

Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri-

Dr. Zeynep GEMUHLUOĞLU*

Özet

Metaforların kognitif bir içeriğe sahip olup olmadıkları sorusu, esasında modern bir problemdir ve özellikle yirminci yüzyılın son yarısında felsefenin alanına dahil olmuştur. Bu soru, temelde felsefenin dilinin ve nelığının; retorik, din ve şiir diliyle olan ilişkileri bağlamında sorgulanarak yeniden tanımlanmasıyla alakalıdır. Felsefenin kendini retorik ve şiirden ayırması ve zaman zaman da bunlarla çatışmaya girmesi, sonraki dönemlerde dinin, kullandığı dil itibarıyla retorik ve şiirin yerini almasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Zira retorik ve şiir dilinin en önemli ortak unsuru olan metaforlar, aynı zamanda din dilinin de temelinde yer alırlar.

Bu çalışma, İslâm felsefesinin üç etkili siması olan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de metaforların nasıl bir yapıda olduklarını araştırırken, kognitif içeriklerini de şiir, retorik ve felsefe dilleri açısından incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metafor, mecâz, istiâre, teşbih, kognitif, poetika, retorik, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, şiir dili, felsefe dili, din dili.

Abstract

Whether metaphors have cognitive contents is mainly a relatively recent problem and was included in the realm of the philosophy especially in the second half of the twentieth century. This problem is mainly based on the redefine of the philosophy in the light studying of language and content of philosophy in the context of rhetoric, religion and poetical language. It is interesting to observe that the philosophy keeps himself apart from rhetoric and poetry and gets sometimes conflict with both of them. On the other hand the religion takes place of rhetoric and poetry afteryears in the context of religious language for metaphors which are common elements of both rhetoric and poetic language are very fundamental elements of the language of religion at the same time.

This paper studies in which ways metaphors are used in the works of Fârâbî, İbn Sînâ and İbn Rüşd, and aims to view the cognitive contents of metaphors in the light of poetry, rhetoric and religious language.

Key Words: metaphor, trope, simile, cognitive, poetics, rhetoric, Al-Fârabi, Avicenna, Averroes, poetical language, philosophical language, religious language

Metaforların¹ kognitif bir içeriğe sahip olup olmadıkları sorusu, kökenleri an-

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

¹ Metafor ve mecâzla ilgili yapılan yorumlar neticesinde, daha sonra işaret edileceği gibi, hem Batı düşüncesinde hem de belâgat tarihinde birçok tanım ve kabul mevcuttur. Bu nedenle Aristo'daki metafor teriminin bile mecâza mı, istiâreye mi hatta teşbihe mi ait olduğu konusu tartışmalıdır. Biz burada "mecâz"ı en genel anlamıyla, diğerlerini de kapsayacak şekilde "meta-

tık çağa kadar uzansa da esasında modern bir problemdir ve özellikle yirminci yüzyılın son yarısında felsefenin alanına dahil olmuştur.² Bu soru, temelde felsefenin dilinin ve neliğinin; retorik, din ve şiir diliyle olan ilişkileri bağlamında sorgulanarak yeniden tanımlanmasıyla alakalıdır.

Felsefenin Platon ve Aristo'dan beri kendini metodolojik bakımdan tanımlarken retorik ve şiirden ayırması ve zaman zaman da bunlarla çatışmaya girmesi, sonraki dönemlerde dinin, kullandığı dil itibarıyla retorik ve şiirin yerini almasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Zira retorik ve şiir dilinin en önemli ortak unsuru olan metaforlar, aynı zamanda din dilinin de temelinde yer alırlar.

İslâm düşüncesi içinde mecâz/metafor olgusunu incelemek, felsefenin olduğu kadar belâgat, nahiv, kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi disiplinlerin de alanlarına dahil olmayı gerektiren girift bir meseledir ve tüm bu disiplinlerin hem dinle hem de düşünceyle olan ilişkilerinin keşistikleri noktada bulunduğu için birçok yönden ele alınmalıdır. Meselenin en önemli boyutlarından biri şüphesiz din dili yani özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilidir. Bu anlamda problem, felsefe de dahil tüm disiplinlerde ortak bir konudur. Bir diğer önemli boyutu da

for"un karşılığı olarak ele aldık ve klasik kaynaklardan bahsederken "mecâz" terimini kullandık. Öte yandan, "metafor" terimi yerine Türkçe'deki genel karşılığı olan "eğretileme" terimini kullanmamamızın nedeni, klasik kaynaklar söz konusu olduğunda ortaya çıkan karışıklıktır. Bu durum özellikle Aristo'nun *Poetika* ve *Retorika*'sının Türkçe tercümelerinde belirgindir. Meselâ İsmail Tunali, *Poetika* çevirisinde, (1963, 2004), "metafor"u "mecâz" olarak çevirirken Mehmet H. Doğan *Retorik*'i çevirisinde "metafor"u "eğretileme" olarak çevirip, sondaki baskıda, "Modern anlamıyla eğretileme, Aristoteles'in 'örneksemeli' ya da 'nispi' eğretilemesidir" açıklamasını yapar. (1995) Semih Rifat, *Poetika* çevirisinde (2003) "metafor"u "eğretileme" olarak karşılarken "... Aristoteles, eğretileme (metaphora) sözcüğünü, Antikçağ sonlarına doğru alacağı (ve oradan günümüze ulaşacak) anlamdan çok daha geniş bir anlamda kullanıyor; verdiği örneklerin belki yalnızca biri (akşam ve yaşlılık) gerçekten metafor, ötekilerse düzdeğişmece (Fr. métonymie) ya da kapsamlılaş (Fr. synecduque) tanımlarına daha çok uyuyor" açıklamasına gerek duyar. Nazile Kalaycı, *Poetika* çevirisinde (2005), "Aristoteles'in 'eğretileme'ye (metafor) yüklediği anlam, bugün bizim sözcükten anladığımızla pek uyumuyor. Aristoteles her şeyden önce 'eğretileme'yi bizim bugün kullandığımızdan çok daha geniş bir anlamda kullanıyor. Verdiği örneklerin çoğu da 'düzdeğişmece' (metonimi) ve 'kapsamlılaş'ın (sinek dok) alanına giriyor, oysa biz günümüzde, eğretileme ile düzdeğişmeceyi birbirine karşıt değişmece türleri olarak anlıyoruz" demektedir.

² Son yıllarda yapılan çalışmalar ve özellikle de George Lakoff ve Mark Johnson'un 1980 yılında yayınladıkları *Metaphors We Live by* (University Of Chicago Press, Chicago) adlı eserle ortaya koydukları ve "Çağdaş Metafor Teorisi" olarak anılan teori, günümüzde metafor kavramını, disiplinler arası uygulamalarla biliş/zihin (cognition) ve bildirişim (communication) çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir. Kognitif anlambilim (cognitive semantics) de diyebileceğimiz bu alandaki temel anlayış, metaforun sadece dille gerçekleşen bir şey olmadığı, düşünmede ve fiilde kullandığımız kavramsal sistemimizin temelde metaforik bir doğası olduğudur. Yani metafor, bir düşünce malzemesi, insan kavrayışının bir şekli olarak ve sadece bir söz figürü değil aynı zamanda bir "düşünce figürü"dür. Bu noktada belirtmeliyiz ki, "kognitif" kelimesinin Türkçe'deki yaygın karşılığı olan "bilisel" ya da modern Arapça'daki "ma'rifî" ifadelerini, "kognitif" kelimesinin içeriğindeki "bilgi ve zihin ilişkisini" tam olarak aksettirmediklerini düşünerek bu çalışmada kullanmadık.

felsefenin kendini tanımlamasıyla yani kendi dilini, din dilinden olduğu kadar şiir ve retorikten ayırmasıyla ilgilidir.

Biz bu çalışmada, İslâm felsefesinin üç etkili siması olan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de metaforların nasıl bir yapıda olduklarını araştırırken kognitif içeriklerini de şiir, retorik ve felsefe dilleri açısından inceleyeceğiz. Meselenin din dili ilgili olan kısmı, ayrı bir çalışma yapmayı gerektirecek kapsamda olduğu için bu çalışmaya dahil edilmeyecektir. Ancak yeri geldikçe gerekli bağlantılara işaret edilecektir.

Metafor, Şiir ve Felsefe ilişkisi

Metaforların kognitif bir içeriğe sahip olup olmadığı sorusu, düşünce tarihinde, "edebiyat ve onun kadîm türü olan şiirin 'anlamanın' mı yoksa 'haz ve coşku'nun mu konusu olduğu" sorusu içinde gizlidir. Soru, yeni şekliyle, metafor (mecâz) ve figüratif dil tartışmalarının yanı sıra Pre-Sokratiklerin yeniden okunmasıyla XIX. yüzyılda hermenötiğin ve dolayısıyla felsefenin alanına bir kez daha girmiştir.³ Nitekim Pre-Sokratikler fikirlerini manzume formuyla ifade ederken Platon ve Aristo bu metinlerin hatta mitolojinin "kavramsal" içeriğine temas ederler. Ancak "anlam"ın taşıdığı "doğruluk"un peşinde olan Platon ve Aristoteles, her ne kadar sanat ve edebiyat konusunda tamamen farklı uçlarda görünseler de kendi dönemlerinde, bilginin kaynağı görünümündeki Homeros'un şiirleri ve ona dayanan dilsel epistemolojinin eleştirisinde birleşirler.⁴ Bu bağlamda, Platon'dan beri retorika-felsefe çekişmesi kadar retorika-poetika çekişmesinden de söz edilebilir.⁵ Bu çekişme daha çok metodoloji konusunda yoğunlaşır. Zira retorika, "ikna" ile ilgili bir olgu iken poetika ikna ile ilgilenmez; o, daha ziyade duyguları açığa çıkararak bir şeyin gerçekliği ile yüz yüze gelmek veya arınmak

³ Yetmişlerde başlayan ve hâlen devam eden süreçte, filozofların metafor konusuna ilgisi oldukça artmıştır. Geçmiş yarım yüzyıldaki, mantıkçı pozitivism, matematiksel mantık ve analitik felsefenin egemenliğinden dolayı, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde bu ilgi ayrıca dikkat çekicidir. Bu akımlar, şâirler ve bazı düşünürler tarafından savunulan metaforun "doğruluk" iddiasını basitçe felsefeden dışlamışlardır. Özellikle İngiltere'deki felsefecilerin "günlük-olağan" dil üzerine yaptıkları çalışmalar sonucu, "mecâzî dil" yeniden gündeme geldi ve Anglo-Amerikan düşüncesini de etkiledi. Metafora olan bu yoğun ilgiden dolayı, düşünürler, kendi karakteristik metodlarını ve kavramlarını yeniden tanımlamaya başladılar. Mark Johnson tarafından yayına hazırlanan "Philosophical Perspectives On Metaphor", (Minneapolis 1985) son yıllarda yapılan çalışmalar için bir antoloji niteliğindedir. bk. Robert Green, *Comparative Literature*, December, 1982, s. 1222-1228.

⁴ Platon'un *Ion* Diyalogu, onun konuya yaklaşımını tam olarak aksettirmektedir. Eflâton, *Ion* (çev. İhsan Bozkurt), Ankara 1942.

⁵ Poul Riceour, *The Rule of Metaphor : Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (Translated by Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, John Costello), London 1997. s. 10-12.

(katarsis) ile ilgilidir.⁶ Tüm bu çekişmelerin merkezinde de dil-düşünce ilişkisi bağlamında metaforla ilgili tartışmalar yer alır. Zira metaforik dil, ister retorik içinde isterse şiirde, düşünceyi ifadeyle ilgili bir iddia taşıyarak ortaya çıktığında, Platon'un Site'sinden kovduğu sanatçıların yeniden "yuvaya dönmeleri" ve Aristo'nun özenle kurduğu felsefe diline bağlı anlama tarzının sorgulanabilir olmasını da beraberinde getirir. Nitekim Nietzsche ve Heidegger'le birlikte felsefenin başına gelen dert budur.⁷

Metafor/mecâz olgusunu incelemek, hem felsefenin hem de şiirin kendi tarihlerine yani şiir eleştirisinin alanına dahil olmayı gerektirir. Günümüzde edebiyat ve şiir eleştirisi, çoğu zaman hermenötüğün içinde gerçekleşmektedir. Aslında felsefe ve filoloji okullarında hermenötik alanında birçok teori geliştirildiği halde bunların edebiyata özgü olduklarını söylemek zordur. Hermenötik, kendi tarihinde özellikle teoloji ve hukuk alanında kullanılan bir açıklama ve yorumlama yöntemi olarak Ortaçağ Avrupa'sında büründüğü dogmatik karakterden sonra, felsefenin geleneksel disiplinleri olan retorik, gramer ve mantığın yanında çeşitli evrelerden geçmiştir.⁸ Çağdaş hermenötik ise "metin"i esas alır ve metin, kutsal, edebî, sanat eseri vb. oldukça geniş alanları kapsar.

⁶ Bu noktada Aristo'nun katarsis tanımlaması da ayrıca tartışılmalıdır. Zira klasik felsefenin kabul ettiği anlamda "trajedinin katarsis üretmesi" ya da "tragedya acıma ve korku duygularını uyandırarak rahatlatma yaratır ve insanların bu duygusal süreci arınma olarak algılaması doğaldır" önkabullerine karşılık, en temelde Aristo, kognitif (bilişsel) haz ve taklide dayalı haz olarak iki farklı haz tanımlar ve bu ikisini birbirinden ayırır. *Poetika*'da taklide dayalı haz üzerine odaklandığı söylenebilir. Acıma ve korku doğru etki değil, doğru etkiye giden yoldur. Yani korku ve acıma duygularını uyandıracak bir olay örgüsü doğru etkiyi oluşturmak için öncüdür. Kognitif haz amaç değil, taklide dayalı hazı oluşturmak için bir araçtır. Bu nedenle Aristo'nun poetikasının kognitifliği dışında bırakıp bırakmadığı konusu en temelde bu problemle birlikte ele alınmalıdır.

⁷ bk. Giuseppe Stellardi, *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor: Imperfect Thought*, Humanity Books, 2000. Stellardi, giriş bölümünde metaforun felsefeden çıkarılma tarihini inceler. Bu tarihe göre Platon, felsefenin metaforu kararlı bir şekilde küşümsemesinin başlangıcını oluşturur ve metaforun felsefeden sürülmesine işaret eder. Platondan beri felsefe, her zaman metafor, imge ve retorinin karşısında, sistemin fikirleri, kavramları ve rasyonelliği ile karşı durmuştur. Metafora, geleneksel olarak felsefe tarafından sadece bir eklenti, veya daha kötüsü parazit, tehlikeli ve 'felsefi olmayan' gözüyle bakılmıştır. Felsefenin metafora olan tavrındaki keskin değişiklik Nietzsche ve Heidegger'in yazıları ile veya genel olarak yapısalcılık, post yapısalcılık ve dekonstrüksiyon ile olmuştur. Bugünkü düşüncelerde ortaya çıkan, metaforun felsefe içinde hayat bulup bulmaması gibi sorularla, felsefenin kimliğinin yeniden sorgulanması ile alakalıdır. Öte yandan metaforların sosyal bilimlerde olduğu kadar diğer bilimlerdeki önemi de tartışılmaktadır. Örneğin M. Black, Kurt Lewin'in matematiksel topoloji üzerine kurduğu sosyal psikoloji disiplininde kullandığı "alan, vektör, basınç, kuvvet, valans" gibi fizik kavramlarının birer metafor olduğunu ve bu kavramlar kaldırıldığında bu teorinin anlaşılabilir hale geldiğini göstermiştir. Ona göre, tabiat bilimlerinde dahi birer metafor olan "arketip" ve "model" kavramları kullanılmaktadır. bk. Poul Riceour, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (Translated by Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, John Costello), s. 240, 241.

⁸ Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, İstanbul 2003, s.8.

Felsefe tarihi açısından, temelde gücünü dilden alan şiirin, tüm dillerin üstündeki kategorilere dayanan mantık ile uyumlaştırılarak felsefenin bir parçası haline gelmesi yani bir anlamda “ehlîleştirilmesi” Aristo’dan sonra gerçekleşir. Bu noktada ilginç olan, Aristo’nun poetika ve retorika’nın merkezine yerleştiği metafor anlayışının, bir çok yoruma açık muğlak yapısı nedeniyle bu uyumlaştırmanın da kökenini oluşturmasıdır.⁹ Zira dilin çok anlamlılığa sahip olmasının ilk işareti olan metafor, ister dilin bizzat kendisinde bulunan bir unsur olarak kabul edilsin isterse dili başka varlık alanlarına bağlayan bir özellik olarak değerlendirilsin, her halükârda şiir ve düşünce ilişkisinde merkezî bir öneme sahiptir.¹⁰

İslâm düşüncesi tarihine bu bağlamda baktığımızda, meselenin kendine has bir seyri olduğunu hemen görürüz. Zira İslâm düşüncesinin entelektüel uyanış döneminde temayüz eden ve semerelerinin alındığı ilk alanlar, dil, edebiyat ve şiir eleştirisi alanlarıdır. Meselenin İslâm düşüncesi içindeki seyrini, ortaçağ ve aydınlanma dahil batı düşüncesi içindeki seyrinden ayıran en önemli fark,¹¹ İslâm düşüncesi tarihinde ilk dil ve edebiyat araştırmaları ile Kur’an yorumlama usulleri arasında varolan diyalojik ilişkidir. Bu ilişki, metaforların kognitif içeriklerinin olup olmadığı, -yani bize yeni bir bilgi vermedikleri- varsa bunun mahiyetinin ne olduğu sorularının, İslâm düşüncesi tarihi için neden anlamlı sorular olduğunu açıklayabilmemiz için bir anahtardır.

Dil ve şiir alanındaki ilk çalışmalarda göze çarpan en belirgin problem, sonraları uzun bir süre İslâm düşüncesinin bir çok disiplinini meşgul edecek olan, Kur’an’ın îcâzı ve buna bağlı olarak gelişen müstakil îcâz problemidir. Bu problem etrafında gelişen tartışmalar, vahiy olgusunun olduğu kadar, Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasının da temelini teşkil ederler. Öte yandan, dil, belâgat ve kelâm âlimlerinin Kur’an’ın îcâzı problemine ilişkin tartışmaları incelendiğinde, asıl tartışmanın, dilsel ve edebî îcâz ekseninde gerçekleştiği

⁹ Bu konudaki tartışmalar ve farklı yaklaşımlar için bk. Eva Feder Kittay, *Metaphor, its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon-Oxford U. Press, 1990, s. 1-4.

¹⁰ Klasik teoride yani eski Grek’te metafor, bir ifade biçimidir ve onun kullanımı pasajın temel anlamını değiştirmez. Sadece bir terimi, diğerinin yerine geçirecek, aynı gibi algılanan iki şey arasında bir karşılaştırma yapar. Metafora bu şekilde yaklaşmak, dil ve düşüncenin ‘sabit ve değişmez olarak kabul edildiği daha modern teorilere ters bir olgudur ve dolayısıyla metafor, kullanıldığı terimde etkileşim ve anlam değişikliği yaratır. bk. G.R. Boys-Stones (ed) *Metaphor, Allegory and Classical Tradition: Ancient Thought and modern Revisions*, Oxford University Press, 2003, s. 8. Buna bağlı olarak metafor üzerinde yapılan yeni çalışmalar onun sadece retorik etkisini değil bilişsel katkısını da kabullenmektedir. bk. Kittay, *Metaphor, its Cognitive Force and Linguistic Structure*, s. 2.

¹¹ Gadamer’in de belirttiği gibi, “anlama” edimi, ancak Luther sonrası teoloji alanında yaşanan tartışmaların bir sonucu olarak, açılımlama ve uygulamanın yanı sıra hermenötikin alanına dahil olabilmıştır. bk. Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, s. 9.

görülmektedir.¹² Mecâz olgusu da bu bağlamda önem kazanır.

Bu çalışmada ele aldığımız filozoflar açısından metafor olgusu, hem onların din diline yani öncelikle Kur'an metnine yaklaşımlarında hem de hakikatin ifade dilmesinin üç yönteminden biri olan "hatabî" yöntemin temelinde ortaya çıkar. Hatabî yöntem, şiiri ve retoriği kapsadığı gibi din dilini de açıklar. Filozoflarda poetika, hitâbetin bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Bu noktada ortaya çıkan problem, şiirin değerinin "yarar" üzerine kurulması; eğlendirici, coşturucu vs. olmasına yapılan vurguyla kognitif değerinin küçümsenmesi ya da dikkate değer kabul edilmemesidir.¹³

Fârâbî düşüncesinde bu problemin açıklanması, onun nübüvvet teorisi kadar din ve felsefe arasında kurduğu ilişkinin bir bütün olarak değerlendirilmesiyle mümkün olabilir. Bu çalışmada bizi ilgilendiren nokta, şiirin ve din dilinin insan nefsinin mütehayyile gücünün fonksiyonları açısından ele alınmasıdır. Filozof, nübüvvet teorisini açıklarken, nefsin mütehayyile gücüne dayanır. Duyu ve akletme gücünün ortasında yer alan bu gücün, kendisinde bulunan duyulurların resimlerine dönüp onlardan terkip ve ayırtırmalar yapmasının yanı sıra taklit ve temsil fonksiyonu da vardır. Fârâbî, bu gücün en yüksek kemal noktasına ulaşmasını da nübüvvet olarak açıklar. Nübüvvet, mütehayyileye dayalı olarak açıklanınca, doğal olarak vahiy dilinin de temsîlî veya sembolik olarak ele alınması mümkün olmaktadır.¹⁴ Fârâbî, şiiri de mantık içerisinde muhayyel bir söz olarak ele alır ve değerlendirir.

İbn Sînâ, Fârâbî'yi izleyerek nübüvvet teorisini nefsin mütehayyile gücüyle bağlantılı olarak kurar. İbn Sînâ, Kur'an hitabının yerine göre tenzihî veya teşbîhî, yerine göre de hakikî veya mecâzî bir üslup kullandığını düşünmektedir. Özellikle Arapça'da, sözde anlam genişlemesi (tevessû) ve mecâzın bulunduğunu kabul eden filozofa göre, Kur'an'daki bir çok âyet teşbîhî olduğu için mecâzî özellikler taşımaktadır.¹⁵ Filozofa göre, Kur'an'da yer alan, avâma yönelik uhrevî meseleleri mecâzî olarak yorumlamak gerekir. Kur'an'da uhrevî olaylar, insan zihnine yaklaşımcı mahiyette bir takım benzetmelerle, temsillerle ifade edilmişlerdir.¹⁶

¹² Bu tartışmaların ayrıntılı olarak ele alındığı klasik kaynaklar için bk. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'an*, 794/1392; (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1957, I-IV; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'an* (thk. Mustafa Dib el-Buga), Dımaşk 1987, I-II.

¹³ Müslüman filozofların poetikaya yaklaşımlarının retorik bir renkte olması hususu, konu üzerine çalışan araştırmacıların ortak kanaatlerinden biridir. bk. Sâlim Kemal, *The Poetics of al-Farabi and Avicenna*, Leiden 1991; M. İsmail Dahiyât, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden, 1974. Konuyla ilgili detaylar yeri geldikçe açıklanacaktır.

¹⁴ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Beyrut 1986, s. 108-116.

¹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Adhaviyye* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1949, s. 46-47.

¹⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 50, 51.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi şiiri muhayyel bir kelâm olarak mantık içinde ele alır. Muhayyel kelâm, nefsin, düşünmeden, muhakeme etmeden ve herhangi bir tercihte bulunmadan ürettiği bir sözdür. Onun fiili, nefsi rahatlatma (bast) veya daraltmadır (kabz). Yani şiire muhatap olan nefs, fikrî olmayan infiallere kapılır. Burada, sözün doğrulanabilir olması ya da olmaması fark etmez.¹⁷

İbn Rüşd'e geldiğimizde onun nübüvvet teorisinin seleflerinden farklı olduğunu görürüz. Onun ilâhî ve beşerî bilgiler arasına koyduğu kesin sınır, felsefenin ve dinin iki ayrı aksiyomatik yapı olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. İbn Rüşd her ne kadar diğerleri gibi Kur'an dilinin müteşâbih yapısına dikkat çekmiş, hatta onun mecâzî ifadelerinin yorumlanmasına yönelik bir yorum teorisi geliştirmişse de bütünüyle farklı ve muhalif bir sistem kurmuştur.¹⁸ Ayrıca Sâlim Kemal'in de belirttiği gibi, metaforları incelerken öncelikle onların din dilindeki kullanımlarına ve işlevlerine öncelik verir.¹⁹ Filozofun şiire ve şiir dilindeki metaforlara yaklaşımı da bu nedenle diğerlerinden farklıdır. Zira şiir felsefenin bir bölümü olarak, hakikati ifade etmede felsefe diline yakın bir konumda olmalıdır. İbn Rüşd bu nedenle şiir dilinde mecâzların bulunmasını olumlu bir şekilde değerlendirmez.²⁰ Filozof, İslâm mantık geleneğine uygun olarak, ahlâkî fiillerle ilgili güzeli ve çirkini konu alan ve bunları hikâye ile anlatan, sözlerle hayalde canlandıran (tahyîl) şiir sanatını mantığa dâhil etmektedir. Bu sanat yoluyla iyi fiiller övülüp, kötü fiiller yerilerek iyiye bir yönlendirme ve kötünden kaçındırma söz konusudur. İbn Rüşd, şiirin bu türünün Arapça'da bulunmadığını ama Kur'an'da çok örneklerinin olduğunu belirtir.²¹

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Metafor Olgusu

İlk bakışta, sembol, kinaye ve temsile oldukça benzeyen metaforu, bunlardan ayıran önemli farkları vardır. Kinaye, belli bir kelimenin hem temel anlamına,

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Fennü'ş-Şi'r*, s. 161.

¹⁸ Bu konuda bk. Zeynep Gemufluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, doktora tezi, 2005, M. Ü. S.B.E. İbn Rüşd'ü bu konuda diğerlerinden ayıran önemli bir fark vardır. Bu ilke, te'vil edilecek şey ile edilmeyecek olanların kesin olarak ayrılmasıdır. İbn Rüşd, aksiyomatik eğilimine paralel olarak, dinin hiç bir zaman te'vil edilemeyecek temel esaslar üzerine kurulduğunu kabul etmektedir. Bu esaslar, Allah'ın varlığını, birliğini ve kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu, nübüvveti ikrar etmek; ahiret gününü ikrar etmek gibi dinin temelleri olan prensiplerdir. Bu yüzden, Allah Teâlâ'ya, meleklerine, peygamberlerine ve ahiret gününe iman anlamına gelen âyetleri te'vil etmek kesinlikle câiz değildir. Bunun dışında, söz konusu temel prensiplerden kaynaklanarak çoğunlukla mecâzî veya açık tabirlerle ifâdesini bulan çeşitli öncül ve sonuçlar ise te'vile açıktır.

¹⁹ Sâlim Kemal, *The Poetics of al-Farabi and Avicenna*, s. 257. Ancak filozof, özellikle *Fas'l*'da yer alan metafor incelemelerinde, metaforların mantıkî yapısına ve figüratif dilin doğasına değinmez. Bu konuları daha çok *Poetika Şerhi*'nde ele alır.

²⁰ a.g.e., s. 259; krs. İbn Rüşd, *Commentary on the Poetics of Aristotle*, s. 77-78; 92-94.

²¹ İbn Rüşd, *Telhîsü'ş-Şi'r* (thk. Muhammed Selim Sâlim), Kahire, 1971, s. 203-206, 210-211, 218-220, 229, 232.

yani kelimenin ilk vazolunduğu temel nesnel karşılığına hem de mecâzî anlamına tekabül edecek şekilde kullanılması demek olduğundan daha çok temsile benzetmektedir. Temsil, tek anlamlılık ve çok anlamlılık arasında mutlaka bir referans alanının bulunması konusunda ısrar eder. Sembolik dilde ise ifade, imkânlarını daha çok dilsel olmayan unsurlara dayandırır. Metafor ise dili ve dil-zihin ilişkisini kullanarak yapılan bir dolaylı ifade tarzı olması bakımından ondan ayrılmaktadır.²²

En derli toplu tanımıyla metafor/mecâz, "asıl mânâsından alınıp, ilgili bulunduğu başka bir mânâyâ nakledilen lafız" demektir ve "bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı" olarak da tanımlanabilir.²³ Başka alanlarda olduğu gibi, dinî alanda da, başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme tarzı olarak metaforlar, önemli bir işlev üstlenirler. Güçlü bir metafor, başka yollardan da tanınabilecek yönlerin ifade edilmesini değil, yeni yorum kategorileri öne sürmesi, yeni durum ve model ilişkileri varsayması bakımından önemli bir ifade aracı olmaktadır. Zira öteki söz sanatlarının görevi, dildeki boşlukları doldurmak olduğu halde metafor, yeni boşluklar da yaratabilir. Metaforik söylemin en önemli özelliği, onun indirgenemez oluşunda yatar. Bu bakımdan, metafor ihtiva eden birimin kelimedenden daha büyük olma durumu söz konusudur.²⁴ Metaforların kognitif bir içeriğe sahip olmaları yani bize "yeni" bir "bilgi" vermeleri, tam da bu özellikleri yüzünden söz konusu olmaktadır.

Metaforların ayırt edici özelliği, dilin sadece süslenmesi için değil, gerçekliğin yeniden tasviri için dayanak sağlamak anlamında bir "referansa" sahip olmalarıdır. Bu bakımdan metaforlar, başka dil şekillerinde olmayan bir biçimde, gerçekliğin mahiyetine ilişkin şeffaf bir geçit sağlarlar.²⁵ Metaforda onun ilk durağından, -kelimenin zâhirinden- ikinci durağına, - "anlam"a-, yani doğrudan ifade ettiği duysal suretinden soyut akli anlamlarına geçeriz. Bu benzetme, metafor kelimesinin Grekçe "meta -phora" yani "transfer, geçiş" anlamında olması gibi, mecâz kelimesinin de dilsel olarak "tutulan yol", "yürünen yol" anlamında ve sözlük anlamıyla yolculuk etmeye, yani geçip gitmeye işaret etmesiyle de alâkalıdır.²⁶

Aristo'nun metaforu, "gibi" ve "benzer" ifadelerinin bulunmadığı, kısaltılmış bir teşbih olarak ele alması nedeniyle onun, iki şey arasında bulunan benzerlik

²² Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 114.

²³ İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 217.

²⁴ Turan Koç, *Din Dili*, s. 116; J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1989, s. 23.

²⁵ Alan M. Olson, "Myth, Symbol and Metaphorical Truth", *Myth, Symbol and Reality* içinde (ed. Alan M. Olson), London 1980, s. 101.

²⁶ Abdü'l-Celîl b. Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâli: Nazariyye ve Tatbîk*, Tunus 2000, s. 104; Etimolojik olarak mecâz, Arapça'da, "c-v-z" kökünden gelip, fiil olarak "bir şeyi yarıp geçmek, aşarak geride bırakmak" anlamına geldiği gibi isim olarak da "kurak arazideki yol ve geçit", "alâmet", "nişan" mânâlarında kullanılır. bk. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, V, 326, 327, 330.

çağrışımını vurguladığı ve metaforun kognitif özelliklerini dikkate almadığı düşünülebilir. Ancak yine Aristo, metaforun, ismi olmayan bir şeye isim verebileceğini söyleyerek onun, anlama etkinliğimizi genişletmedeki rolünü dışlamamaktadır.²⁷

Metafor, anlamın taşınmasından farklı olarak kelimelerin yeni bir bağlamda yeni bir anlam yaratması nedeniyle basit bir şekilde teşbih ya da temsile indirgenemez. Üstelik bir metaforu oluşturan kelimeler, cümleler ya da ifadeler arasında bir benzerlik çağrışımı ve bir aykırılık çağrışımı da söz konusudur. Anlam ise bu benzerlik ve aykırılığın birleşiminden doğar.²⁸ Aykırılık çağrışımı özellikle de metafizikten konuşulmaya başlandığında daha güçlüdür. Metafor her zaman teşbih ya da temsilden daha fazla bir şeydir; ancak bazen temsil ve teşbihler metaforik anlamın temelini oluşturabilir. Öte yandan metaforlar, sadece potansiyel anlamlar düzlemine işaret etmezler, yeni anlamlar da yaratırlar.

Filozofları değerlendirirken, karşılaştırılması gereken metafor/mecâz kapsamına girebilecek belâgat türleri oldukça çeşitlidir ve burada hepsini değerlendirmek zordur. Bu çalışmada sadece teşbih ve istiâre üzerinde durulacaktır. Bu seçimin konunun tabiatı açısından haklı gerekçeleri vardır. Zira teşbih, eski belâgat tenkitçileri için en önemli belâgat türüdür ve onun hakkında konuşmak, istiâre ve mecâzı onsu düşünmek imkânsız olduğu için zorunlu bir giriştir. İstiâre ise, bize ayrıntısına girmeden mecâza işaret etme fırsatını vereceği gibi,²⁹ şiiri mantık içinde değerlendiren filozoflarda istiârenin şiirsel öncüller olarak ele alınmaya uygun oluşu nedeniyle de gereklidir. Ayrıca, metaforların kognitif yapısıyla ilgili modern tartışmalarda da metaforun teşbih (simile) ve analogi ile olan ilgisi, tartışılan önemli meselelerden biridir.³⁰

²⁷ Aristo, metaforla ilgili açıklamaları ve örnekleri özellikle *Poetika*'nın 21. bölümünde ve *Retorika*'nın bazı bölümlerinde verir. bk. Aristoteles, *Poetics* 1457 b (tr. M. E. Hubbard), Oxford 1972, s. 119-120; ayrıca bk. *Rhetoric*, 1404 b. *Poetika*'nın 21. bölümünde Aristo dört çeşit metafor önerir: Cins-cins, tür-cins, cins-tür ve analogi. İlk üç çeşit metaforun ortak bir özelliği vardır: Bir kelimenin diğeri ile yer değiştirmesi. Cins-cins metaforları, çağdaş metafor incelemelerinde nominal metaforlar olarak en çok ele alınan metafor çeşididir. Nominal metaforlarda ise, bir isim diğeri yerini almaktadır.

²⁸ Aristo'nun *Retorik*'inin ikinci kitabındaki temel ayrım, kelime anlamıyla diğeri anlam türleri arasında değil, *kurios* ile *xenos* arasında, yani yakın olanla uzak olan, tanıdık olanla yabancı olan, uygun olanla uygun olmayan, bizimle bütünleşenle zaptedilemez kalan arasındaki ayrımdır... Metaforik yorum, her halükârda Yunanlı olanla olmayanın, uygun olanla olmayanın, zaten makul olanla tuhaf olanın sınırında bulunacaktır. bk. Gerard Bruns, *Ancient Hermeneutics*, New Haven-London 1992, s. 87.

²⁹ Abdü'l-Celîl b. Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 126

³⁰ Bu konuda bk. J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, s.23; George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We with Live by*, s. 7-8; Doreen Innes 'Metaphore, Simile and Allegory as Ornaments of Style', *Metaphor, Allegory and Classical Tradition: Ancient Thought and modern Revisions*, içinde, s. 8.

a. Teşbih

Bu çalışmada değerlendirdiğimiz filozoflara göre teşbihin tanımına ulaşmak zor görünmektedir. Hatta bazı araştırmacıların dikkat çektiği gibi, onlarda “teşbih”, “benzerlik/taklit (muhâkât)” ile karışmış bir vaziyettedir.³¹ İbn Sînâ'nın teşbih, istiâre ve terkîbi muhâkiyâtın türleri arasında sayması da³² bu yargıyı güçlendirmektedir. Yine, ele aldığımız filozoflara göre, “teşbih”in hitâbette “örnek (misâl)” veya “temsil”, burhanda ise tümevarım için bir benzer olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Fârâbî, “Bir beyan ya kategorik olur veya olmaz. Eğer o kategorikse, ya bir benzetme (kıyas) olur veya benzetme, olmaz. Eğer o benzetme ise, ya kuvve halinde ya da fiil halinde olur. Kuvve halinde ise ya tümevarım (istikrâ) olur veya temsil olur. Temsil, şiir sanatında en çok kullanılır. İşte bunun için şiirsel önermenin bir temsil olduğu açıktır.” demektedir.³³

İncelediğimiz üç filozof, şiirdeki “tahayyül”, burhandaki “tasdik” ve hitâbetteki “ikna” arasında da bir benzerlik kurmuşlardır. Şiirdeki teşbih ve istiârenin, burhandaki tümevarım ve kıyas ile hitâbetteki temsilin benzerleri olması, –onlar bunu her ne kadar açıkça ifade etmeseler de– zımnî olarak, anlaşılması mümkün olan bir şeydir. Zira hem tahayyül hem de tasdik bir çeşit kabuldür. Fakat tahayyül, sözün bizâtihi kendisinin sebep olduğu hayrete (taaccüb) ve zevki kabuldür. Tasdik ise, söylenilen şey her ne ise onun kavranması ile kabuldür. Tahyül, “sözün kendisi” nedeniyle “yani söylenme tarzında” ortaya çıkar, tasdik ise “söylenilen” ile ortaya çıkar.³⁴ İbn Sînâ bu yaklaşımını şu ifadelerle güçlendirmektedir: “Şiir, sadece hayret uyandırmak için ve toplumsal amaçlar için söylenir. –Yunan şiirinde olduğu gibi– toplumsal maksatlardan kastımız, görüş alış veriş, münakaşa ve karşılıklı uyumsuzluktur. Bunlar hem şiirde hem de hitâbette ortak olan hususlardır fakat hitâbet bunları ikna amacıyla kullanır, şiir ise tahyil amacıyla kullanır. Tasdikâta götüren varsayımlar, sınırlı ve sonludur, onları çeşitleri ve konuları bakımından kategorilere ayırmak mümkündür. Diğer taraftan tahyilat ve muhâkiyât hem sınırsızdır hem de sâbit değildir.”³⁵ Yine İbn Rüşd'ün: “Tıpkı şiir sanatında, zamirin teşbihten daha üstün olması gibi bu sanatta (cedel) kıyas, tümevarımdan daha üstündür”;³⁶ açıklamasındaki benzet-

³¹ Ülfet Muhammed Kemal Abdülaziz, *Nazariyyetü's-Şi'r inde'l-Felâsifetü'l-Müslimîn*, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1983, s. 208. Burada belirtilmesi gereken bir nokta da “muhâkât” teriminin Aristo'nun poetikasının olduğu kadar klasik sanat felsefesinin de anahtar kavramlarından olan “mimesis”le aynı anlama gelip gelmediği, ayrıca ve derinlemesine araştırılmaya muhtaç bir konu olduğudur.

³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Fennü's-Şi'r*, s. 168.

³³ Mehmet Bayraktar, “Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi” (metin ve tercüme), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 36 (Ankara 1997), s. 48-49.

³⁴ İbn Sînâ, *Fennü's-Şi'r*, s. 162.

³⁵ a.g.e., s. 162.

³⁶ İbn Rüşd, *Cedel*, s.48.

me bize ipucu sağlamaktadır.

Fârâbî, teşbih hakkında bir tanım yapmazken İbn Sînâ ondan çok az bahseder. Biz ancak onun teşbihle istiâre arasındaki öngördüğü farklardan yola çıkarak bir teşbih anlayışı oluşturabiliriz. Öte yandan iki filozofun teşbih anlayışı da hitâbetteki temsil kavramıyla benzerlikler göstermektedir.³⁷

"Temsil"de, esas ortaklık ve benzerlik olan, birleştirici bir ilişkinin (alâka) bulunmasına benzer şekilde, "teşbih" de iki tarafı³⁸ -tür, sıfatlar ve konular hakkında herhangi bir derecede benzeşmeyle bir araya getirerek- birleştiren bir ilişkiye dayanır. Bu benzerlik de duyusal, mânevî, hakîkî veya vehmî olabilir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd, teşbihin iki tarafı arasındaki ilişkinin -aralarındaki benzeşme ne kadar yakın olursa olsun ve benzerlik yönleri ne kadar çok olursa olsun- birbirini etkileme ve birbirine girişimli halde olmasına da özen gösterirler ve teşbih edatını da titizlikle belirtirler. Çünkü edat, bir yandan teşbihteki iki tarafın birbirinden bağımsız olmasını ve kendi özelliklerini korumaya devam etmelerini sağlar, öte yandan da edat -onlara göre - teşbihi istiâreden ayıran şeydir.³⁹

İbn Sînâ'ya göre teşbihin iki türü vardır: "Bir türü, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi şeklinde yapılan teşbihtir. Bunların birbirine benzetilmesi (muhâkât), yapılanın bir teşbih olduğunu gösterir ve "مثل" ve "س" gibi teşbih edatları ile kullanılır. Bir diğer tür ise herhangi bir benzeşmeye delâlet etmez; bir şeye benzeyen, aslında onun mekânını açıklar."⁴⁰

İbn Sînâ, teşbihteki edatın, onu istiâreden ayıran şey olduğunu belirtir. Çünkü edatın varlığı sayesinde, teşbihin iki tarafı arasındaki sınırlar ihlâl edilmemiş olur ve birbirinden bağımsızlıkları korunmuş olur. Ayrıca edatın hazf edilmesi durumunda, istiârede olduğu gibi iki şeyin birbirinden farklı olduğu hususu ihmal edilmiş olacak ve o şey, olduğundan farklı bir varlık haline gelmiş olacaktır.⁴¹ İbn Rüşd, bu konuda daha açıktır. Ona göre teşbih veya temsil; kendilerinde teşbih edatlarının kullanılmasının şart olduğu şeylerdir. Edatı hazf edilmiş teşbihde ise ibdâl (değiştirme) gerçekleşmiştir: "Hayalde canlandırma (tahyîl) ve teşbih üç

³⁷ Abdül-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 127.

³⁸ Benzeyen ve benzetilen taraflar.

³⁹ Abdül-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s.127.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûdiyye*, s. 19.

⁴¹ Ancak İbn Sînâ edatı hazf edilmiş bir başka teşbih türünün de olduğunu ve bu türün teşbihten çok istiâreye yakın olduğunu söylemiştir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın, edatı hazf edilmiş teşbih karşısındaki tutumu hakkında yani bu türün bir teşbih mi yoksa istiâre mi olduğu konusunda soru işaretleri uyanmaktadır. Ülfet Kemal'in de dediği gibi, eğer bu teşbih ise ve İbn Sînâ da edatın var olmadığını yani; teşbihin iki tarafından biri olduğunu görüyorken ve bu durumda benzetme bir teşbih olmuyorken, edatı hazf edilmiş teşbih türünü de kabul ediyorsa, o halde; İbn Sînâ teşbih ile istiâreyi birbirinden ayıran şeyin neden sadece edat olduğunu kabul etmektedir. bk. Abdül-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 127-128.

kısmı ayrılır. Bunlardan ikisi basit, birisi mürekkebdir. Basit olanlardan biri, bir şeyi başka bir şeye benzetip onu örnek (misâl) getirme şeklinde olur. Bu da onlara (dil mensuplarına) has lafızlarla dilde gerçekleşir... İkinci türe gelince, bunda benzeyen, bizatihi benzetilen olarak alınır. Bu sanatta (belâgat) ibdal olarak adlandırılan şey işte budur. Bunun örneği “Peygamber’in eşleri sizin annelerinizdir” âyeti ile şâirin şu sözüdür:

هو البحر من أي الواحي أتته⁴² (Ona hangi yönden gelsen, yine de bir denizdir...)

İbn Rüşd’de teşbih, edata dayalıdır. Bu yüzden edat hazf edildiğinde teşbih değil, ibdâl ve istiâre sayılır. Çünkü edatın hazf edilmesi o şeyi başka bir şeye dönüştürür. Bu durumda “Peygamber’in eşleri onların anneleridir” âyetini ve “O, denizdir” ifadelerini belâgatçiler teşbih türlerine dâhil sayarlarken İbn Rüşd, istiâre kabilinden sayar.⁴³ Teşbihte edat, teşbihe mükemmelliğini kazandıran şeydir. Çünkü edat, iki şeyin birbirine benzer olmasına rağmen aynı zamanda farklı olduklarını da belirtmektedir ve uyum ve birlik için ortaklık ve benzerlik yönlerinin zikredilmesini aşmadan, birleştirici ilgiyi korur. Teşbih ve istiâre arasındaki en önemli fark bu noktada belirginleşir. Zira teşbihteki edat, benzeyen ve benzetilenin “ayrı” şeyler olarak kalmasının, bu benzetmenin sadece “dilde” gerçekleşen bir şey olmasının teminatı iken istiârede edatın yokluğu, benzeyen ve benzetileni bir ve aynı şey kılarak değiştirir. Bunu gerçekleştirmek için hayal gücünü kullanır.

Teşbihin terkihi ve istiâre ile arasındaki farka dair yapılan bu mantikî ayrıma ek olarak, filozoflarımızın, teşbihin iki tarafı hakkındaki görüşleri de mantikî ayrımın sınırlarını aşmaz. Bundan dolayı filozoflar, teşbihteki iki tarafın birbirine yakın ve aynı cinsten olmasını ve birbirlerinden uzak olmalarını şart koşmuşlardır.⁴⁴ Bu durum özellikle İbn Rüşd düşüncesinde hayatî bir önem taşır. Zira İbn Rüşd, ileride de göreceğimiz gibi, şiiri ve ona ait unsurları felsefe sınırları içinde tutmaya ve onları mantık yoluyla felsefe dili ile uyumlaştırmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, bize göre, Salim Kemal’in ifade ettiği gibi, İbn Rüşd’ün şiirin estetik geçerliliğine “doğruluk” unsurunu dahil etmesiyle ilgilidir.⁴⁵

Fârâbî’de ise şiirin estetik geçerliliği, -İbn Sînâ’da olduğu gibi- “hakikat”den ziyade, “güzellik” ve “iyilik: hayr” unsurlarına bağlıdır.⁴⁶ Nitekim Fârâbî, teşbihin güzelliğinin, sadece unsurlarının yakınlığına ve uygunluğa değil, aynı zamanda şâirin şiir sanatındaki mahâretine ve teşbih içerisinde, farklı şeyler arasında bir

⁴² İbn Rüşd, *Telhîsü’l-Ş-Şîr*, s. 58-59.

⁴³ Bu mânânın teyidi için, ayrıca bk. İbn Rüşd, *Telhîsü’l-Hatâbe* (thk. M. Selim Sâlim), Kahire 1967, s. 562.

⁴⁴ Abdül-Kerîm Sâlim, *et-Te’vil inde’l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 129.

⁴⁵ Sâlim Kemal, *The Poetics of al-Farabi and Avicenna*, s. 257, 259.

⁴⁶ a.g.e., s. 257.

uyum gerçekleştirilme kudretine de dayandığı görüşündedir: “Teşbihin sağlamlığı farklı şeylerle olur. Bunlardan biri de benzemenin yakın ve uygun olmasıdır. Bu bazen de şiir sanatındaki maharetle gerçekleşir ve (şâir) sözü biraz uzatarak farklı şeyleri bile birbiriyle uyumlu (mülâim) bir surete büründürebilir.”⁴⁷

İbn Sînâ, müşebbeh (benzeyen) ile müşebbehün bih (kendisine benzetilen) arasının birbirinden uzak ve uyumsuz olmaları durumunda şâirlerin hatalı oldukları görüşündedir. Bir şeyi, kendisinden uzak bir şeye benzettiklerinde ve çirkin bir teşbih yaptıklarında onları hatalı kabul eder. “إن ساقیه ملتفتان ككرفس : Bacakları bir kereviz gibi birbirine dolaşıktır” benzetmesi gibi.⁴⁸ İbn Sînâ, bu teşbihi uzaklığı, çirkinliği ve uygunsuzluğu nedeniyle doğru bulmaz. Çünkü o, müşebbeh ile müşebbehün bih arasında mantıklı bir uyum bulunmasına özen gösterir. Bu da bacaklarla kereviz bitkisi arasında bulunmayan bir şeydir.

İbn Rüşd de aynı teşbihi ele alarak onun amaçladığı benzetme için uzak ve zorlama olduğunu söyler: “Teşbih ancak bir değiştirme (ibdal) ve istiâre olarak yapıldığında çok güzel olur. Ama eğer güzel yapılmazsa bu durumda o, uzak ve zorlama olur. Bu yüzden, şairler güzel olmayan değiştirme yoluyla, bir şey hakkında teşbih yaparak çokça hataya düşerler. Örneğin: “إن ساقیه جعدتان كالکرفس :Onun bacakları kereviz gibi kıvrımlıdır” sözü gibi.”⁴⁹

İbn Rüşd’de teşbihin iki tarafı, yani benzeyen ve benzetilen arasındaki tek ilişki, benzerlik değildir ve bu, güçlü bir teşbihin tek ölçütü de değildir. Teşbih, aynı zamanda farklı şeyler arasında bir uyum (i’tilâf) oluşturmaya da bağlıdır. Bunu ise ancak şiir sanatında, kendilerini birbirinden farklı ve ayrı şeyler arasında bile benzer yönleri idrak edebilecek kadar kavrayışlı yapan bir maharete sahip olan becerikli kişiler başarabilir. O, aynı şekilde, bu teşbih türünü de güzel sayar ancak bunun güzelliği kendisini yapana ve onun teşbih sanatındaki uzmanlık derecesine bağlıdır.⁵⁰

İbn Rüşd’de teşbihin güzelliği, onun benzetilene yakınlığına ve uyumuna bağlıdır. Bu uyumun ve yakınlığın ölçütü ise teşbihin istiâre olmaya müsait olmasıdır.

⁴⁷ Farâbî, *Şiir Sanatının Kanunları Üzerine*’de konuyu şöyle açıklar: “Teşbihler de derece olarak farklıdır. Bu, ya onların konularından kaynaklanan, benzetmenin yakın ve uygun olup olmasına bağlıdır, ya da şâirin bu konudaki maharetinden kaynaklanır. Onun birbirine benzeyen olduğu kadar birbirinden farklı iki şeyi, her şâirin bildiği bir tarzda, ilâve cümleleri doğru kullanmakla sunulabilmesine bağlıdır. Meselâ bir şâir A’yı B ile ve B’yi de C ile karşılaştırmak ister. Çünkü A ve B arasında yakın, uygun ve bilinen bir benzerlik vardır. Aynı şekilde bu, B ve C arasında da vardır. Şâir, sözünü, dinleyenin veya okuyanın aklında A ve C arasında bir benzerliğin olduğu fikrî izlenimi verecek şekilde akıcı yapabilir, halbuki aslında uzak olan bir benzerlik vardır. Sanatta bu izlenimleri yaratmak dâhiliktir...”

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Hatâbe min Kitâbi’s-Şifâ* (thk. M. Selim Sâlim), Kahire 1954, s. 231.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Telhisü'l-Hatâbe*, s. 621, 622.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Telhisü'l-Şi'r* (thk. M. Selim Sâlim), Kahire 1971, s. 157-158.

Bunun anlamı şudur: Az önce geçen teşbihi istiâre haline getirerek “bacakları” kelimesi yerine “kerevizdir” ya da “kereviz bacaklıdır” desek; bu teşbih uzak, ilgisiz ve uyumsuz olur. Çünkü istiâre burada herhangi bir şeye delalet etmez ve makbul olmaz. Açıkça görünüyor ki İbn Rüşd’ün teşbih unsurlarının yakın olması ve bunun devamı olarak güzel ve istiâreye olmaya müsait olması için koyduğu ölçüt, “Her teşbih istiâre olarak, her istiâre de teşbih olarak kullanılmaya müsaittir” diyen Aristocu düşüncenin yeniden düzenlenmesidir.⁵¹

b. İstiâre

Mecâz probleminde ele alacağımız ikinci unsur olan “istiâre” konusunda filozofların daha açık tanımlara sahip olduklarını görürüz.

Fârâbî, istiâreyi, farklı kelimelerin sabit delaletleri arasında intikale (geçişe) dayalı dilsel bir ilişki olarak tanımlar: “Herhangi bir şeye istiâre olarak verilen isim, ilk konulduğu andan itibaren, düzenli ve daimi bir şekilde o şeyin kendisine delalet etmeli ve birinciyle herhangi bir bağlantı türüyle birleştirmek için arada bir -yani daimi olarak ikincinin kendisine delalet eden bir şekle dönüştürmeden- başka şeye de isim yapılabilirdir.”⁵²

Fârâbî, istiâreyi, kelimelerin sâbit delâletleri arasında bir “geçiş” türü olarak tanımlamasının yanı sıra iki temel meseleye de işaret eder. Birincisi, istiârenin iki unsurunu -müstear ve müsteârün minh- birbirine bağlayan bir bağın (sıla) varlığının zorunlu olmasıdır. İkincisi de, müsteâr (istiâre olarak kullanılan) ismin, müsteârün minh’e sabit ve sürekli bir şekilde delâlet etmemesinin şart olmasıdır. Çünkü, müsteâr ismin müsteârün leh için sürekli kullanılması, yapılan şeyin istiâre değil hakikat olmasına sebep olacaktır ve müsteâr ismin delâletinin sabit kalması, müsteârün leh ile müsteârün minh arasındaki alâkanın canlılığı kadar, birbirlerini daimi olarak etkilemeleri imkânını da kaybettirecektir.⁵³

İbn Sînâ’ya göre istiâre: “Bir şeyi başka bir şey haline getirir.” İbn Rüşd’e göre, ise “benzetilenin bizzat benzeyenin yerine konulmasıdır.” İbn Rüşd’e göre istiâre, bir “ibdâl (değiştirme)”dir. Zira “asıl lafzın yerine, benzeyenin lafzının veya lafzın yerine benzetilenin kendi lafzının getirilmesi” gerekir.⁵⁴ O halde İbn Sînâ ve İbn Rüşd’e göre istiâre; bir şeyin kendi lafzıyla, kendisine benzeyen şeyin lafzının değiştirilmesi ile ya da herhangi bir ismin delâletinin bir başka şeye intikal etmesiyle gerçekleşir.

⁵¹ Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 129, ayrıca krs. M. Selim Sâlim, İbn Rüşd’ün *Telhisü'l-Hatâbe*'sine yazdığı mukaddime, s. 18.

⁵² Fârâbî, *Şerhü Aristü fi'l-İbare*, Beyrut 1960, s. 19.

⁵³ Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s.130, (krs Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe*, Beyrut 1971, s. 39).

⁵⁴ *a.g.e.*, s. 130.

Aristo'nun metaforu, "gibi" ve "benzer" ifadelerinin bulunmadığı kısaltılmış bir teşbih olarak ele almasının, iki şey arasında bulunan benzerlik çağrışımını vurguladığı ve kognitif özelliklerini dikkate almadığı konusuna yukarıda işaret edilmişti. Oysa ele aldığımız filozoflarda istiâre, kısaltılmış bir teşbih değil, terkip ve delalet açısından teşbihten bağımsız varlığı olan, hayalde canlandırmaya dayalı (tahyîlî) bir belâgat şeklidir. Filozofların şiiri mantıksal olarak değerlendirilmelerine bağlı olarak bu durum, onların tasavvurlarını istiâre ve istiârenin tabiatıyla sınırlandırmalarının etkisini dikkate almaktadır. Yani nasıl ki teşbih hitâbetteki misâlin benzeriyse, istiârenin de burhandaki kıyas ve hitâbetteki zamirin karşılığı olan şiirsel kıyas olduğunu söylemek mümkündür. Ya da en azından istiârenin –şiirin mantığın bölümlerinden biri kabul edilmesinin bir sonucu olarak- terkip ve delalet açısından kıyasla güçlü bir ilişki içerisinde olduğu da bu şekilde ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için istiâre ve teşbih arasındaki farkı hatırlamamız gerekmektedir. Müsteâr ifade, "X, Y'dir" gibi doğrudan eşdeğerlik anlamına gelirken, teşbih, dolaylı bir eşdeğerlik, "X, Y gibidir" anlamındadır. Retorikçiler genellikle bu ikisi arasında ayrıma gitme eğiliminde olmalarına rağmen, klasik edebiyat teorisyenleri, Aristo'dan beri, genellikle bu iki arasındaki farklılığın belli belirsiz olduğunu düşünürler ve her ikisinin de genel metafor kategorisinde değerlendirirler. Ancak İbn Sînâ'da bu farklılık "belli belirsiz bir fark" değildir.⁵⁶

İstiâre ve kıyas arasında filozoflar tarafından kurulan güçlü ilişki, daha açık ifadelerle müslüman dil âlimleri tarafından da dile getirilmiştir. Meselâ Sekkâkî, "beyân ilminin teşbih, kinaye ve istiâre gibi bir aslını ve bir amaca ulaşmak için onun nasıl kullanılacağını bilen kimse, delil sahibi gibi bir yol izler. Meselâ teşbih yaparak 'yanağı gül gibi' dendiğinde, yanağın renginin kırmızı olması gerektiği bilinir. Böylece, kırmızılık, yanağın vasıflarından biri olur"⁵⁷ demektedir. İbn Esîr ise, "Mecâz, bir şeyin kendisine uygun veya benzer bir şeye hamledilmesinde ortaya çıkan bir kıyas türüdür... İstiâre ve teşbih, iyice tetkik ettiğimizde, ikisinin de aradaki bir ilişkiden dolayı fer'in asla hamledildiği bir tür kıyas olduklarını görürüz."⁵⁸ açıklamasını yapmaktadır. Câhiz'den başlayarak tüm belâgat tarihinde bu açıklamaları bulabiliriz. Ancak söylemdeki bu benzerliğin bizi yanıltmasına izin vermemeliyiz. Zira burada ifade edilen akıl yürütme ve kıyas, bütünüyle dilin yani Arapça'nın kendine ait bir mantığı olduğu ana fikri üzerine kuruludur. Bu bağlamda nahivciler ve mantıkçılar arasında geçen meşhur tartışmaları hatırlamak yararlı olacaktır.⁵⁹

⁵⁵ a.g.e., s. 131.

Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philedelphia 1992, s. 177.

⁵⁷ M. A. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s. 130.

⁵⁸ a.g.e., s. 133.

⁵⁹ Bu konuda yapılmış bir çalışma olarak bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, doktora tezi, 2001, M.Ü.S.B.E. Bu konuya M. A. Câbirî de hem *Arap-*

Tekrar filozoflara dönersek, istiâre, terkip açısından iki öncülü de hazf edilmiş ve sadece sonucu söylenmekle yetinilmiş bir “kısa kıyas”tır. Ancak delâlet açısından durumun bunun tersi olduğu ve burhânî ve hatabî kıyasla aralarında büyük fark olduğu görülmektedir. Zira burhânî (aklî) kıyas, esas itibarıyla, tasdik edilen bir şeyin gerçekliğini ortaya koymaya veya öncüllerinden ortaya çıkması gereken bir gerçeği ispatlamaya çalışır ve bunun için o, sınırlı ve sabit bir sonuçtur. Hatabî kıyasın ise doğruluk ve dakiklik açısından burhânî kıyasa göre daha zayıf olduğu görülmektedir. Çünkü hatabî kıyas, ortaya konulduğunda, delilin o sonucu vermede geçersiz olduğu görülecek olan, öncüllerinden birinin hazf edilmesi sebebiyle oluşturulmuş bir çeşit mugâlata (sofistik) ve hiledir. Ancak o, genellikle, birçok öncülde ortaya çıkan sonucun ne olması gerektiğini anlayamayan çoğunluğun ikna edilmesine de uygun görünmektedir. Her ne kadar öncüllerinin doğruluğu teslim edilmiş (müsellem:aksiyom) olsa da, istiârede mantıkî doğruluğun veya zorunluluğun gerçekleşmesi şartı aranmaz ve öncülleri şürseldir diye yalan olduğu da söylenemez.⁶⁰ İbn Sînâ'nın ifadesiyle: “Mantıkçı, şüri hayal gücüne dayalı olması bakımından inceler. Muhayyel kelimeler, nefsin, düşünmeden, muhakeme etmeden ve herhangi bir tercihte bulunmadan ürettiği bir kelâmdır. (Onun fiili nefsi) rahatlatma (bast) veya da daraltmadır (kabz). Yani nefis, fikrî olmayan infiallere kapılır. (Burada) sözün doğrulanabilir olması ya da olmaması fark etmez.”⁶¹

Fârâbî'nin “Şürsel beyân, ne burhânî ne cedelî, ne hatabî ne de sofistیک bir beyân değildir. Bununla birlikte hepsine dahil olan bir kıyas (es-sülûcismüs: syllogisme) veya daha doğrusu kıyas ötesi (mâ yettebau's-sülûcismüs: post syllogism) vardır. Kıyas ötesi ile tümevarımı, misâli, sezgiyi (el-firâse) veya benzetme gibi aynı güce sahip benzerlerini kast ediyorum.”⁶² ifadeleri de konuya açıklık getirmektedir.

Şürsel öncüller olarak kabul ettiğimiz istiârede konumuz açısından önemli olan, bu tarz kıyasın iki unsuru veya iki öncülü arasındaki ilişkinin –bunlar ister benzerliğe ister zıtlığa dayansın– bu iki öncülün etkilemesi sonucunda duyanın zihninde ortaya çıkan bu ilişkiyi mümkün kılan şeyin yakınlık, ilgi ve uyum olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, istiâreye dayalı kıyasın amacı, herhangi bir

İslâm Aklının Oluşumu, s. 130-135; hem de *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (s. 99-145) kitaplarında geniş yer ayırmıştır. Ancak burada belirtilmesi gereken, yazarın, doğru bir şekilde tesbit ettiği bu hususu Gazzâlî'yi, Cürcânî'yi ve sonrasını da içine alacak şekilde genelleştirmiş olmasının yanlışlığıdır. Zira Gazzâlî, özellikle dil ve kelâm âlimlerini 'gâibin şahide kıyası'nı kullanmalarını kıyasıya eleştirerek, dilin mantığının ötesine geçemediklerini açıkça ifade eder. Bu konuda bk. Ali Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi” *İslâmî Araştırmalar*, XIII/3-4 (Ankara 2000), s. 303-321; ayrıca bk. Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazali ve İbn Rüşd'de Te'vil*.

⁶⁰ Fârâbî, *Hatâbe*, s. 39.

⁶¹ İbn Sînâ, *Fennü'l-Şîr*, s. 161.

⁶² Fârâbî, *Şiir Sanatı*, s. 49.

inancın veya düşüncenin doğruluğunu ortaya koymak değil herhangi bir şeyi güzelleştirerek kendisine yönelmek veya çirkinleştirerek kendisinden uzaklaştırmak amacıyla hayalde canlandırılmasıdır.⁶³ Buradan da, istiârenin delâleti, istiâreyi duyan kişinin, öncüllerinin açıklık veya kapalılık boyutuna, birbirlerine yakınlıklarına ve uzaklıklarına göre istiâreye verdiği cevaba bağlıdır. Bu yüzden istiârenin şartları da onu duyan kişinin kendisine cevap verebilmesini mümkün kılacak kudretin gereğine göre sınırlandırılmıştır.⁶⁴

Tam bu noktada filozofların din dili ve şiir dili arasında kurdukları ilişki belirginleşmektedir. Yukarıda kısaca açıkladığımız gibi özellikle Fârâbî ve İbn Sîna, Kur'an metninin mecâzî ve sembolik yapısına vurgu yaparken, nübüvvet teorilerinde de "muhayyile" gücünü merkeze oturturlar.⁶⁵ Onlar, şiir ve din dili alanları arasındaki bu ilişkinin tabiatını da her ikisinin de muhayyileye dayanması ve ikisinin de insanların çoğunluğuna yönelmeleri açısından açıklamışlardır. İnsanların çoğunda hayal kuvveti aklî-nazarî kuvvetten daha güçlü olduğu için şâirin benzetmeye başvurduğu gibi Peygamber (s.a.s.)'de ilahi konuları tahayyül yoluyla benzetmeler yaparak anlatır. Zira insanlar, hakikatlerin bizzat kendilerini değil, kendilerine benzeyen misallerini tasavvur edebilirler.⁶⁶ İbn Rüşd ise Kur'an metninin mecâzîği üzerine kurduğu te'vil teorisinde aynı argümanları kullanır.⁶⁷ Ancak onun sistemi, -ilâhî olanla beşerî olanı bütünüyle birbirinden ayrı iki aksiyomatik alan olarak ayırmasına dayalı olduğu için- Kur'an dili ile şiir dili arasında bu türden bir ortaklık kurmaya uygun değildir. Beşerî bilgi alanı içinde dolayısıyla felsefe alt gurubunda yer alan şiirde mecâzî unsurların bulunmasını bu nedenle bir zayıflık olarak görür.⁶⁸

Tekrar İbn Sînâ'ya dönersek istiâredeki iki taraf hakkında ortaklık, benzerlik ve yakınlık gibi şartlar konmalıdır: "Bütün istiâreler varlıklardan alınır. Bu da isimde ortaklıktan, kuvvette ortaklıktan, o şeyin bir fiil (etki) veya infiale (tepki) ihtiyacının olmasından veya gözle görülsün ya da görülmesin, nitelik açısından ortaklıklarından kaynaklanabilir."⁶⁹

Bu da müstear isimde bulunması gereken şartların, cins veya tür açısından, bir fiili gerçekleştirmek veya gerçekleşen fiilden etkilenmesi açısından, şekil, renk ve konum açısından duyuşsal bir tarzda ona benzerlik göstermesi veya görme ve diğer

⁶³ Abdül-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 131.

⁶⁴ Ülfet Muhammed Kemal Abdülazîz, *Nazariyyetü'l-Şi'r inde'l-Felâsifetü'l-Müslimîn*, s. 111.

⁶⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Ö. Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 117-126; 190-208.

⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1987, s. 85; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, Beyrut 1990, s. 131-133; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, Beyrut 1987, s. 103; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, II, 443; İbn Sînâ, *Fi İsbâtü'n-Nübüvvât*, s. 85.

⁶⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazalî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, s. 289-303.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Commentary on the Poetics of Aristotle*, s. 77-78; 92-94.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Hatâbe*, s. 208.

duyuların algıladığı başka açılardan müsteârün minhte de bulunması gerektiği anlamına gelir.⁷⁰

İstiârenin iki unsuru arasındaki ilişki, sadece cins ve tür açısından bir benzerlik değildir. Bazen kendisine benzeyen bir şeyden yapıldığı gibi, zıt olan bir isim de istiâre olarak kullanılabilir. Filozoflar, müsteâr isimlerin bazen, meselâ “kral” için, “memleketin kaptanı” gibi benzeyen bir şeyden yapılabildiği gibi, “batmakta olan güneş” için “kömür” ve “siyah” için “yumurtanın babası” gibi zıddından da alınabileceği görüşündedirler.⁷¹ Öte yandan istiârenin tarafları arasındaki ilişki, “yağ” için kullanılan “çiğ damlası” ve “yağmur” için kullanılan “gökyüzü” isimlendirmelerinde olduğu gibi lüzûm (gerektirme) ilişkisi de olabilir.⁷²

Hem İbn Sînâ hem de İbn Rüşd’e göre istiâredeki iki taraf arasındaki ilişki bir tür mantikî uyumdur.⁷³ Bu uyumun da çeşitli şekilleri vardır. “Öldürme: katl”ın “ölüm: mevt” olarak adlandırılması gibi, bir ismin, türden cinse nakledilmesi şeklinde; “yer değiştirme: nakl”nin “hareket” olarak adlandırılmasında olduğu gibi cinsten türe ya da “hainlik: hıyânet”in “hırsızlık: sirkat” olarak adlandırılması gibi bir türden bir başka türe geçiş şeklinde de olabilir.⁷⁴

Bu mantikî uyum, istiârenin bir kıyas türü olduğunu pekiştirmektedir. Ancak o eksiltili (muhtezel) yani öncülleri söylenmemiş bir kıyastır. Örneğin bizim “yaşlılık ömrün akşamıdır” dememiz söylenmemiş iki öncülün sonucundan başka bir şey değildir. Bu öncüller şunlardır:

- I. Yaşlılık ömrün sonudur
- II. Akşam gündüzün sonudur

Eğer yaşlılığın ömre nispet edilmesi, mantiki olarak akşamın gündüze nispet edilmesine benzemeseydi farklı iki şey arasındaki benzerliğe vâkıf olamazdık. Bunlardan biri “insanın ömrü”, diğeri de “gündüz”dür.⁷⁵

İstiârelerin, tek bir şey hakkında müsteâr kılınmış isimlerde, bazen benzerlik veya eşanlamlılık şeklindeki farklı delaletlerinin ilham ettirdiği şeylere göre etkilerinin farklılaşması söz konusu olabilir. İbn Sînâ’ya göre, “(Asıl anlamından) intikal etmiş istiâreli sözün etkisinin çeşitli dereceleri vardır. Meselâ, (şâirin) gazelde sevgilinin parmağını tasvir ederken, onun kırmızı olduğunu veya özellikle kıpkırmızı olduğunun söylemesinden önce kırmızılığı anlatmak için “pembe/gül

⁷⁰ Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 133; krgş. İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, s. 554-555.

⁷¹ İbn Sînâ, *Hatâbe*, s. 229; İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, s. 142.

⁷² İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Şi'r*, s. 142.

⁷³ Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s.133.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Şi'r*, s.140.

⁷⁵ Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 133-134.

rengi” demesi daha etkilidir. Bununla, gülün letâfeti hayal edilir ve mutlak olarak onun kırmızı olduğunu söylemenin hayalde canlandıramadığı şey anlaşılır. “Kırmızı” lafzı, kendisiyle beraber bir övgü ve güzel bulma anlamını taşımaz. “Koyu kırmızı” denmesi ise bozulmuş bir gülü canlandırmaktan başka işe yaramaz.”⁷⁶

İbn Sînâ, şâirin, eli kınalı kadının parmağını, istiâre yoluyla pembe, kırmızı ve koyu kırmızı olarak tasvir edebileceğini ancak bu istiârelerden her birinin kendisine göre etki ve tesirin farklılaştığı bir esasa dayandıklarını söyler. Bu durumda, kadının parmağının “pembe” olduğunu söylemek bu istiârelerin en güzeldir. Zira o, sadece bir renge delâlet etmez, aynı zamanda gül ile bağlantılı olan dokunması hoş, görüntüsü yaprak yaprak ve kokusu güzel başka bir sureti de hayalde canlandırır. Bütün bu delâletleri ise sadece bir rengi ifade eden “kırmızı” kelimesi gerçekleştirmez. Bundan dolayı o, bir övgü ya da güzel bulmayı ifade etmeye çok uygun değildir. Koyu kırmızının (qırmız) istiâre için kullanılması ise güzel bulma anlamından çıkıp çirkin görme ve çirkinleştirme anlamına dahil olur.⁷⁷

İbn Rüşd de benzer bir örnekten yola çıkar: “Tek olan şeyin kendisi, farklı şekillerde değişime uğrar. Böylece bu şey değişimin meydana geldiği şeylerin farklılaşmasıyla güzellik ve çirkinlik katmanları açısından farklı katmanlara ayrılır. Burada benzerlik düzeylerinin farklılaşmasını kast ediyorum... Ellerine kına yakmış bir kadını tasvir eden şâirin, onun hakkında ‘elleri kırmızı’, ‘elleri koyu kırmızı’ veya ‘elleri gül rengi/pembe’ demesi ya da:

من كف جارية كان بنانها من فضة قد طوقت عابا

(Bir cariye'nin avucundan...)

Parmakları gümüşten gibi ve hünnapla çevrili...)

demesi gibi. Burada ‘elleri gül rengidir’ demek güzel bir ibdaldir. ‘Elleri hünnap renklidir’ demek de böyledir. ‘Elleri kırmızıdır’ demek ise diğerlerinden aşağıda bir ifade şeklidir. Bundan daha çirkinliği ise ‘parmakları koyu kırmızıdır’ demektir. Ama onun hakkında ‘parmakları kan rengidir’ denirse bu artık bir övgü olmaktan ziyade yergi olur. Bu yüzden, hayallerde canlandırma da bu iki şey hakkında söylenen güzellik ve üstünlük açısından meydana gelen ibdalin durumuna göre değişir.”⁷⁸

Daha önce İbn Sînâ’nın zikrettiği bu husustan yola çıkan İbn Rüşd’e göre, ibdâl veya değiştirmenin (tağyîr) etkisi, bir şey hakkında istiâre yapılması mümkün olan farklı ve benzer isimlerin delaletinin farklılaşmasına bağlı olarak değişiklik gösterir. Ona göre ellerine kına yakmış bir kadın hakkında; “pembe eli”,

⁷⁶ İbn Sînâ, *Hatâbe*, s. 208.

⁷⁷ Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 134.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhisü'l-Hatâbe*, s. 553-554.

“kırmızı elli”, “elleri hünnap rengi”, “elleri kıpkırmızı” veya “parmakları kan rengi” istiârelerinden her biri kullanılabilir. Ancak bu ibdaller, güzelliğe delâlet etme açısından birbirinden farklı olurlar ve değişik kademelere ayrılırlar. Yine bununla da istiârenin –ya da genel olarak ibdâlin- etkisi, kendilerinde değiştirmenin meydana geldiği benzer kelime ve lafızların ilham ettiği delâlet düzeylerinin farklılığına göre birbirinden ayrılır. İstiâredeki etki dereceleri hakkında konuşmak, bizi bu filozofların –genel anlamda– değiştirmenin değeri ve onun şiir veya Kur’an metnindeki etkisine ek olarak, istiârenin değeri ve etkisi hakkında ortaya koydukları hakkında da konuşmaya sevk eder.⁷⁹ Bu noktada İbn Rüşd’ün mecâzın şiir metninde kullanımına karşı olumsuz fikirleri yeniden hatırlanmalıdır.

c. Metaforların Değeri

Günlük dildeki kullanımıyla “sapma” anlamındaki “ibdâl”, aynı zamanda, konomun garipliği ve alışılmışın dışına çıkışı düşündüren “fazlalık bir şey” demektir. İstiâre ve teşbihte meydana gelen de aynı şekilde “alışılmışın dışına çıkmak” kabilindedir. Burada, hoşlanmayı, şaşırmanı ve dehşete kapılmayı gerçekleştiren, bu tür değiştirmeye (ibdâl) kendi özelliğini ve hayatiyetini devam ettirmesini sağlayan da alışılmış şeyler arasında yeni ilişkileri keşfetme kudretidir. Nitekim İbn Sînâ’ya göre, “Araplar, iki amaçla şiir söylüyorlardı, birincisi, nefsi bir eyleme ya da duyguya doğru hareket ettirecek bir şey ile nefsi etkilemek için, ikincisi ise sadece hayret uyandırmak içindir ki her şey, teşbihin güzelliği ile hayret uyandırmak için taklit ediliyordu. Fakat Yunanlılar, söz ile bir fiile teşvik etmeyi ya da sözle bir fiilden alıkoymayı amaçlıyorlardı. Bunu bazen hitâbet yoluyla bazen de şiir yoluyla yapıyorlardı.”⁸⁰

Bu eylem aynı zamanda daha önce düşünülmemiş bir şekilde farklı şeyler arasında ilişkiler kurabilmektir: “Teşbihler de derece olarak farklıdır. Bu, ya onların konularından kaynaklanan, benzetmenin yakın ve uygun olup olmamasına bağlıdır ya da şâirin bu konudaki maharetinden kaynaklanır. Onun birbirine benzeyen olduğu kadar birbirinden farklı iki şeyi, her şâirin bildiği bir tarzda, ilâve cümleleri doğru kullanmakla sunulabilmesine bağlıdır. Meselâ bir şâir A’yı B ile ve B’yi de C ile karşılaştırmak ister. Çünkü A ve B arasında yakın, uygun ve bilinen bir benzerlik vardır. Aynı şekilde bu, B ve C arasında da vardır. Şâir, sözünü, dinleyeninin veya okuyanın aklında A ve C arasında bir benzerliğin olduğu fikrî izlenimi verecek şekilde akıcı yapabilir, halbuki aslında uzak olan bir benzerlik vardır. Sanatta bu izlenimleri yaratmak dâhiliktir...”⁸¹

⁷⁹ Abdü'l-Celîl b. Abdü'l-Kerîm Sâlim, *et-Te'vil inde'l-Gazzâli: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 134-135.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Fennü's-Şi'r*, s. 170.

⁸¹ Fârâbî, *Şiir Sanatı*, s. 52.

Filozofların teşbih ve istiârede, uyum, yakınlık ve benzeşme gibi, koştukları şartlarla –ilk dönem dil âlimlerinde olduğu gibi– şiirin kognitif yönünü bütünüyle dışladıkları düşünülebilir. Ancak onların, şiirdeki istiârenin de boşa giden bir unsur olmamasına gayret ettiklerini de görmekteyiz. Fârâbî, garip ve nâdir istiâre ve teşbihleri şiire mahsus kabul etmesine⁸² rağmen durumun esrarlı ve karışık bir hal almaması için çaba sarf eder. Genel olarak değiştirme (ibdâl), isteneni güzel bir şekilde anlatmalı ve güzel bir şekilde hayalde canlandırmalıdır. Başka bir deyişle güzel bir şekilde kavramayı sağlama, haz ve ilginçlik ifade etmelidir.⁸³

İbn Sînâ da istiârenin gerçek değerinin, ortaya çıkardığı “ilginç bulma”, “beğenme” ve bunların ardından gelen etkilerde saklı olduğunu düşünmektedir: “Bilesin ki; istiâre ve değiştirme (tebdil) ile elde edilen revnakın sebebi, ilginç bulma ve hoşlanma/beğenmedir. Bunu takip eden heybet, büyük bulma ve ürperme duygusudur. Tıpkı yabancı insanları gören insanın hissettiği gibi...”⁸⁴ İbn Sînâ’da istiârenin kıymeti, “yabancı insanları gören kişilerin onları şaşkınlık ve büyük görme ile karşılamaları” gibi, alışılmadık ve garip olmasıyla ölçülür. İstiâre yoluyla yapılan değiştirmelerin kıymeti de özel bir şekilde dilde alışılmış ve sıradan olan şeylerden sapmalarında gizlidir.

Bu yüzden bazı araştırmacılar, İbn Sînâ’da istiârenin aklın ve mantığın kabul edebileceği sınırların dışına çıkmadan yani mümkün olanın sınırından imkânsızın sınırına geçmeden yapılan bir şey olduğunu; ancak, gerçekleştirdiği gariplik ve alışılmıştan sapma oranında dinleyenin dikkatini çekicilik ve etki açısından daha etkili olduğu görüşündedirler.⁸⁵ Ancak İbn Sînâ’nın yaratıcı metninde karşılaştığımız metafor örnekleri bu yorumu zorlamaktadır.⁸⁶

İbn Sînâ, *Risâletü’l-Tayr*’da “Hakikat Erleri”ne şöyle seslenir: “Yılanın kabuğundan çıktığı gibi siz de kabuğunuzdan çıkın. Ayak seslerini kimselerin hissetmediği bir solucan gibi ilerleyin. Akrebe benzeyin, çünkü esenliğiniz hep arkanızı sağlama almanıza bağlıdır. Zaten şeytan da insana ancak arkasından yaklaşır. Güzel yaşamak için hayatın zehrini için. Diri kalmak için ölümü sevin. Uçun ve belirli bir yuva edinmeden kaçının. Çünkü kuşları hep yuvalarında avlarlar. Kanadınız yoksa, o halde hırsız olun ve başarıyı ele geçirin; (zira) öncü kollarının en iyileri en güçlü uçanlardır... Yer değiştirmek için hiç değilse yerde sürünün.”⁸⁷

⁸² Fârâbî, *Hatâbe*, s. 206-207.

⁸³ a.g.e., s. 202.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Hatâbe*, s. 203.

⁸⁵ Ülfet Muhammed Kemal, *Nazarîyyetü’ş-Şi’r inde’l-Felâsifetü’l-Müslimîn*, s. 226; Abdü’l-Kerîm Sâlim, *et-Te’vil inde’l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbîk*, s. 136.

⁸⁶ İbn Sînâ’nın “görsel hikâyeleri” ister alegorik isterse sembolik kabul edilsinler, en temelde metaforlarla örülmüştür.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Risâletü’l-Tayr*, Hasan Asî, *et-Tefsi’rü’l-Kur’ânî ve’l-Luğa’s-Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, Kahire 1983 içinde, s. 43.

Bu pasaj, bir çok diğerleri gibi, İbn Sînâ için bile aşılmadık yapıda, semantik bir bulanıklıkta duygusal bir tutku havası yaratmaktadır. Bununla beraber, pasajın teşbih ile başlatıp, istiâre ile bitmesi, İbn Sînâ'nın üslubunda çok tipik bir özelliktir.⁸⁸ Başlangıçtaki ifade “ solucan gibi sürünmek” iken yani bir teşbihle başlarken, pasaj, doğrudan bir ifade ile biter: “Uçun”. Teşbihten istiâreye doğru olan bu hareket semantik bir geçişe işaret eder ve İbn Sînâ için hayati bir önem taşır. Teşbih, hâlâ duyumsanır bir unsur olarak bulunurken, maddî dünya karşılaştırma için bir standart oluşturur: “Yılanın kabuğundan çıktığı gibi siz de kabuğunuzdan çıkın”. Fakat İbn Sînâ, gerçekliği geçici maddî dünyanın bir kriteri olarak değerlendirmez. Tam tersine, gerçeklik sonsuzdur ve akledilirlerin dünyası, asıl gerçekliktir. Dolayısıyla, onun en temel hedeflerinden biri, bizim empirik olarak temellenmiş gerçeklik algımızı dönüştürmek ve böylece aklın soyut dünyasını duygusal algılarla formüle edilenden daha parlak ve daha aslî olarak kabul etmemizi sağlamaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için de istiâreye güvenir. Biz böylece, duyulur dünyaya dayanan ve açıkça ondan kaynaklanan bir alana davet edilmekten ziyade, kuş “gibi” olmaya zorlanmayacağımız kendi varlığına sahip paralel bir evrene adım atarız. Böyle bir dünyayla olan bağlantı, şüphesiz gönüllü olmalıdır, hiç kimse böyle bir dönüşüm için zorlanamaz, hatta birçok kimse bunu kesinlikle reddedecektir.⁸⁹ *Risâletü't-Tayr*'ın sonunda, İbn Sînâ kendi kendine yakınlık: “ Dostlarımdan pek çoğu, hikâyemi işitince, ‘sen aklını mı yitirdin, yoksa kara sevdâya mı tutuldun? Uçan sen değilsin, aklındır. Seni değil aklını avlamışlar. İnsan nasıl uçar, kuş nasıl konuşur’, gibi sözler ettiler...”⁹⁰

Fakat bu tür lafzî, zâhir yanlısı itirazlar umumî bir karşılık değildir. Bazı okuyucular, İbn Sînâ'nın metnindeki metaforik yapının terimlerini ve çağrışımlarını kabul etmek konusunda aynı fikirde olabilirler ve böylece onun semantik dünyasına geçebilirler. Bu dünya, İbn Sînâ'nın felsefî sistemin olduğu kadar metafor kullanımının yapısı bakımından da kompleks bir dünyadır.⁹¹ Meselâ İbn Sînâ, sık sık birbiri üzerine katlanan yeni metafor tabakaları ile duyularımızı semantik derinlikten yükseltir ve duygusal bir zenginlik sunar. Eğer bu da yeterli değilse, meselâ, “siz, kuş iseniz”, “ o halde hırsız olun” der. Veya bir kere kuş olduğunda ö halde özel bir tür olunmalıdır: “deve kuşu gibi kızgın taşları yutun” veya “gündüzleri ortaya çıkmayan yarasa olun” tüm bunların ötesinde yarsa,“(düşmanların elinden kurtulma konusunda) en iyi kuştur.” Bu teknik, berraklıklarına pek az katkı sağlamasına rağmen, İbn Sînâ'nın alegorilerinin⁹²

⁸⁸ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, s. 177.

⁸⁹ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, s. 177.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Risâletü't-Tayr*, s. 47.

⁹¹ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, s. 177-178

⁹² Bir konu veya düşüncenin çeşitli metaforlar vasıtasıyla canlandırılarak anlatıldığı parça veya esere “alegori” denmektedir. Alegori, genişletilmiş metafor ya da metaforlar yoluyla oluşturulan ifade biçimi anlamında da kullanılmaktadır. Alegorinin Türk edebiyat ve belâgatındaki karşılık-

polisemik (çok anlamlı) yapısına dahil olur. Fakat zaten berraklık İbn Sînâ'nın amacı değildir. Aristo'nun ifadesiyle "metaforun bilmeceyi çağrıştırması", İbn Sînâ'nın da sıkça sahiplendiği bir prensiptir.⁹³

İbn Sînâ'nın esrarengiz özellikteki alegorilerinin çoğu, bizzat metaforun kendi doğasından kaynaklanır. Metafor, çelişki üzerine kurulu bir konuşma biçimidir. O, özneyi ve yüklemi semantik düzeyde eşitlediği gibi, tamamen farklı kavramları da semantik düzlemde yan yana getirir. Bu nedenle metaforun uyuşmaz olanlardan bir harmoni oluşturmak için "yeni bir uyuşmazlık yoluyla, daha nice uyuşmazlığı eşitleyen, tanımlayan" bir durum yaratması gerekir. Bir metafor yapmak, böylece, küçük bir yetenekle başarılacak bir şey değildir. Aristo, metafor yaratmadaki ustalığı, metafor, "farklı şeyler arasındaki benzerliğin sezgisel algısını ima ettiği" için "deha işareti" olarak görür.⁹⁴

Sonuç

Bu çalışmada ele alınan filozoflar, din dilinde mecâzların varlığını kabul ederken, mecâzi dilin teoloji alanına olduğu kadar şiir diline getirdiği olumlu açılımları da fark etmişlerdir. Metaforların, insanların duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir gücü vardır. Din dilinin en önemli özelliklerinden biri de budur ve bu husus, din dilinin, salt zihnî ve metafizik bir dil olmadığı anlamına gelir. Fârâbî ve İbn Sînâ örneklerinde bu bakımdan metaforların etkileri ve mütehayyileye dayanmaları bakımından şiir ve nübüvvet arasında da bir ilişki kurulabilmektedir. Metaforlarla elde edilen bu sonuç, yani "tasdik"i sağlama anlamında, kavramayı sağlama ve istediğini iletme, şiirin veya din dilini oluşturan metinlerin bilişsel tabiatındandır. İstiâre ve teşbih, ibdâl (değiştirme), hayalde canlandırma ve benzetme yoluyla "anlaşılır kılma"yı gerçekleştirirler. Bu da aynı zamanda, "avâmın, metafizik konuları, sadece, gerçeğin misalleri olan şeraitten nasipleri kadarıyla alabilecekleri"ne dair onların söyledikleri ile aynı şeydir. Ayrıca bu şekilde, yani "anlaşılır kılma" ile istiârenin, hayalde canlandırmanın ve hazzın ilginçliğini, çarpıcılığını kaybettirmesi de gerekli değildir. Çünkü bu ilginçlik, dinleyene dehşeti ve hazzı yaşatan şey olmalıdır ki; bütün bunlar aracılığıyla o şeyin anlaşılması ve kişinin değişmesi mümkün olsun. Belki de İbn Sînâ'yı şiir ve nübüvvet arasında benzerlik kurmaya iten nedenin bu olduğu düşünülebilir. Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamalarının İslâm düşüncesi içindeki poetik geleneğe önemli bir katkıda buldukları söylenebilir. Zira bu anlayış, metaforun sadece bir söz sanatı olmadığını, dilin ve insan zihninin en temel çalışma biçimlerinden biri olduğunu göstermektedir. Bu

ları ve kullanımları için bk. Menderes Coşkun, "Klasik Türk Şiirinde Mürekkep İstiâre, Temsili İstiâre ve Alegori", *Bilgi*, sy. 38 (Ankara 2006), s. 51-70.

⁹³ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, s. 177-178.

⁹⁴ Aristotle, *Poetics*, 1459a, 3-8; Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, s. 178.

durum, metaforların sonraki dönemlerde, özellikle de tasavvufî şiirde dinî tecrübenin yerini alacak ölçüde ve din dilini açıklar/yorumlar mahiyette kullanılmasının felsefî temelini de açıklayabilecek bir model oluşturma potansiyelinden söz etmeye imkan vermektedir.

Tam bu noktada, İbn Rüşd'ü diğerlerinden ayıran bir farklılık da belirginleşmektedir. İbn Rüşd'ün genel düşünce yapısı hatırlandığında, onun açısından dil ve düşünce arasında iki ayrı yönelim olduğu söylenebilir: düşüncenin konusu, duysal ya da aklî verilerden meydana geldiğinde bu ilişkinin yönü, düşünceden dile doğrudur; düşüncenin yöneldiği konu naslar olduğunda ise bu durumda ilişkinin yönü tersine doğru yani nasstan onun aklî içeriğine doğru gerçekleşmektedir. İbn Rüşd'de kelâm ve belâgat âlimlerinde olduğu gibi, şer'î söylemin sistemi ile felsefenin sistemi birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca ona göre, aklın ve felsefenin sistemi sebeplilik sistemidir o halde felsefenin bir unsuru olarak şiirde yer alacak mecâzların da akla yatkınlığı öncelikli olmalıdır. İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'yı Kur'anî söylem ile felsefî, cedelî ve hatabî sistemleri birbirine karıştırmakla suçlaması da bu şekilde bir kez daha açıklığa kavuşmaktadır.

Sonuç olarak, değerlendirdiğimiz bu üç filozofun, metaforların yapısını ve kognitif içeriklerini ele alış biçimleri birbirine hayli bezemekle birlikte, İbn Rüşd, kognitif bir içeriği, metaforun şartları içinde görmektense bu konuda bir ayrıma gider ve bu içeriğe sahip olduğunu düşündüğü metaforları şiirden çok din diline ait görerek diğerlerinden ayırır. İbn Rüşd'ün bu tavrı, kendi dönemindeki Arap şiiri örneklerinden yola çıkmasıyla ve din dilini felsefe dilinden ayırma çabasıyla açıklanabilir olsa da filozofun, sonraki dönemlerde İslâm düşüncesi içinde gelişen poetik düşünce için geçerli bir model oluşturabildiğini söylemek zordur. Ancak bu tür sonuçları değerlendirebilmek için, bu çalışmanın İslâm düşüncesi içinde gelişen diğer poetik teorilerde ortaya çıkan sonuçlarla tamamlanarak ve karşılaştırılarak ele alınması gerekliliği de vurgulanmalıdır.