde olan” şairlerin yöntemidir.⁸¹

Kudâme'ye gelince, o, şiiri, “bir maksadı ifade eden vezinli ve kafiyeli söz” olarak tanımlayarak şiir tenkidinde önemli bir yer edinir. Düşünür, *Nakdû's-ş-i'r* adlı eserini daha önceki ediplerin eserlerinden farklı olarak şiirin iyisini kötüsünden ayırt etme amacına yönelik te'lif ettiğini, böyle bir girişime ilk defa kendisinin teşebbüs ettiğini belirtir. Kudâme, şiir konularını, medih, hiciv, mersiye, tasvir ve gazel olarak tespit etmiş, ayrıca teşbih sanatını da ekleyerek mazmûn ve üslup karışımı bir sınıflandırma yapma yoluna gitmiştir. Ona göre vezin, kâfiye ve mânâ faktörü bir araya geldiğinde ancak şiir güzel olur, aksi takdirde sanat açısından hiçbir değer taşımaz. Aynı zamanda bu üç faktör, fesâhat, belâgat sanatlarıyla birleşirse şiir sadece güzel olmakla kalmaz, mükemmele de ulaşmış olur.⁸² Bu görüşleri kapsamlı bir tanım altında toplamak gerekirse, ona göre şiiri, fasih lafiz, sağlam üslup, açık mânâ ve pürüzsüz söz dizimi şeklinde ifade etmek mümkündür. Birçok araştırmacı, bu görüşlerini ileri sürerken onun Yunan felsefesi ve

⁷⁹ Adonis, *Arap Poetikası*, (çev. Emrullah İşler), İstanbul 2004, s. 39

⁸⁰ a.g.e., s. 39.

⁸¹ a.g.e., s. 42; Kemal, a.g.e., s. 26, 27.

⁸² Kudâme b. Câfer, *Nakdû's-ş-i'r*, (nşr. Muhammed Abdül-Mun'im Hafacî), Beyrut s. 11, 17, 184, 193.

mantığından etkilendiğini iddia ederler.⁸³

Kudâme eserini üç bölümde ele alır. Birinci bölümde şiirin tarifini “Bir mânâya işaret eden vezinli, kâfiyeli sözdür,” şeklinde Aristo'nun mantıkî ayrımına göre yapar. Ona göre, söz ifadesi, şiirde cinsi gösterir. Vezn ifadesi vezinli şiiri, vezinli olmayan şiirden ayırır (fasl). Kâfiyeli ifadesi, kâfiyeli olanı, kâfiyeli olmayan şiirden ayırır (fasl). Mânâ ifadesi ile de şiirin bir anlam ifade etmesini gösterir. Şiir sanat olduğuna göre icrâ edilen her sanatta çok iyi, çok kötü ve orta özelliklerin bulunacağını belirten Kudâme, ikinci bölümde lafız, anlam, vezin ve kâfiye ve bunların birlikte oluşumu ile ilgili özellikleri ve sanatları geniş olarak ele alır. Üçüncü bölümde ise bunların kusurlu yönlerini açıklar. Kudâme'nin şiirin özellikleri ve kusurları ile ilgili taksim ve değerlendirmeleri, edebî tenkit açısından çok önemli kabul edilmiş ve edebî tenkidin ilmi bir hüviyet kazanmasında büyük rol oynamıştır.⁸⁴

Kudâme'ye yapılan eleştiriler, o dönemlerde Beşşâr b. Bürd (v. 167/890)'ün öncülük ettiği öne sürülen “muhtes” ekolünün en önemli temsilcilerinden Ebû Temmâm (v. 231/845) ve daha sonra gelen el-Mütenebbî (v. 354/965)'ye de aynı şekilde yöneltilmiştir. Onların şiirlerinde, daha önce görülmeyen yeni anlamlar, mecâz ve istiârelerin geniş bir şekilde kullanılması, karmaşık kelime ve cümleler, şiirin sadece “Arap şiiri” poetikanın da “Arap şiiri poetikası” olarak algılanması ve değerlendirilmesini zorlaştıran unsurlardır.

Kudâme'nin yönteminden başta Ebu Hilâl el-'Askerî (v. 395/1004) olmak üzere İbn Reşîk el-Kayravânî (v. 456/1063) ve dönemindeki bazı ediplerin etkilendiği görülür. el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn* adlı eserinde Kudâme'nin metodunu takip ederken, edebî sanatların sayısını çoğaltıp, âyet, hadis ve şiirlerden bolca örnekler verir. Askerî, belâgat kurallarını açıklarken ilmi bir mantık kullanır. Eski şiir taraftarlarına destek veren Âmidî ise Kudâme'yi “*Tebyînü Galati Kudâme fi Nakdi's-Şi'r*” adlı eserinde eleştirir de lafız, anlam, üslûp gibi konularda onun tesirinden tamamen kurtulamaz.⁸⁵

Cürcânî'ye geldiğimizde, belâgat tarihinde poetik temellendirme ve eleştiri tarzının onunla zirveye ulaştığı görülür. Bu noktada asıl önemli olan, onun ortaya koyduğu poetikanın, önceki dönemin büyük ölçüde sözellik ve lafız üzerine kurulu estetiğine ters yönde ilerlemesidir. Yani şiirin dayandığı estetik temel, ifadenin “açıklığı ve zâhir oluşu” üzerine kurulu iken Cürcânî'den sonra bu “açıklık”, şiirsel estetiğe aykırı bir durum olarak kabul edilir olmuştur. Dolayısıyla

⁸³ M. Akif Özdoğan, “Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi”, *Nüsha*, sy. 16 (2005), s. 44. Bu konuda ayrıca bk. Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânü'l-Arabî*, s. 12-17, Şevki Dayf, *el-Belâğa tarihî ve tataravuran*, Kahire 1965, s. 81.

⁸⁴ Geert Jan Van Gelder, *The Bad and Ugly, Attitudes Towards Invective Poetry (Hijâ) in Classical Arabic Literature*, Leiden 1988, s. 63.

⁸⁵ Özdoğan, *a.g.e.*, s. 47.

şiiirin estetiği, zorunlu olarak kapalı ve müteşâbih bir metinde, yani farklı yorumlar ve çeşitli anlamlar içeren metinde aranır hale gelmiştir.⁸⁶

Konuya açıklık getirmek için Cürcânî'nin "nazım teorisi" olarak da bilinen görüşlerine kısaca bir göz atmamız gerekir.

Cürcânî, söz söyleyen kimsenin yaptığı işi, altın veya gümüş parçalarını eritip tek bir parça haline getirmeye benzetir. Anlam, tek tek lafızlardan değil, onların oluşturdukları terkinin neticesinde hâsıl olur. Cürcânî "mânâ" kelimesini iki anlamda kullanır: bunlardan biri garaz (kastetme) dir. Ona göre insanların çoğunluğu mânâyı garaz olarak anlarlar. Cürcânî, mânâ kelimesini ikinci olarak, "sûret" ve "mânânın sûreti" karşılığında kullanır. Cürcânî, "sûret" kelimesini de akılla bilinen şeyleri gözle görülen şeylere kıyas ve temsil ederek kullandığını belirtir. Örneğin bir şiiir beyti ile diğer bir beyt arasındaki fark, akılla idrak edilen bir şeydir ve bu fark, "mânânın bu beyitteki sûreti, diğer beyitteki sûretinden farklıdır" şeklinde dile getirilir.⁸⁷

Cürcânî, lafız ve mânâ konusunda ciddi hatalara düşüldüğüne dikkat çeker. Ona göre lafızlar, kulakla işitilen sesler ve harflerin sadâsıdır. Lafızlar, mânâların kapları mesabesindedir. Yani o, kelâmın mânâlarının onun akledilen unsuru, lafızların ise işitilen unsuru olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Cürcânî'ye göre lafız ve mânâ konusundaki hatanın asıl sorumlusu Kadı Abdülcebbar ve onun takipçisi olan Mu'tezile'dir. Onların bu hatalarının temel nedeni, sûret unsurunun farkında olmamaları ve bu konudaki bilgisizlikleridir. Bu unsurun farkında olmadıkları için, kelâmda lafız ve mânâ olmak üzere sadece iki unsurun bulunduğunu, üçüncü bir unsurun olmadığı gibi bir kâide ortaya atmışlar ve bunun neticesinde de aynı garazı dile getiren iki kelâmdan birisinin diğerinde bulunmayan bir fazilete sahip olması durumunda bu fazileti lafza yüklemek zorunda kalmışlardır.⁸⁸

Mânâların değişik sûretlerde ifade edilmesi ve bu ifadeler arasındaki değer farklarının ve birbirilerine olan üstünlüklerin ele alınması gerekliliğini ortaya

⁸⁶ Adonis, a.g.e., s. 49.

⁸⁷ Mânâ kelimesi bu anlamda kullanıldığında, Cürcânî'ye göre, hiçbir kelâmın anlamı diğeriyle aynı değildir. Hiçbir şiiirin bir beytinin veya hiçbir nesir parçasının mânâsının bütün özellikleri ve vasıflarıyla başka bir ibare ile ifade edilmesi imkanı yoktur. Bazen karşılaşılan "aynı mânâda söyledi, onun sözünün mânâsını aldı ve kendine mahsus bir şekilde dile getirdi" gibi ifadeler, aslında mânâ kelimesinin daha esnek bir kullanımından kaynaklanmaktadır ve burada kastedilen "garaz"dır yoksa bir şekilde söylendiğinde anlaşılabilir ile diğer şekilde söylendiğinde anlaşılabilir birbirinden farksızdır, kanaatine ulaşmak mümkün değildir. bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 261. Ayrıca bu noktada Cürcânî, müfred olarak kelime ile kelâm arasındaki ayrıma dikkat çeker ve bahsettiği hususun bir kelâmın tamamından anlaşılabilir ile başka bir kelâmın tamamından anlaşılabilir arasında söz konusu olduğunu ve bunun müfred lafızlarla ilgisi olmadığını söyler. a.g.e., s. 258.

⁸⁸ Şensoy, *Abdülkâhîr Cürcânî'de Anlam Problemi*, s. 114.

çıkartır. Cürcânî fesâhat, belâgat, beyân ve beraât kelimelerini aynı anlamda kullanır ve bu kavramların, garazlarını ve maksatlarını dinleyenlere iletmek isteyen kimselerin sözlerinin birbirine üstünlüğü konusu ele alınırken kullanıldığını belirtir.

Cürcânî, Mu'tezile'nin fesâhati lafızda ararken mânâların sûretlerinin değiştiğini fark edemediklerini söyler. Mânâların sûretlerindeki bu değişimi bilmeyenler, kinâye ile tasrih ve istiâre ile onun terki arasında da bir fark görmezler. Böylelikle "mecâzın hakikatten daima daha belîğ olduğu prensibine de" ters düşerler. Zira kinâyenin açıklanması veya tefsiri, onun terki ve kendisinden kinâye yapılanın açıklanmasıdır. İstiârede de durum aynıdır. Onun tefsiri, istiârenin terki ve teşbihin açıklanmasıdır. Temsil için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Zira onun tefsiri de kendisi için temsilde bulunulan şeyin zikredilmesidir.⁸⁹ Cürcânî bu konuda düşülen hatanın nedenini dildeki bazı lafızları diğerleriyle tefsir etmeye odaklanmakta bulur.⁹⁰

Cürcânî bu bağlamda, mecâz konusunun da mânâ ile ilgili bir konu olduğunu ve asıl itibarıyla lafızla ilgili olmadığını söyler. Ancak âdet olarak hakikat, lafzın dildeki aslı üzere karar kılması, mecâz ise vaz' olduğu yerden giderilmesi ve vaz' olduğu şeyin dışında kullanılması şeklinde tanımlandığı için, bu konunun lafızla ilgili olduğu sanılmıştır.⁹¹ Cürcânî, hakikat ve mecâzı tanımlarken, hakikat ve mecâz olmakla vasıflandırılan şeyin müfred kelime olması ile cümle olması durumuna göre tanımlarının farklılık arz edeceğine dikkat çeker. Müfred kelime hakkında bahsedildiğinde mecâz, lügavî, cümle hakkında bahsedildiğinde ise aklî olmaktadır.⁹²

Cürcânî, hakikat ve mecâz gibi kavramların dilden dile değişen kavramlar olmadığını, aklî ve genel geçer olduklarını söyler. O bu görüşüyle bazı dil ve belâgat âlimlerinin düştükleri hataya da dikkat çekmektedir. Örneğin İbn Fâris, Arap olmayan milletlerin mecâzı Araplar kadar kullanmadıklarını ve bu konuda Arap dilinin sahip olduğu dil zenginliğine sahip olmadıklarını savunmuştur. İbn Reşik de Arapların mecâzı çokça kullandığını ve bunu kendileri için övünç vesilesi addettiklerini ve Arap dilinin, fesâhat ve belâgatının en açık göstergesi olan mecâz sebebiyle diğer dillerden ayrı ve üstün bir yere sahip olduğunu ileri sürmüştür.⁹³

Cürcânî'ye göre istiâre, bir şeyi başka bir şeye benzetmek amacıyla benzetme yapıldığını açıklamadan kendisine benzetilen şeyi (müşebbehün bih), benzetilene

⁸⁹ a.g.e., 121-122, krş. Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 443, 481-482.

⁹⁰ Şensoy, a.g.e., s. 123, krş. Cürcânî, a.g.e., s. 426-427, 445.

⁹¹ Şensoy, a.g.e., s. 136, Cürcânî, a.g.e., s. 367.

⁹² Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 376.

⁹³ Şensoy, a.g.e., s. 137-138; krş. Cürcânî, *Esrâr*, s. 324-325.

(müşebbeh) geçici olarak verip onda uygulamaktır. Cürcânî, istiarenin bir tür teşbih olduğunu belirtir. Teşbih, açık (sarih) ve kapalı (gayr-i sahih) olmak üzere ikiye ayrılır. Açık teşbihte benzeyen ve benzetilen ikisi de zikredilirken, kapalı olanda kendisine benzetilen zikredilmez. Cürcânî, istiâre ile isbat edilen mânânın dinleyen tarafından lafızdan anlaşılmadığına ancak lafzın mânâsından anlaşıldığına dikkat çeker.⁹⁴ Öte yandan o, istiârenin neden hakikatten daha belîğ olduğu sorusuna cevap ararken, istiârenin bir şeyin ismini başka bir şeye nakletmekten ibaret olması durumunda istiârenin nasıl hakikatten daha belîğ olabileceğini sorar. Bu soru onun istiâreye yeni bir tanımlama getirmesini gerekli kılar. Ona göre istiâre, sadece bir şeyin isminin diğer bir şeye naklî değildir; ismin mânâsını “bir şey için” iddia etmektir.⁹⁵

Cürcânî, istiârenin de kinâye gibi lafız yoluyla değil akıl yoluyla bilindiğini söyler. Zira meselâ “bir aslan gördüm” ifadesindeki maksat, cesarette mübalağa yapmaktır. Bu da “aslan” lafzından anlaşılabilen bir şey değildir. Cürcânî, istiârenin bir tür teşbih ve temsil olduğunu, teşbihin de kıyas olduğunu ve akli bir konu olduğunu söyler. Kıyasta ölçü akıldır. İşitmenin ve kulağın bununla bir ilgisi yoktur. Yani istiârenin lafızlarla ve onlardan anlaşılan anlamın bilinmesiyle doğrudan bir ilgisi yoktur.⁹⁶

Sonuç

İslâm düşüncesi tarihindeki ilk şiir, dil ve edebiyat araştırmaları ile Kur'an yorumlama usulleri arasında diyalojik bir ilişki vardır. Bu ilişki, aynı zamanda İslâm düşüncesi içinde yer alan poetikalara dair öngörülerin, yine bu düşünce içinde gelişen din dili ve mantık problemleriyle neredeyse ayrılamayacak denli iç içe girdiğini de gözler önüne sermektedir.

İslâm düşüncesinin klasik döneminde, bazı karşıt görüşlere rağmen genellikle, Kur'an'da, teşbih, temsil, mecâz, istiâre ve kinâyenin geniş bir çerçevede kullanıldığı kabul edilir. Ancak özellikle kelâmcıların, büyük ölçüde Kur'an'ın kullandığı belâğata ilişkin araç ve yöntemleri, zamanla akıl yürütme için bir kurallar bütünü ve düşünce için mantık haline getirdikleri görülmektedir. Onların bunu yaparken de Kur'an'ın ikinci bir kaynak otoritesi olan, Kur'an'ın indirildiği dönemdeki Arapçanın içinde geliştiği kültürel düşünce dünyasının yöntem ve araçlarını ön plana çıkardıklarını görüyoruz ki bu araçlar büyük ölçüde Câhiliye şiirinden alınmaktadır. Câhiliye şiirinin Kur'an metnini anlamak için bu şekilde merkeze yerleşmesi, genel olarak şiirin de içinde bulunduğu dile ait bir unsur olarak ele alınmasına neden olmuş olabilir. Böylece şiirin de düşünceyle olan

⁹⁴ Şensoy, *a.g.e.*, s.140-141; krş. Cürcânî, *Delâil*, 66-67.

⁹⁵ Cürcânî, *Esrâr*, s. 433-434.

⁹⁶ *a.g.e.*, s. 20; *Delâil*, s. 440.

irtibatının kopuşu başlamış olmaktadır.

Giriş bölümünde de ortaya koyduğumuz gibi, ilk dönem kelâm ve dil âlimlerinin mecâz meselesine yaklaşımları bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Bu problemlerden bizim konumuz açısından en önemli olanı da, mecâzların Kur'anî söylemin ve bu söylemi anlamlandırmanın bir parçası hatta önemli bir unsuru olarak görülmelerine rağmen, şiir metni içinde aynı şekilde değerlendirilmemeleridir. İ'caz problemine bağlı olarak şiir ve kutsal metin arasında yapılan ayırım, mecâz ve metaforların fonksiyonları arasında da ayırma gitmeye sebep olmuş gibi görünmektedir. Yine daha önce vurguladığımız gibi şiir söz konusu olduğunda, onların sadece bir "süsleme" ve "yarar" yani duyuşsal bir güzelliğ ve buna bağlı bir etki oluşturmaya yönelik fonksiyonlarına vurgu yapılmış ancak bu tanımlamanın Kur'an metni yorumu için getirdiği sonuçlar göz ardı edilmiştir.

Öte yandan mecâzların düşünceye değil de Arap diline ait bir unsur olarak görülmeleri ve kognitif değerlerinin küçümsenmesi dil ve düşünce ilişkisi açısından yeni problemleri beraberinde getirmiş ayrıca şiirin de düşünceyle olan bağı da kurulamamıştır. Özellikle kelâmcıların dayandıkları sâbit ve değişmez dil anlayışı, onları bu noktada çıkmaza sürüklemektedir. Nitekim bu çıkmazdan, filozofların mantık yoluyla dil ve düşünceyi birbirinden ayırmalarıyla çıkabilirlerdi. Ancak düşünce ve dilin kelâm ve dil araştırmalarında mantık yoluyla birbirinden ayrılabilmesi için Gazzâlî'yi beklemek gerekecektir. Öte yandan, Eş'arîlerin dil anlayışları ve özellikle Cürçânî ile birlikte gelişen nazım-mecâz teorileri, şiirin düşünce ile olan bağına kurmada önemli bir teşebbüs olarak görünmektedir. Bu noktada ilginç olan, başlangıçta var olan bu problemin, burada göstermeye çalıştığımız seyrinde teorik planda büyük ölçüde çözülmüş olmasına ve şiir yoluyla mecâz ve metaforların düşünce ile olan bağının kurulmasında büyük bir başarı sağlanmasına rağmen pratikte poetika açısından yeni tanımlamalara kapı açılmamıştır. Ancak yine de şiirin düşünce ile olan irtibatının bu şekilde kurulabilmesinin imkânını görmek, artık İslâm düşüncesine özgü bir poetika veya poetikalardan bahsedebilmemiz için gerekli bir zemini bulduğumuz anlamına gelebilir.

Öte yandan belki de İslâm tarihinde bazı düşünce adamlarının, Kur'an'ın metnini anlamak için Arap dilinin sınırlarını aşacak ve böylelikle tarihselci anlayıştan da kaçınacak şekilde yeni bir yöntem geliştirmelerinin sebebi bu problem olabilir. Bu yöntem, gerekçesini, Kur'an metnindeki zâhir ve bâtını birbirinden ayırma yoluyla bulan bir tür "yorum" biçimidir ve yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi, kutsal metni anlamada, Arap dilinin sınırlarını aşan bir din dili anlayışını benimseyen tasavvuf ve Şia'ya aittir. Nitekim özellikle tasavvufun yorum anlayışı, mecâz ve sembollere dayanan bir şiir dili şeklinde tezâhür etmiş ve İslâm düşüncesine ve onun yorumuna ait bir unsur olan şiirin Arap dilinin sınırları dışına çıkabileceğinin bir göstergesi olmuştur.