



T.C.

Ardahan Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı

ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR ÖNCESİ VE SONRASI İLM-İ BEYÂN

Noura NEZİR

Doç. Dr. Halit BOZ

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2023

ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR ÖNCESİ VE SONRASI İLM-İ BEYÂN

Noura NEZİR

Doç. Dr. Halit BOZ

T.C.

Ardahan Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2023

KABUL VE ONAY

Noura Nezir tarafından hazırlanan “Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr Öncesi ve Sonrası İlm-i Beyân” başlıklı bu çalışma, 12 Haziran 2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL (Başkan)

Doç. Dr. Halit BOZ (Danışman)

Doç. Dr. Esat AYYILDIZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL
Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Ardahan Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / Ardahan Üniversitesi Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir ⁽³⁾

12/06/2023

Noura NEZİR

“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. *Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) Madde 6. 2. *Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) Madde 7. 1. *Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

** **Tez danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Doç. Dr. Halit BOZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Noura NEZİR

ÖN SÖZ

İslam öncesi dönemden itibaren klasik Arap edebiyat teorisinin konusu şiir, yani ölçülü kafiyeli nazım olmuştur. İslam ile birlikte Müslümanlığın Arapça konuşulmayan bölgelere yayılmasıyla da Arap yazı kültürü gelişmiş ve şiir saf Arapça'nın bir deposunu, bir klasik mirası temsil etmeye başlamıştır. Şiirde zaman içerisinde değişimler, yeni tarzlar oluştu ve bu gelişmeler ve onları şekillendiren şairler, edebiyat eleştirmenleri arasında bu modern tarzın erdemleri ve kusurları hakkında birçok tartışmaya yol açtı. Dilin kullanımının güzelliğini yansıtan, tartışılmayan tek eser ise Allah'tan gelen Kur'an idi. Ne şiir ne de tam anlamıyla nesir olan Kur'an metni, dilsel güzelliğin en yüksek seviyesini temsil ettiği kabul edildi. Hatta o kadar baş döndürücüydü ki, ilk dönem İslam tarihçileri onun güzelliğinin tek başına insanları İslam'ı kabul etmeye yettiğini belirttiler. Onun eşsiz belâgatı, ancak ilahi bir kökene sahip olabilecek bir mucize olarak görülüyordu ve bu nedenle Hz. Peygamber'in peygamberliğine delil teşkil ediyordu. Kur'an'ın belâgat analizi, klasik Arap estetik güzellik teorilerinde büyük gelişmelere yol açtı. Ne şiir ne de nesir, Kur'an metni kadar dilsel güzelliğin en yüksek seviyesini temsil ediyor olarak görülüyordu. Kur'an'ın belâgat analizi, klasik Arap dilinin meani, bedi, beyan ilimlerinin gelişmesine yol açtı.

Tezin Birinci Kısım, von Grunebaum'un beyân'ı ele alışının genişletilmesi olarak görülebilir. Yani “açıklık bilimi” veya “açık ifade bilimi” anlamına gelen *ilm-i beyân* tek başına değil, ilim ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bilimi son derece teorik bir bilime yükseltmede “bu değişimin sorumlusunun ne ölçüde İbnü'l-Esir olduğunu” araştıracağız. Ayrıca, belki daha da önemlisi, girişimlerinin sonraki yazarları etkilemede ne ölçüde başarılı olduğunu da inceleyeceğiz. Bu bölüm, beyân ilminin yedinci/on üçüncü yüzyılın başında tanınmış bir araştırma alanı haline geldiğini ve on dördüncü yüzyıla (yaklaşık 1200-1400) kadar öyle kaldığını, ancak *ilm-i beyân*'ın yalnızca ilm-i belâgat ismi ile adlandırılmış belâgat ilmi'nin daha iyi bilinen ve çok farklı geleneği tarafından yani standart retorik tarafından gölgede bırakıldığını gösterecektir..

Bu bilgiler ışığında Birinci Bölüm üçe ayrılmıştır. 1. Bölümde, Ziyâüddin İbn-i Esir'in başlıca edebi-eleştirel eserleri olan “el-Meselû's-sâ'ir” ve daha önce yazılmış olan “el-Câmi'ül-kebîr fî sînâ'ati'l-manzûm mine'l-keîâm ve'l-mensûr” eserlerinde *ilm-i beyân* tasvirini yakından inceleyeceğiz. Ziyâüddin'in *ilm-i beyân*'a atfettiği statüyü, özellikle

Gazzâlî tarafından oldukça teorik yani mantık ve hukuk teorisi olarak kabul edilen diğer bilimlere atfettiği statü ile karşılaştıracğıız. Ayrıca Ziyâüddin'in *ilm-i beyân* kaideleri oluşturma girişimlerini de inceleyeceğiz. 2. Bölümde bu *ilm-i beyân*'ın sonraki kaynaklardaki izleri incelenecektir. Daha önceki edebi-eleştirel çalışmaları (erken nakd eserleri) karakterize etmeyen bir gelişme olan, birleştirilmiş bir edebi-kuramsal disiplin kavramı için bir durum oluşturacaktır. Araştırılacak daha sonraki çalışmalar, başta bilimlerin tasnifiyle ilgili olanlar olmak üzere edebi-eleştirel ve edebi-eleştirel olmayan çalışmaları içerir. 3. Bölüm'de, hem daha geniş bir ifade kavramı olarak hem de belâgat çalışmalarıyla ilgili daha dar bir kavram olarak, Ziyâüddin'den önceki beyân kavramlarına değineceğiz.

Tezimizin takip eden bölümünde *ilm-i beyân* ve yazarları üzerine bazı çalışmaları derinlemesine inceliyoruz (Bölüm 4.1) ve disiplinsel tutarlılığın tematik terimlerle nasıl işlediğini görmek için edebi-teorik bir konuya, mecazi dile odaklanacağız (Bölüm 4.2). Mecaz, *ilm-i beyân*'daki tematik tutarlılığı incelemek için yararlı bir test vakasıdır. Ancak mecaz üzerinde odaklanmanın önemi, tarihi *ilm-i beyân* sorununun ötesine geçer, çünkü Ziyâüddin'in de söylediği gibi birçok yönden edebi-kuramsal çabanın merkezinde yer alır. Mecaz, yalnızca klasik Arap edebiyat teorisinde değil, aynı zamanda hukuk teorisinde, teolojide, sözlükbilimde ve tasavvuf düşüncesinde ve İslam'ın kendisinin anlamında önemli bir bileşen olarak tanımlandığı noktaya kadar son yıllarda giderek artan bir ilgi çekmiştir. Odak noktasının çoğu, mecazi dil sorunu da dâhil olmak üzere felsefi-dilbilimsel konularda bir çalışma alanı olan İslami hukuk teorisi üzerine olmuştur. Burada âlimler, özellikle bir metnin “söylediği” ve “anlamına geldiği” arasındaki farkın fikhî anlayışı üzerinde yoğunlaşmışlardır ve araştırmalarının sonucunda ortaya çıkan katkı, daha çok lafz'a karşı ma'nâ (“düz anlatım”a karşı “amaçlanan anlam”) sorununa olmuştur. Bu, mecazın bu çalışmalarda nadiren ‘mecazî dil’ olarak çevrilmesi gerçeğiyle kanıtlanmıştır. Mecazı “mecazlı dil” olarak tercüme etme konusundaki isteksizlik, Arap edebiyat teorisi üzerine yapılan çalışmalara da sıçradı, bunun altında yatan sebep, mecazın edebiyat teorisyenleri için ne anlama geldiğinin hâlâ tam olarak bilinmemesidir. Bölüm 4.2'deki vaka incelememiz bu boşluğun bir kısmını doldurmayı amaçlamaktadır.

Bu tez, yedinci/onüçüncü yüzyıl boyunca Doğu Arap'ta edebi-teorik konularda yazan her yazarı ele aldığı iddiasında değildir.

Çalışmalarında desteğini ve yardımını esirgemeyen çok değerli Ardahan Üniversitesi Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Başkanı ve Yüksek Lisans Danışmanım olan sayın hocam **Doç. Dr. Halit BOZ** başta olmak üzere, öğretimim sırasında derslerini aldığım, bana nazik davranışlarıyla ve tavsiyeleriyle desteklerini her zaman hissettiğim Ardahan Üniversitesi Rektör Yardımcısı **Prof. Dr. Mustafa YILDIZ**'a, tezimi derinlemesine analiz eden ve tavsiyelerde bulunan İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı **Dr. Öğretim Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL**'e ve **Dr. Öğretim Üyesi Reşat Ahmet AĞAOĞLU**'na, Arap Dili Belagat Bilim Dalı alanı hocam **Dr. Öğretim Üyesi Abdulhâlim ABDULLAH**'a, tezimle ilgili görüş alışverişinde öneri ve yardımlarını esirgemeyen Kafkas Üniversitesi'nden hocalarım sayın **Doç. Dr. Dinçer ATAY** ve **Doç. Dr. Eyup Sertaç AYZ**'a, tezimin savunmasına katılmış ve tavsiyeleri ile tezimin daha iyi bir hale gelmesine önemli katkı göstermiş değerli Jüri üyesi hocam **Doç. Dr. Esat AYYILDIZ**'a, son olarak ise Kafkas Üniversitesi Matematik bölümü öğretim üyesi eşim **Doç. Dr. Veysel NEZİR**'e teşekkürlerimi sunarım.

Noura Nezir
Ardahan, 2023

ÖZET

NEZİR, Noura. *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr Öncesi ve Sonrası İlm-i Beyân*, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan, 2023.

Bu tez, klasik Arap-İslam dünyasında bir disiplin olarak edebiyat teorisinin gelişiminde, XIII. yüzyılda günümüz Türkiye'sinin güneyindeki Cizre merkezli, eski adıyla Büyük Suriye adıyla anılan, günümüz Kuzey Suriye'sini ve Mısır'ı içeren ve Doğu Arap olarak adlandırılan Cezire bölgesinde ortaya çıkan *ilm-i beyan* (güzel üslup) çerçevesinde oluşan bir dönüm noktasını ele almaktadır. IX. yüzyıldan beri çeşitli ilmi disiplin başlıkları altında incelenen bir dizi şiirsel, belâgat ve edebi-eleştirel açıdan meseleyi ele alan ilmi disiplinin, temel bir teoriye ve yerleşik bir usule sahip olduğu kabul ediliyordu. Çalışmada Cizreli bir âlim ve Eyyübilere vezirlik yapmış bir devlet adamı olan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) ile başlayan bu gelişmenin izi sürülmüş ve medrese kurumu bünyesinde ortaya çıkan standart belâgat teorisinden (*ilm-i belâgat*) sonra, XIV. yüzyılın sonlarına kadar Büyük Suriye ve Mısır boyunca ilerleyişi takip edilmiştir. Daha sonra, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân*'da ortaya koyduğu farklılık olarak görünen ve bu ilim dalına katkıda bulunanların da dâhil olduğu edebi-teorik düşünce ve mecazi dil derinlemesine analiz edilmiştir.

İslam hukuk teorisinden ilham alan mecazla ilgili linguistik teoriler edebiyat araştırmalarının alamet-i farikası haline gelmesine rağmen, edebiyat âlimlerinin (kezib) “yalan”a benzer bir üslubu, kelimenin dilbilimsel olmayan bir anlayışını zımnen benimsediklerini iddia etmekteyiz. Analizimiz hermeneutik (yorumlama, eleştiri) ile ilgilenen bir bilim ile poetika ile ilgilenen bir bilim arasındaki tartışmaları ve ikinci planda *ilm-i beyân* ele almaktadır.

Çalışmamızda görüyoruz ki Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr çıkır açtığı otoritelerce kabul edilmiş olan edebi-teorik eserlerinin ikisini de, H. VII./M. XIII. yüzyılın başında çok az tanınan veya hiç tanınmayan ilmi bir disiplin olan *ilm-i beyân*'ın bilimsel çerçevesiyle uyumlu hale getirmiştir. Hukuk felsefesinden, mantık bilimlerinden ve özellikle Gazzâlî'nin eserlerinden ilham alan Ziyâüddîn, eski üslup tartışmalarını rasyonel veya bilimsel kurallara bağlama çabasıyla, konusunun bilimselliğine kefil olmak için zorunlu bir girişimde bulunur. Bu, edebiyat teorisinde bir yenilik gibi görünmektedir.

Ziyâüddîn, edebiyat teorisi alanını pekiştirme girişiminde, aynı zamanda *ilm-i beyân* başlığı altında tenkit, belagat, şiir ve daha pek çok konuda daha önce yapılmış çalışmaları geriye yansıtarak okuyucuya bu alanda bir tür ölçüt sunar. Daha önceki çalışmalarından sonraki çalışmalarına doğru kaydettiği ilerlemede, kurmaya çalıştığı otoritelerin kendi mahalli olan Cezire ve nihayetinde kendisi ile sınırlı olduğunu görüyoruz.

Standart retorik teorisinin artan hegemonyasına rağmen, H. VIII./M. XIV. yüzyılın sonlarına kadar *ilm-i beyân* adlı geniş çapta tanınan bir disiplinin izlerini tespit edebiliyoruz. Bu *ilm-i beyân* ile “Standart Teori” arasındaki önemli bir farklılaşma noktası, edebi üretimin işlevinde yatmaktadır: Şiir ve süslü nesir bestelemenin pratik yönü, *ilm-i beyân*’ın bir özelliği iken, “Standart Teori”de marjinaldir.

Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in, “el-Meselu’s-sair” eki birincil yeniliği, mecazı iki büyük kategoriye kapsayan kavramsallaştırmasında yatar; bu kategoriler *tevessü* “gerçeğin hayali (kurgusal) uzantısı” ve *teşbih* “metafor ve analogi (benzetme) dâhil mecazi karşılaştırma” şeklindedir. *Teşbih* ve *tevessü* içindeki çeşitli alt kategorilerle ilgili olarak, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, klasik Arap edebiyatı teorisinde yaygın olarak hedeflenmeyen edebi fenomenleri, yani kişileştirme, tamlayan metaforları ve fiil metaforları ele alır. Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr tarafından getirilen yeniliğe rağmen, onun temelinde yatan *tevessü* ve *teşbih* teorisi, mecaz hakkında, muhtemelen ilk edebi eserlerden beri yaygın olan, yani mecazın doğru olmayan bir önermeyi (kezib) içerdiği şeklindeki örtülü bir mecaz düşüncesini yansıtıyordu.

Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr eserini yazdığı sırada, “kelime aktarımı teorisi” hukuk teorisinde yaygın olarak kullanılmaya başlandı ve edebiyat teorisinde de düzenli olarak ortaya çıktı. Hukuki mecaz kavramının Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in eserinde nasıl yer aldığını ve analizine dâhil etmesine rağmen bu teoride kendini nasıl rahat hissetmediğini tartışacağız. Onun mecaz teorisi üzerindeki diğer etkilerine ve düşüncesinin önceki çalışmasından sonrakine nasıl geliştiğine de bakacağız. Ardından, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in kendi *tevessü* ve *teşbih* anlayışını ve bu şema içinde *kinaye*’nin tuttuğu yeri inceleyeceğiz.

Yani, özetle *beyân* ilmi İslami belâgat çalışmaları sonucu ortaya çıkmıştır ve *ilm-i beyân*, ayrı bir disiplin olarak ele alan ilk âlim ise Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr olmuştur. Kendisi kabul etmese de *beyân*ı bir ilim olarak kabul edip incelediğinde Cürçânî’den ve onun

fikirlerinden esinlenmiştir. Oysa Cürçânî ve diğer birçok âlim beyân ilmini ayrı bir disiplin değil, belâgat ilminin konularından birisi olarak görmüştür. Sonraki yüzyılda ise es-Sakkâkî, Arap belâgatında temel bir figürdü ve onu ilk olarak açıkça *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân* kategorilerine ayırmıştır. Onun yakın çağdaşı Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, büyük eserlerini farklı bir şema altında düzenlemiş olsa da, belâgat alanındaki sonraki gelişmeler üzerinde de son derece etkili olmuştur ve es-Sakkâkî'ye göre daha çok alıntı yapıldığı görülmektedir. Bunun bir nedeni, İbnü'l-Esîr'in iki eserinin birlikte, es-Sakkâkî'nin tek kitabından daha büyük ve daha kapsamlı olmasıdır. İbnü'l-Esîr'in eseri önemli ölçüde özgün düşünce ve tefsir içeriyor gibi görünmektedir. Bu yüzden sonraki yazarlar tarafından sıkça zikredilmiş ve çalışmalarındaki örnekler iktibas edilmiştir. O, belâgat ilminin üç kolu altında tartışılan dilin aşağı yukarı aynı yönlerini ele alırken, hepsini *beyân* başlığı altında ele almıştır. Beyân ilmini sırasıyla kelimelere dayalı bir zanaat (*sinâ'a lafziyye*) ve manaya dayalı bir zanaat (*sinâ'a ma'naviyye*) olarak ikiye ayırmıştır. İbnü'l-Esîr'den sonra belâgat çalışmaları yavaş yavaş daha sabit bir yaklaşım benimsemeye başlamıştır.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in büyük eseri “el-Meselû's-sâ'ir”i incelediğimizde yazarın yazdığı bölgeye yani el-Cezire diye adlandırılan Cizre'nin yer aldığı güneydoğu Anadolu bölgesi ile kuzey Suriye, Irak ve Mısır (Doğu Arap) bölgelerini içeren bölge ile bağlantılı kendi yerel vatanseverliğini ortaya koyan bir eser oluşturduğunu gözlemlemekteyiz. Bu eserleri ile daha önceki âlimler tarafından belâgat ilminin bir kategorisi olarak görülen, kendisinin ise belâgatın tamamının aslında beyan ilmi olduğunu ifade eden Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, beyan ilmini ayrıntılı olarak ele almıştır. Ziyâüddîn ile *ilm-i beyân*, güzel üslûp ilmine veya belâgat ilmine atıfta bulunur. Aklî kurallara bağlı aklî bir bilim olarak kabul edilmeye başlanmış, sahadan bu terimlerle bahsettiğini bildiğimiz ilk âlim ise Ziyâüddîn olmuş, kendisinden sonra da birçok âlim tarafından *ilm-i beyân* ayrı bir disiplin olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda Ziyâüddîn ile öncesinde ve sonrasında *ilm-i beyân*'ın doğuşu ve gelişimi, birçok âlimin eserleri ele alınarak anlatılmakta, bu disipline farklılık getiren mecaz anlayışı için geniş bir bölüm ayrılmaktadır.

Anahtar Sözcükler:

Arapça, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ilm-i belâgat, ilm-i beyân, ilm-i me'ânî, mecaz.

ABSTRACT

NEZİR Noura. *‘Ilm al-Bayân before and after Diyâ’ al-Dîn Ibn al-Athîr*, Master’s Thesis, Ardahan, 2023.

This thesis deals with the development of literary theory as a discipline in the classical Arab-Islamic world, defines a turning point within the framework of “‘good stylistic science’” the *ilm al-bayân* that emerged in the 13th century in the Cizre region in the south of today's Turkey, formerly known as Greater Syria, and in the Eastern Arab region called Cezire, which includes today's Northern Syria and Egypt. Dealing with a range of poetic, rhetorical, and literary-critical issues that had been studied under various disciplinary titles since the ninth century, the discipline was now consciously accepted as having an underlying theory and an established canon. In the study, after the standard rhetoric principle (*ilm al-balâga*) that emerged within the madrasa institution, we trace this development that started with Diyâ’ al-Dîn Ibn al-Athîr), a scholar from Cizre and a statesman who served as a vizier to the Ayyubids, and follow its progress through Greater Syria and Egypt until the end of the 14th century. Then, we analyze in depth a test case for literary-theoretical thought, that is, metaphorical language, which appears to be the difference Diyâ’ al-Dîn Ibn al-Athîr put forward in *ilm al-bayân* and includes those who contributed to this branch of science.

We argue that although linguistic theories of trope, inspired by Islamic legal theory, have become a hallmark of literary studies, literary scholars have tacitly adopted a non-linguistic understanding of the concept, similar to *kathîb* “lie”. Our analysis shows that *ilm al-bayân* is essentially the latter, despite the tensions between being a science dealing with hermeneutics (interpretation, criticism) and being a science dealing with poetics.

In our study, we see that Diyâ’ al-Dîn Ibn al-Athîr harmonizes both of his groundbreaking literary-theoretical works, which were accepted by the authorities, with the scientific framework of *ilm al-bayân*, a discipline definition that was little or not known at the beginning of the seventh/thirteenth century. Inspired by legal theory and logic, and especially the works of al-Ghazali, Diyâ’ al-Dîn Ibn al-Athîr makes an obligatory attempt to vouch for the scientificity of his subject, in an effort to connect old

style discussions with rational or scientific rules. This appears to be a novelty in literary theory.

Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr, in his attempt to consolidate the field of literary theory, also presents a kind of canon to the reader in this field by reflecting back the previous studies on criticism, rhetoric, poetry and many more under the title of *ilm al-bayân*. In a progression from his previous works to his later works, we see that the authorities he tried to establish were limited to his locality, Cezire, and ultimately to himself.

Despite the increasing hegemony of standard rhetorical theory, we can detect traces of a widely recognized discipline called *ilm al-bayân* until the late eighth/fourteenth century. An important point of differentiation between this *ilm al-bayân* and Standard Theory lies in the function of literary production: the practical side of composing poetry and ornate prose is a feature of *ilm al-bayân*, while in Standard Theory it is marginal.

Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr's primary innovation in *al-Mathal al-sâ'ir* lies in his conceptualization of *majāz* as encompassing two major categories; these categories are *tawassû* "the imaginary (fictional) extension of reality" and *tashbîh* "metaphorical comparison including metaphor and analogy (simile)". Regarding the various subcategories of *tasbih* and *tawassu*, Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr considers literary phenomena not commonly targeted in classical Arabic literary theory, namely personification, modifier metaphors, and verb metaphors. Despite the innovation introduced by Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr, his underlying theory of *tawassu* and *tasbîh* reflected an implicit metaphorical notion of metaphor, probably prevalent since the earliest literary works, namely that it contains an incorrect proposition (*kadhib*).

At the time of Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr's writing, a theory of word transmission began to be widely used in legal theory and appeared regularly in literary theory as well. We will discuss how the concept of legal *majāz* took place in Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr's work and how he did not feel at home with this theory despite including it in his analysis. We will also look at his other influences on *majāz* theory and how his thought developed from his previous work to the next. Then, we will examine Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr's own understanding of *tawassu* and simile and the place of allusion in this scheme.

In short, the science of declaration emerged as a result of Islamic rhetoric studies and Ḍiyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr was the first scholar to treat the statement as a science and a separate discipline. Although he did not accept it, he was inspired by Jurjâni and his

ideas when he accepted the statement as a science and examined it. However, Jurjâni and many other scholars saw the science of declaration not as a separate discipline, but as one of the parts of the science of rhetoric. In the next century, al-Sakkâkî was a fundamental figure in Arabic rhetoric, and he first clearly divided him into the categories of *ilm al-ma'ânî* and *ilm al-bayân*. Although his close contemporary Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr arranged his major works under a different scheme, he was also extremely influential on the later developments in the field of rhetoric and it is seen that he was quoted more than al-Sakkâkî. One reason is that Ibn al-Athîr's two works together are larger and more comprehensive than al-Sakkâkî's single book. Ibn al-Athîr's work seems to contain a great deal of original thought and exegesis, so it has been frequently cited by later writers, and examples in his work have been cited. While he dealt with more or less the same aspects of the language discussed under the three branches of rhetoric, he discussed all of them under the title of declaration. He divided the science of *al-bayân* into a craft based on words (*sinâ'a lafziyya*) and a craft based on meaning (*sinâ'a ma'naviyya*), respectively. After Ibn al-Athîr, rhetoric studies gradually began to adopt a more stable approach.

When we examine Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr's great work *al-Mathal al-sâ'ir*, we examine the region where the author wrote, namely the southeastern Anatolia region called *al-Cezire*, where *Cizre* is located, and the region that includes the northern Syria, Iraq and Egypt (Eastern Arabian) regions. We observe that he created a work that reveals his local patriotism. With these works, Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr, who was seen as a category of the science of rhetoric by previous scholars and who stated that the whole of rhetoric is actually the science of declaration, dealt with the science of declaration in detail. With Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr, *ilm al-bayân* refers to the science of beautiful style or the science of rhetoric, and it has begun to be accepted as a rational science dependent on rational rules, it was handled as a separate discipline by many scholars and Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr was the first scholar we know to talk about in these terms. Therefore, in our study, the birth and development of *ilm al-bayân* with Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr, before and after, is explained by considering the works of many scholars, and a large section is reserved for the understanding of *majâz* that brings difference to this discipline.

Keywords:

Arabic, Diyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr, *ilm al-balâga*, *ilm al-bayân*, *ilm al-ma'ânî*, *majâz*.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET.....	viii
ABSTRACT	xi
İÇİNDEKİLER	xiv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM.....	14
İLM-İ BEYÂN'IN ORTAYA ÇIKIŞI.....	14
1.1. BELÂGAT VE BEYÂN İLİŞKİSİ	14
1.2. ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN GÖZÜNDE İLM-İ BEYÂN	29
1.2.1. Bi-Menzilet-i Usûlü'l-Fıkıh: Usul-i Fıkıh Konumunda.....	29
1.2.2. el-a'imma el-maşhûrîna Fîhi: Disiplinin bir Kanunu Vardır.....	39
2. BÖLÜM.....	47
SONRAKİ KAYNAKLARDA İLM-İ BEYÂN'IN KANITLARI	47
2.1. STANDART TEORİ - İLM-İ BELÂĞA.....	48
2.2. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASINA DAİR ESERLERDE İLM-İ BEYÂN.....	49
2.3. EDEBİ-TEORİK ESERLERDE İLM-İ BEYÂN	55
3. BÖLÜM.....	64
ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'DEN ÖNCE BEYÂN VE İLM-İ BEYÂN.....	64
3.1. BEYÂN TERİMİ.....	65
3.1.1. Beyân'ın Fıkıhî-Tefsir Anlam (lar)ı.....	66
3.1.2. Beyân'ın Felsefî Anlam (lar)ı	69
3.1.3. Beyân'ın Filolojik Anlam (lar)ı	77
3.1.4. Beyân'ın Yazımsal Anlam (lar)ı	82
3.2. İLM-İ BEYÂN TERİMİ.....	84
4. BÖLÜM.....	90
ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR VE SONRASI İLM-İ BEYÂN	90

4.1. TARIHİ ADIM	91
4.1.1. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), “el-Meselû's-sâ'ir”, “el-Câmi'ül-Kebîr” ve Daha Fazlası	91
4.1.1.1. Bilimsel Eserleri	95
4.1.1.2. Kabul Edilmeyen Abdülkâhir el-Cürcânî Etkileşimi.....	99
4.1.2. İbnü'z-Zemlakânî (ö. 651/1253), “et-Tibyân”, “el-Burhân” ve “el-Mücîd”	104
4.1.3. Zeyneddin er-Râzî (ö. 693/1294'ten sonra), “Ravzatül-Fesâha”	108
4.1.4. İbnü'n-Nakîb (ö. 698/1298), “Mukaddimat tefsîr”	111
4.1.5. Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), “el-İksîr fî ‘ilmi’t-Tefsîr”	114
4.2. EDEBİ TEORİDE MECAZA YENİ BAKIŞ.....	119
4.2.1. Ön Bilgiler	119
4.2.1.1. Sözlükbilimcilerin Mecazı	121
4.2.1.2. Kavramsal Metaforlar	122
4.2.1.3. Ölü Metaforlar	124
4.2.1.4. Metonimiler	125
4.2.1.5. Deyimsel Sözler	125
4.2.1.6. İbn Raşîk ve Cürcânî'den İbn Ebi'l-İsba'ya Edebiyat Teorisi.....	126
4.2.1.7. Kezib (Gerçek Dışılık) Olarak Mecaz	129
4.2.2. Alternatif Bir Mecaz Teorisi: Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr	131
4.2.2.1. Mecazın Fıkhi Temelleri.....	132
4.2.2.2. Mecazın Filolojik Temelleri	137
4.2.2.3. el-Cürcânî'nin “Esrârü'l-belâğa” ve Felsefî Poetika'sı ile İlişki	138
4.2.2.4. Kezib (Gerçek Dışılık) Söylemi	140
4.2.2.5. el-Cürcânî ile Etkileşim: Teşbih'i İstiare'den Ayırmak.....	141
4.2.2.6. el-Cürcânî ile Daha Fazla İlişki: Analoji	143
4.2.2.7. “el-Meselû's-sâ'ir”’de Mecaz: Yeni Bir Sınıflandırma	152
4.2.2.8. Tevessü ve İbn Sînâ'nın Etkisi	154
4.2.2.9. İstiare ve Kinaye	162
4.2.2.10. Teşbih Neden Mecazdır?	169
4.2.3. Eşsiz Bir Cürcânî Şerhi: İbnü'z-Zemlakânî	172
4.2.3.1. Kinaye	176

4.2.3.2. Mecaz İsnâdî Olarak İstiare	179
4.2.3.3. el-Cürcânî'nin Mecaz fî l-İsbât'ından Bir Ayrılış	184
4.2.4. Doğu Arap'ta Fars Poetikası: Zeyneddin er-Râzî	185
4.2.4.1. Mecazî Ötekileştirmek	186
4.2.4.2. İzafe Şeklinde Karşılaştırma	189
4.2.4.3. Değişmez Bir Kök Konumlandırma	191
4.2.4.4. Birleştirici Bir İlkeye Varılabilir mi?	193
4.2.4.5. Mecaz İlla Bedî Değildir	196
4.2.5. Tefsir Bağlamında Edebiyat Kuramı: İbnü'n-Nakîb	197
4.2.5.1. Fahreddin er-Râzî'nin Reddi	198
4.2.5.2. Mecaza Karşı Deyimsel Dil	203
4.2.6. Teoriyi Alışılmadık Pratiğe Koymak: Necmeddin et-Tûfî	205
4.2.6.1. Mecazî Tek Kelime ile Sınırlandırmak	205
4.2.6.2. Şevâhid ile İlgili Yorumlar	209
4.2.6.3. Terşîh ve Tecrîd'i Yeniden Amaçlandırmak	212
SONUÇ	216
KAYNAKÇA	221
EKLER	238
EK 1. ORİJİNALLIK RAPORU FORMU	238
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	239
ÖZ GEÇMİŞ	240

GİRİŞ

Klasik Arap edebiyat teorisi, bu ‘disiplin’ için standart bir adın Arapça kaynaklarda bulunmamasına dair en temel gerçeğine rağmen, modern bilimsel araştırmaların geniş çapta tanınan bir alanı hâline gelmiştir. Klasik Arap edebiyat teorisinin oluşum çağı olarak kabul edilen Abbasi döneminde (kabaca dokuzuncu ile onbirinci yüzyıllar arası dönem) çeşitli terimler kullanıldı. Bunlar sırasıyla tahlil ya da eleştiri anlamına gelen nakd, belâgat anlamına gelen iki eş anlamlı terim feşâha ve belâgha, şiir bilgisi anlamına gelen “el-’ilm bi-l-şi’r” ve edebi araçlar anlamında kullanılan ya da günümüz edebiyatında roman olarak adlandırılan “bedi” kelimeleridir. Sonrasında tüm bunları içinde barındıran ve yaygın bir şekilde çalışılan, ilm-i belâgat ismi ile anılan “belâgat bilimi” adı, XIV. yüzyılda başlayan hukuk ve din eğitime yardımcı bir bilim olan ‘retorik’ disiplininin skolastik sistemleştirilmesine atıfta bulunur. Erken dönemde birleşik bir ismin olmaması, modern bilim adamlarını bu çok yönlü bilgi birikimini araştırmaktan ve özellikle Abbasilerin yükseliş döneminde tarihini ve gelişimini formüle etmekten kesinlikle caydırmadı. Benzer şekilde, retorik’in skolastik disiplini - yeterince incelenmekten uzak olmasına rağmen - literatürde kabaca çizilmiş ve XII.-XIII. yüzyıllarda Ebû Yakub es-Sakkâkî ile başlayan bir başlangıç tarihi hesabı verilmiştir (Bearman ve diğerleri, 2012, s. 140-141).

Bu XII.-XIII. yüzyıl edebiyat âlimleri arasında en önde gelen ve gerçekten de en iyi bilineni Suriyeli devlet adamı ve eleştirmen Ziyâuddin İbnü’l-Esîr’dir (ö. h637/m1239). Başyapıtı, “el-Meselû’s-sair fi edebi’l-kâtibi ve’s-şâ’ir” (Mevcut Deyiş: Yazarın ve Şairin Bilgisi Üzerine), tezde bir tür odak noktası görevi görür, ancak hiçbir şekilde birincil amacımız bu değildir. “el-Meselû’s-sâ’ir”’in tekil bir ‘olay’ mı yoksa daha büyük bir geleneğin parçası mı olduğunu belirlemek için çalışmalarını aynı zamanda ve diğer eserlerle ilişkili olarak araştırmakla ilgileniyoruz (Bauer, 2005, s. 144-145).

İngilizce’de “retorik” terimi sözlükte boş konuşma, samimiyezsizlik veya abartı kelimeleri ile ifade edilen aşağılayıcı bir anlama sahip iken global bir terim haline gelip dili etkili bir şekilde kullanma sanatını ifade etmektedir (Brooks ve Warren, 1970, s. 6). Genellikle “retorik” veya bazen “belâgat” olarak çevrilen Arapça belâgat terimi de aynı şekilde aşağılayıcı bir anlam içermez. Varış, bitiş veya bir hedefe ulaşma ile ilgili bir deyimdir ve kelimelerin kendisiyle değil, kelimelerin birbirleriyle olan ilişkisini ifade

eder. Konuşan açısından ise ihtiyaca en uygun konuşmayı üretebileceği anlamına gelir (Hasyimi, 1960, s. 40-42). Retoriği tanımlamaya yönelik bu girişimler üzerinde düşünürsek, bunların kendi içinde çelişkili olmadığını ve temelde aynı olduklarını, hepsinin konuşmanın ve tabii ki yazının uygunluğu ve etkililiği fikirleriyle bağlantılı olduğunu görürüz.

İslam dünyasında retoriğin uzun bir gelişim tarihi vardır (Abbâs, 1986). Arapça her zaman Müslüman dini araştırmalarının dili olduğundan ve günümüze kadar büyük ölçüde öyle kaldığından, Arap dilinin ve Kur'an'ın retoriğine özel bir odaklanma olmuştur.

Elbette tüm insanlar retoriği dilin normal bir parçası olarak kullansalar da, onun belirli bir dil veya kültürde sistematik olarak incelenmesinin gelişmesi zaman alır. Arapçada dil, İslam'ın çok erken dönemlerinden itibaren incelenmiştir. Bu nedenle H. II./M. VIII. yüzyıldan kalma Sîbeveyh'in ünlü gramer kitabı (y. h143–y. h180/y. m760–y. m796), tıpkı en eski Arap tarihi, Kur'an tefsiri, hadis derlemesi, hukuk metinleri ve soy kütükleri gibi hayatta kalan en eski Arapça kitaplardan biridir.

Retorik, Abbasi prensi İbnü'l-Mûtezz'in (h247–h296/m861–m908) şiirsel eleştirisiyle başladı, Ebû Hilâl el-'Askeri (ö. 400/c. 1010) (Gruendler, 2007) tarafından Kur'an'ın dilinde yattığının hissedilmesiyle Kur'an'ın taklit edilemez niteliğinin araştırılmaya başlanması sonucu daha da geliştirildi. Özellikle, Rummânî (296-386/909-996) retoriği laf kalabalığı, eşgüdüm, bağlaç eksikliği, özlülük ve üç nokta gibi literatürde nadir ele alınmış sıra dışı kategorileri de içeren on farklı belâgat kategosine ayırarak sunmuştur (Flanagan, 1995, s. 614-615).

Ancak İslami belâgat çalışmaları, kişinin kelimelerin manasını dikkate almanın ötesine geçilip içinde taşıdığı düzenlemesinde (nazım) yatan gücünü kabul etmenin gerektiği fikri üzerine yeni bir anlam teorisi inşa eden Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1079 veya 474/1081) kadar gerçekten ilerleme kaydetmedi. Bir pasajın edebi başarısının veya başarısızlığının, sadece seslerin, kelimelerin ve deyimlerin güzelliğine ya da sadece pasajın dilbilgiselliğine değil, kelimelerin çekici bir düzenlemesine bağlı olabileceğini savundu. Bu nedenle, dilbilgisi açısından doğru bir pasaj, aynı anlamı taşıyan başka bir pasajın etkililiğine sahip olmayabilir tezini kanıtlamak için birçok retorik özellik veya araç üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur (el-Cürcânî, 1992, s. 98-102). O aynı zamanda hem Kur'an ayetlerini hem de şiiri örnek olarak bir araya getirerek bu iki farklı söylem türünü belâgat tenkidinde birleştirmiştir. En önemlisi, Arap

retoriğinin daha sonra *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân* olarak ikiye ayrılacağıının habercisi olan, birincisinin temeli haline gelen “Delâilü'l-i'câz” ve ikincisinin temelini oluşturan bir başka eser olan “Esrârûl-belâğa”yı kaleme almıştır. el-Cürcânî, Kur'an'daki pek çok belâgat yapısını tahlil eden müfessir ez-Zemahşerî (467–538/1075–1144) tarafından takip edilmiştir.

Sonraki yüzyılda, es-Sakkâkî (555-626/1160-1229), Arap belâgatinde temel bir figürdü ve onu ilk olarak açıkça *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân* kategorilerine ayırdı (es-Sakkâkî, 1987, s. 163–432). Onun yakın çağdaşı Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (558-637/1163-1239), büyük eserlerini farklı bir şema altında düzenlemiş olsa da, belâgat alanında sonraki gelişmeler üzerinde de son derece etkili olmuştur ve kendisinden es-Sakkâkî'ye göre daha çokça alıntı yapıldığı görülmektedir. Bunun bir nedeni, İbnü'l-Esîr'in iki eserinin birlikte, es-Sakkâkî'nin tek kitabından daha büyük ve daha kapsamlı olmasıdır. İbnü'l-Esîr'in eseri önemli ölçüde özgün düşünce ve tefsir içeriyor gibi görünmektedir, bu yüzden sonraki yazarlar tarafından sıkça zikredilmiş ve çalışmalarındaki örnekler iktibas edilmiştir (Abdul-Raof, 2006, s. 55). O, belâgat ilminin üç kolu altında tartışılan dilin aşağı yukarı aynı yönlerini ele alırken, hepsini beyân başlığı altında ele almıştır. Beyân ilmini sırasıyla kelimelere dayalı bir zanaat (sinâ'e lafziyye) ve manaya dayalı bir zanaat (sinâ'e ma'neviyye) olarak ikiye ayırır. Bu ayırımda, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin çağdaşı olan İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 1074) ortaya koyduğu şematizasyonundan ve *sirru'l-faşâha* (Açık sözlülüğün sırrı) adlı eserindeki anlamlardan esinlenmiştir. İbnü'l-Esîr'den sonra belâgat çalışmaları yavaş yavaş daha sabit bir yaklaşım benimsemeye başlamıştır.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in büyük eseri “el-Meselû's-sâ'ir”i incelediğimizde yazarın yazdığı bölgeye yani el-Cezire diye adlandırılan Cizre'nin yer aldığı güneydoğu Anadolu bölgesi ile kuzey Suriye, Irak ve Mısır (Doğu Arap) bölgelerini içeren bölge ile bağlantılı kendi yerel vatanseverliğini ortaya koyan bir eser oluşturduğunu gözlemlemekteyiz. Eserin bu yapısı aslında Thomas Bauer'ın Arap edebiyatında zamana ve mekâna özgü araştırmalar için savunduğu modelin edebiyat teorisi alanında ilk kapsamlı uygulaması olarak hizmet eder (Bauer, 2005, s. 144-145).

Arap edebiyat teorisine dönem ve mekâna göre bakmak hiç de yeni değildir. İhsan Abbas'ın “Târihûl-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab” adlı eserinin sondan ikinci bölümü, hicri VI. ve VII. yüzyıllarda Mısır, Suriye ve Irak'taki edebi eleştiriye ele alır. Çalışma altı

bilim adamına ve eserlerine adanmış olup, en çok ilgi kabaca otuz küsür sayfa ile Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr üzerine verilirken, bölümün geri kalanı, birinin eseri kaybolmuş olan beş diğer bilim adamına adanmıştır (Abbas, 1971, s. 575-611). Abbas, tartışılan coğrafi alandaki edebi birliği vurgular; bu, ona göre Yunan etkisinden kaçınma sergileyen ve eleştiriye daha 'şiişel', 'yerli-Arapça' bir yaklaşım sergileyen bir birliktir. Abbas'a göre Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Aristotelesçi poetika ve retorikten açık bir şekilde kaçınması, Vicente Cantarino'nun poetikanın seçkin yaklaşımlarını içeren çevirilerine dâhil edilmesinden bu yana bir şekilde ünlü hale geldi (Cantarino, 1975, s. 192-93). Abbas ayrıca, İbnü'l-Esîr'in eleştirideki önemli rolü ile şiişel motiflere kattığı yeni yaklaşımı (bir motifin zamansal önceliğini tercih etmeyen); ve şairlerin değerlendirilmesine yönelik istatistiksel yaklaşımını vurgular (Abbâs, 1986, s. 592-608). *Lafz-ma'nâ* (biçim-içerik) ile *şi'r-nathr* (şiiir-nesir) eşleştirmesi, Âbbâs'ın İbnü'l-Esîr ile ilgili olarak tartıştığı başlıca konulardır.

"Klasik sonrası" dönemde (yani Abbasi sonrası) Arap edebiyatı eleştirisi üzerine bir incelemede, William Smyth İbnü'l-Esîr'e oldukça önemli bir yer verir. İbnü'l-Esîr'i "edebî" diye adlandırılan ayrı bir gelenek içine yerleştirir. Bu, Smyth'in 1150 ile 1850 yılları arasında tanımladığı beş eleştiri geleneğinden biridir. Uygulamalı eleştiri (şairlerin özel değerlendirmeleri), edebi çalışmaları (Arapça edebi-dilsel payda üzerine antolojiler), balâgha (skolastik retorik), bedî' (retorik figürlerle ilgili eserler) ve felsefi eserlerdir (Aristoteles etkisi sergileyen eserler). Smyth, 'Abbâs'ın edebî eserlerinin yapısının 'şiişel' olması hakkındaki iddiasını, edebi eserlerin daha çok şiiire odaklandığını, oysa belağa eserlerin daha genel olarak dilin semantiği ile ilgilendiğini ifade ederek göstermiştir. Smyth, edebi eserler ile kastettiği türü eleştirel geleneğin kalbinde yer alanlar ve çoğu terimin tanımı ile incelenmesini şiiir ve Arap üslubu ile ilişkilendirenler olarak iki şekilde tarif eder (Smyth, 2006, s. 387-417). Smyth, edeb'in Heinrichs tarafından ana hatlarıyla belirtilen üçüncü tarifinin ise gramer gibi yardımcı disiplinleri de içeren iğneleyici, eleştirisel, anekdotsal ve antolojik olan bir edebiyat türü olup dilbilimsel ve edebi alandaki bir bilgi bütünü olarak verilebileceğini ifade eder (Heinrichs, 1995, s. 119-139). Smyth, İbnü'l-Esîr'in ilgilendiği ana konuları; gramer, filoloji, tarih, yönetim ilkeleri, Kur'an, hadis, kafiye ve vezin bilgilerini detaylandırmak, Arap dilinin yapısı, belâgat üslubunun özellikleri, şiiir ve intihal türleri şeklinde olduğunu ifade eder ve İbnü'l-Esîr'in özellikle *lafz-ma'nâ* (söylem-anlam) meselesi ve *şi'r-nathr*

(şiiir-nesir) üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu anlatır. Daha da önemlisi, Smyth, İbnü'l-Esîr'in ilmî bakışını küttâb (kâtipler) geleneği içine yerleştirir. Ayrıca, eleştiri üzerine “klasik sonrası” eserlerin sınıflandırılmasına yardımcı olmak için yazarların dilbilgisine olan ilgisini ölçen bir ölçek sunarak İbnü'l-Esîr'in sıkı bir şekilde gramer bağlamında üslubu yerleştirdiği için bu ölçeğin en yüksek ucunda yer aldığını ifade etmektedir (Smyth, 2006, s. 401).

Durgunluğun dili diğer modern eserlere de sızar. Wolfhart Heinrichs'e göre, İbnü'l-Esîr'in eserleri O'nu “çoktan kemikleşmiş olan edebiyat teorisi disiplinine bir süreliğine yeni bir hayat getiren bağımsız bir zihin olarak gösterir” (Heinrichs, 1998b, s. 315). Geert Jan van Gelder'in sözleriyle, “İbnü'l-Esîr, özgünlüğü bize inandırdığı kadar büyük olmasa da, Arap eleştirisindeki son orijinal yazarlardan biridir” (van Gelder, 1982, s. 10). 'Abdülkerîm el-Aştâr'e göre İbnü'l-Esîr başka bir dünyadan gelmiş gibi görünen özgün düşünürlerden sonuncusudur (el-Aştâr, 1967, s. 525-536). Suzanne Stetkevych'in Abbasi şair-antolojist Ebu Tammâm (ö. 232/846) üzerine ufuk açıcı çalışmasında yaptığı açıklamalara bakılırsa, İbnü'l-Mûtezz (ö. 296/908) ve es-Sulî'den (ö. 335/946) sonra eleştirel tartışma için yeni bir ana konu veya yöntem belirlenmediği izlenimi edinilebilir (Stetkevych, 1991, s. 39, 52). Bu mantıkla, Arap edebiyat eleştirisi başladıktan hemen sonra 'sona erdi'! Bu mantıkla, Arap edebi eleştirisi başladıktan kısa bir süre sonra 'bitmiştir'!

H. VI./M. XII. ve H. VII./M. XIII. yüzyıllarda Mısır ve Suriye'de edebiyat teorisi üzerine yazan akademisyenler, genellikle bir “sistem”den yoksun ve “teori”ye karşı kayıtsız olarak tanımlanırlar. Bu, İbnü'l-Esîr'in edebi teorisini retorik figürlerden oluşan bir liste halinde sunan Mısır'daki genç çağdaşı İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) ile ilgili olarak söylenmiştir (van Gelder, 1998, s. 305). İncelenmekte olan döneme kadar uzanan uzun bir düşünce çizgisinde, İbnü'l-Esîr ve İbn Ebü'l-İsba' gibi bilim adamlarının, çağdaşları olan ve daha çok teoriyle ilgilenen el-Ebu Yakub Sakkâkî (ö. 626/1229) gibi “Doğulu” belâgat ekolünün aksine “Batılı” bir retorik ekolü oluşturduğu söylenir. Bu şekilde bir ayrımın tarihçi-eleştirmen İbn Haldun'un (ö. 808/1406) çalışmasında, “Batılı” ekol diye adlandırılan akademisyenlerin, bedi “edebi araçlar” ile meşgul olmaları nedeniyle bu şekilde sınıflandırıldığı ifade edilmiştir. İbn Haldun Batılılar (ehl-i mağriba) ve Doğulular (ehl-i maşârîka) arasında, Fars uygarlığının daha derin tarihi nedeniyle Doğuluların şerh 'tefsir' ve ta'lîm skolastisizmine daha fazla ilgi gösterdiğini belirterek

bu ayrımı yaptı (Abbâs, 1986, s. 613-630). Hatta daha önce Mısırlı Bahaeddin es-Sübki (ö. 773/1372) kendi ülkesinin insanlarına (ehl bilâdinâ; yani Mısırlı âlimler) “sağlam edebi zevk ve anlayışa sahip” (الذوق السليم و الفهم المستقيم), oysa Doğuluların (ehl bilâd el-maşrik) rasyonel bilimler ve mantık alanlarına yönelenler olduğunu ifade etmiştir (es-Subkî, 2001, 146). “Kuru skolastisizmin karşıtı olarak sağlam edebi zevki görülme fikrinin” biraz Arap tarzına karşı Fars tarzı şeklinde bir kıyaslama şeklinde ima edildiği ve bu ayrımın temelini aslında doğu ve batı kıyaslamasını hiç yapmayan fakat sadece çalışmaları eleştirisel olarak kendine göre özürlerini ele alarak anlatan “el-Meselû’s-sâ’ir” çalışmasının önsözüne dayandırılarak İbnü’l-Esîr’e kadar gittiği kabul edilir (el-Esîr, 1959-1965, s. 38). Gerçekten de, nihai “skolastikçi” es-Sakkâkî bile, zevk-i salîm’in nihai üstünlüğünü kabul eder (Maṭlûb, A. 1964, s. 416).

İbnü’l-Esîr’in başlattığı iddia edilen Doğu-Batı ikilemi belâgatte devam etmiştir. Ahmed Maṭlûb, el-Kazvînî üzerine yazdığı 700 sayfalık çalışmada, “iki belagî ekolü”ne kısa bir alt bölüm ayırmıştır: Doğudaki İranlı ve Türk âlimlerinden oluşan “kelâmî” ekolü ve İbnü’l-Esîr’in önderliğinde olan Arap topraklarını içeren, yani Irak, Suriye ve Mısır’ı içeren el-Cezire’li akademisyenlerin takip ettiği “edebî” ekolüdür (Maṭlûb, A. 1967, s. 36). Aynı duyguyu, Muhammed Zaghlûl Sallâm’ın Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr çalışmasında, Hıfînî Muhammed Şeref’in İbn Ebi el-İsba’ çalışmasında ve Arap dünyasında üretilen eleştirel baskıların çeşitli önsözlerinde buluyoruz (Sallâm, 1982, s. 324-29; Smyth, 2006, s. 414-15). Hatırlarsak, H. VI./M. XII. ve H. VII./M. XIII. yüzyıllarda Irak, Suriye ve Mısır’ın bağımsız bir birim oluşturduğuna dair ifadeler ‘Abbâs’a ait idi. O’na göre, Mısır ve Şam’daki edebiyat eleştirmenleri, haclı seferlerine karşı bilinçaltı bir tepki olarak, herhangi bir bilgi alanıyla ilgili herhangi bir Yunan nosyonundan kaçındılar, hatta bu tür yazılardan nefret ettiler (Abbâs, 1986, s. 575-576). Bununla birlikte, Heinrichs bize Arap edebiyat teorisinde Yunan etkisinin ender olduğunu ve hatta İbnü’l-Esîr’in edebi kavramları “felsefe haline getirmenin” bir mizaç olduğundan bahsettiğini söylemektedir (Heinrichs, 1960-2007). Sallâm bu iddiayı daha da ileri götürdü.

(Mağrib’te yazılanlar hariç) Aristoteles’in poetika ve retoriğinin gerçek Arap edebiyat teorisi eserlerinde nadiren gözlemlenmesine rağmen, sözü edilen “Yunan felsefesine karşı nefret” H. VI./M. XII. ve H. VII./M. XIII. yüzyılların Doğu Arap’ta daha karmaşık bir hikâyenin parçasıdır. Bu dönemde ‘dini’ disiplinlerde felsefe karşıtı

duyguların fark edilebildiği doğrudur, ancak bu tür duygular Arapça konuşulan topraklarla sınırlı değildi (Şihadeh, 2005, s. 151-161). Aslında Suriye ve Mısır'da yaşayan önde gelen ilahiyatçı ve hukuk bilgini Seyfüddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) ilk elden anlatımının da kanıtladığı gibi, bu süre zarfında Doğu Arap'ta genel olarak İbni Sînâ'nın (y. ö. 428/1037) etkisi ve felsefe arttı. Ona göre, “Zamanımızın ve çağımızın âlimlerinin eski ilimleri incelemeye ve eski filozoflardan ödünç almaya olan hayranlıkları artmış, onları hukuk ve din meselelerini incelemekten uzaklaştırmıştır.” O kadar ki işlerinden birinin “kendisinin sağlam temellere sahip filozoflardan biri olduğunu zannetmesi ve ‘öge’ (‘unşur), ‘madde’, ‘biçim’, ‘İlk Neden’, ‘Aktif Akıl’ gibi kavramları ve Sokrates, Hipokrat, Platon, Aristo, Pisagor, Proclus, Aphrodisias’lı İskender, vd. şahsiyetleri, abartılı sözleri ve kulağa tuhaf gelen isimleri işitene kadar devam etmiştir (Şihadeh, 2005, s. 148). el-Âmidî, âlimlerin kendilerini yalandan da olsa felsefe konusunda bilgiliymiş gibi göstermelerinin bazı âlimler için anlamlı olduğu bir ortamı anlatır. Bu da ‘eski’ bilimlere karşı bir miktar küskünlüğü körükledi, ancak bu küskünlük ancak bu zaman ve mekanda felsefi çalışmaların yaygınlığının artması ışığında anlaşılabilir (Hallikân ve Slane, 1977, s. 311-18). Bu ortam göz önüne alındığında, her ne kadar yüzeysel de olsa İbnü'l-Esîr gibi Âmidî'yi kişisel olarak tanıyan (ayrıntılı bilgi için bkz. el-Esîr, 1959-1965, s. 508) birisi İbn Sînâ'nın gibi bir felsefi poetika eseriyle uğraşırdı.

Smyth, Doğu-Batı ikileminin görülmesi için bazı nitelikler sunar, ancak onun için sadece veya daha çok Batı önemlidir. Kuzey Afrikalı Hazim el-Kartacenni'nin (ö. 639/1242) Hellenistik esinli edebiyat teorisinden Sakkâki esinli Celâleddîn el-Kazvî'nin (bir Suriyeli, ö. 739/1338) çalışmaları ile Safiüddin el-Hillî'nin (ö. 750/1349) ‘standart dışı’ şiir çalışması gibi Bedî’ geleneğinin ötesinde Suriye ve Kuzey Afrika’da üretilen eserlerin çeşitliliğine işaret eder (Smyth, 2006, s. 415). Ancak Smyth’in hesabına göre zaman zaman Fahreddin er-Râzî'nin (bir Doğulu, ö. 606/1209) tarzını takip etmiş olsada İbn Ebi el-İsba’ gibi biri yine de “Batı” paradigmasına uyacak iken İzzeddin el-Zencânî (ö. 660/1262) gibi biri, şiirde ve bedî’de sahip olduğu daha belirgin ilginin ışığında es-Sakkâkî’ye bağlılığı zaman zaman marjinal olsa da, “Doğu” paradigmasına uyacaktır. Benzer şekilde, Doğu’da Râzî ve es-Sakkâkî tarafından benimsenen görüşlere nazaran Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr’in “Batı”da benimsediği görüşler ışığında zaman zaman

daha iyi anlaşılrsa da Sallam, Suriyeli İbnü'l-Zemlakani'yi (ö. 651/1253) “Doğu” çizgisinde ele almamızı isterdi (Sallâm, 1982, s. 320-22).

Arap edebiyat teorisinde Doğu-Batı ikiliği söylemini mümkün kılan temel varsayım, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078 veya 474/1081) mirasıyla ilgilidir. Arap edebî-dilbilimsel düşüncesinin en büyük dehası olarak kabul edilen el-Cürcânî, Doğuda sözde teoriye dayalı yöntemi esinledi ve bu nedenle, Sakkâkî'nin yaptığı gibi onun liderliğini takip etmeyen herkes en iyi ihtimalle “tutarsız” olarak, ya da en kötü ihtimalle ‘yanlış’ olarak görülüyordu. Özellikle Arap dünyasından gelen araştırmalarda Sakkâkîci olmayan âlimlerin “yanlış” oldukları veya “kategorileri karıştırdıkları” şeklindeki yorumlara sıklıkla rastlanılmaktadır (el-Mubarek, 1979). Yine de Sakkâkî görüşleri “doğruluk” için bir kıstas olarak alma eğilimi, çoğu zaman “Doğulu” olmayan bilim adamlarını (özellikle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'i) eleştiriye “bütüncül”, “doğru” bir yaklaşımla selamlamakla birleştirildi (Sallâm, 1982, s. 199, 316, 377, 379). Bir yandan eleştiri alanında Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “Araplığını” öven, diğer yandan en önemli başarılarını mimesis (muḥākāt)¹ ve imge çağrışım² gibi Yunan düşüncesiyle ilişkili kavramlarla özdeşleştiren Sellâm ile gerilim doruk noktasına ulaşır (Sallâm, 1982, s. 178-83, 250-51, 384-85, 387). İşin gerçeği, Abbas'ın bahsettiği ayrımın aksine Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve onun zamanında ve yerindeki diğerlerinin “H. VI./M. XII. - H. VII./M. XIII. yüzyıl Irak-Suriye-Mısır” kategorisinde ne olduklarına göre değil, ne olmadıklarına bağlı olarak (el-Cürcânî'nin takipçileri olmadıklarına bağlı olarak) toplandığıdır. Bu ayrım ise bu tezin bir odak noktasıdır.

Anakronik varsayımlardan uzaklaşıp edebi-teorik eserlerin kendilerine ciddi bir şekilde baktığımızda, H. VI./M. XII. yüzyılda Doğu Arap'ta yazılmış eserleri, H. VII./M. XIII. yüzyılda yazılı eserlerle farklı sınıfta gruplandırıldığını görüyoruz.

Bu tez, daha ziyade, H. VII./M. XIII. yüzyıldan başlayarak edebiyat teorisi bilginlerinin, çabalarını giderek artan bir şekilde, daha önce görülmemiş bir disiplinsel tutarlılık derecesinde, *ilm-i beyân* adı verilen bir araştırma alanının parçası olarak gördüklerini iddia eder. *İlm-i beyân*, güzel üslûp ilmine veya belâgat ilmine atıfta bulunur ve aklî kurallara bağlı aklî bir bilim olarak kabul edilirdi. Sahadan bu terimlerle bahsettiğini bildiğimiz ilk âlim Ziyâüddîn'dir. İlm-i belâgat'tan farklı olarak, *ilm-i beyn*

¹ Doğa ve insan davranışının sanatta ve edebiyatta taklide dayanan temsili

² Metinlerde kullanılan kelime ve kavramların zihinde oluşturduğu çağrışım

disiplini, (aslında *ilm-i beyân* adı muhtemelen el-Cürcânî'den türemiş olmasına rağmen) el-Cürcânî'nin çalışmalarının bir sistemleştirilmesi değildi; bunun nedeni, el-Cürcânî'nin bu dönemde Doğu Arap'ta bilinmemesi değil, bilginlerin onun fikirlerine ille de kapılıp gitmemiş olmalarıydı. Bu, el-Cürcânî'nin veya redaktörlerinin onu okuyan âlimler üzerindeki etkisine ilişkin modern, hatta daha sonraki orta çağ algılarına karşı durmaktadır. *İlm-i beyân* çalışmasının kapsamı, edebi teori üzerine ilk yazılarda (yani, Abbasilerin yükseliş döneminden) alışılmış olarak karşılaşılan içeriklere karşılık geldi. Doğu Arap'ta 1200'lerde başlayan *ilm-i beyân*'ın yeniliği, daha çok terminoloji ve anlayışla ilgiliydi. Terminoloji düzeyinde, bu, edebi-teorik bilim adamlarının, bilimsel bağlantıları için üzerinde anlaşılmaya varılan bir başlığı giderek ve tutarlı bir şekilde ilk kez kullanmaya başlamalarıydı. Bu başlık, edebiyat teorisi üzerine, alanda bir ölçüt olarak görülen daha önceki çalışmalara geri yansıtıldı. Kavram düzeyinde, bilim adamlarının hem alan içinde hem de dışında, *ilm-i beyân*'ın disiplin tutarlılığı ve daha spesifik olarak onun bilimsel doğası hakkında artan bir farkındalık sergiledikleri ilk zamandı.

Yeni oluşan *ilm-i beyân*'ın disiplin tutarlılığı tezin Birinci Bölümü'nde incelenmiştir. Birinci Bölümün amacı, Doğu Arap'ta 1200'lerden başlayarak tutarlı bir araştırma alanı olarak ortaya çıkışının ve sağlamlaşmasının tarihsel gerçeğini ortaya koymaktır. Bu amaçla, Ziyâüddin'in alanı ve kuralını tasavvur etme biçimine (Bölüm 1.2), bilimlerin tasnifine ilişkin çeşitli çalışmalara ve Ziyâüddin'den sonraki yüzyılda yazılmış edebiyat teorisi üzerine eserlere bakıyoruz (Bölüm 2). Ayrıca beyân ve *ilm-i beyân*'ın Ziyâüddin'den önceki erken kullanımlarını tartışıyoruz (Bölüm 3).

1. Bölümde, Ziyâüddin İbn-i Esir'in başlıca edebi-eleştirel eserleri olan “el-Meselû's-sâ'ir fî edebî'l-kâtibi ve's-şâ'ir” (Yazarın ve Şairin Bilgisi Üzerine) ve daha önce yazılmış olan “el-Câmi'ül-kebîr fî sînâ'ati'l-manzûm mine'l-keîlâm ve'l-mensûr” (Büyük Derleme: Çok Yönlü ve Doğrulanmamış Konuşma Sanatı Üzerine) eserlerinde *ilm-i beyân* tasvirini yakından inceleyeceğiz. Ziyâüddin'in *ilm-i beyân*'a atfettiği statüyü, özellikle Gazzâlî tarafından oldukça teorik yani mantık ve hukuk teorisi olarak kabul edilen diğer bilimlere atfettiği statü ile karşılaştıracacağız. Ayrıca Ziyâüddin'in bir *ilm-i beyân* kanunu oluşturma girişimlerini de inceleyeceğiz. 2. Bölümde bu *ilm-i beyân*'ın sonraki kaynaklardaki izleri incelenecektir. Daha önceki edebi-eleştirel çalışmaları (Noy, (2016) bunlara erken nakd eserleri olarak atıfta bulunuyor) karakterize etmeyen bir gelişme olan, birleştirilmiş bir edebi-kuramsal disiplin kavramı için bir durum

oluşturacaktır. Araştırılacak daha sonraki çalışmalar, başta bilimlerin tasnifiyle ilgili olanlar olmak üzere edebi-eleştirel ve edebi-eleştirel olmayan çalışmaları içerir. 3. Bölüm'de, hem daha geniş bir 'ifade' kavramı olarak hem de belâgat çalışmalarıyla ilgili daha dar bir kavram olarak, Ziyâüddin'den önceki beyân kavramlarına değineceğiz.

İlm-i beyân'ın ana özelliklerinden biri, pratik uygulaması olan teorik bir bilim olma iddiasıydı, yani nazım (te'lif) ve epistolar nesir yazabilme yeteneği idi.³ Edebi kompozisyonun pratik yönüyle ilgili kaygı, disiplinin teorik temelini ilan etti: Tam anlamıyla teori, pratiğin tam da olumsuzlanmasıdır (Aristoteles'in pratiği). Ancak inceleyeceğimiz yazarların çoğu için teorik bilginin uygulanması teorinin kendisinden ayrılamaz.

İbn Haldun'un çalışmasında olduğu gibi, ikisi arasında ayırım yapmaya yönelik girişimler bulduğumuzda bile, teori-pratik yaklaşımının kalıntıları fark edilebilir (örneğin, zevk tartışması yoluyla). Biz de tezimizin takip eden bölümünde *ilm-i beyân* ve yazarları üzerine bazı çalışmaları derinlemesine inceleyeceğiz (Bölüm 4.1) ve disiplinsel tutarlılığın tematik terimlerle nasıl işlediğini görmek için edebi-teorik bir konuya, mecazi dile odaklanacağız (Bölüm 4.2). Burada not edebiliriz ki geniş anlamıyla “mecaz”, teşbih gibi bir aracı ima eder (bkz. Baldick, 1996) ve teşbih mutlaka mecaz olarak görülmez. Sonraki Arap belâgat geleneği zorunlu olarak mecazdan dışlanmıştır. Dar anlamıyla mecaz - “bir kelimeyi veya deyimini kendisine uygun olandan farklı bir anlamda kullanmak” (bkz. Bahti ve Mann, 2012, s. 1463-64) – teşbih içeren mecaz kavramıyla bağdaşmaz. Değinilmesi gereken diğer bir nokta da, çağdaş bilimde ironi ve retorik sorular gibi araçların bir “mecazlı” konuşma biçimi olarak ele alındığını görüyoruz (bkz. Fogelin, 2011, s. 1-26) ancak klasik Arap kaynaklarında bu tür durumlar mecaz sayılmaz (ironi için yakın terimler; “el-cidd yurâd bih el-hezl” veya tahakküm'dür). John Searle, (i) metaforik ifadeler, (ii) ironik ifadeler ve (iii) dolaylı söz edimleri (imlikatürler olarak da bilinir) ile birebir ifadeleri yan yana koyduğunda daha doğru bir resim verir (Searle, 2012, s. 118-19). Bu şemaya göre mecaz, mecazi dile tekabül ederdi, ancak klasik Arap kaynakları 'metafor' aracını 'mecazi dil'in bir alt tipi olarak tanımladığından, ikinci terim genellikle modern ilimlerde kullanılmaz (Heinrichs, 2002, s. 217). Yeterince açıklama yapıldığında (özellikle metonimi ve teşbih ile ilgili olarak), mecazın 'mecaz dili' olarak

³ Bir ilgi konusu olarak edebi kompozisyon, edebiyat teorisi üzerine daha önceki yazıların çoğunda bulunabilir, ancak bilimsellik iddiası yoktur.

tercüme edilmesi muhtemelen haklı olacaktır, ancak bu çalışmamız için yaygın kullanım olan “mecazlı dil/konuşma” yeterli olacaktır (Martin, 2012, s. 863). Metaforu olumlu bir şekilde tanımlamaya yönelik herhangi bir girişim, kaçınılmaz olarak diğer mecazlara da uygulanacaktır. Bazı eleştirmenler bu sonucu kabul eder ve tüm mecazları metafor olarak adlandırır.

Mecaz, *ilm-i beyân*’daki tematik tutarlılığı incelemek için yararlı bir test vakasıdır, çünkü kavramın erken gelişimi ve aynı zamanda onun Sakkâkî esinli *ilm-i belâğat*’taki nihai, varsayılan doğru ifadesi hakkında oldukça fazla bilgiye sahibiz. Sakkâkîce modelinden sapmaya karşı bağlılığı saptamak bu nedenle savunulabilir.

Ancak mecaz üzerinde odaklanmanın önemi, tarihi *ilm-i beyân* sorununun ötesine geçer, çünkü Ziyâüddin’in de söylediği gibi birçok yönden edebi-kuramsal çabanın merkezinde yer alır. Ziyâüddin hakikat ve mecaz ile ilgili bir ön bölüme atıfta bulunarak şöyle der: “Bu bölüm, *ilm-i beyân*’ın mühim meseleleri arasında çok mühim bir mesele midir? Hayır, bu konu *ilm-i beyân*’ın tamamıdır” (وهذا الفصل مهم كبير من مهمات علم البيان لا بل) (هو علم البيان بأجمعه) (el-Esîr, 1959-1965, s. 105). Mecaz, yalnızca klasik Arap edebiyat teorisinde değil, aynı zamanda hukuk teorisinde, teolojide, sözlükbilimde ve tasavvuf düşüncesinde ve İslam’ın kendisinin anlamında önemli bir bileşen olarak tanımlandığı noktaya kadar son yıllarda giderek artan bir ilgi çekmiştir. Odak noktasının çoğu, mecazi dil sorunu da dâhil olmak üzere felsefi-dilbilimsel konularda bir çalışma alanı olan İslami hukuk teorisi üzerine olmuştur. Burada âlimler, özellikle bir metnin “ne söylediği” ve “ne anlamına geldiği” hususu arasındaki farkın fikhî anlayışı üzerinde yoğunlaşmışlar ve araştırmalarının sonucunda ortaya çıkan katkı, daha çok lafz’a karşı ma’nâ (“düz anlatım”a karşı “amaçlanan anlam”) sorunu olmuştur (Ali, 2013). Bu, mecazın bu çalışmalarda nadiren ‘mecazî dil’ olarak çevrilmesi gerçeğiyle kanıtlanmıştır (Vishanoff, 2011, s. 21; Gleave, 2012, s. 36; Ali, 2013, s. 73). Mecazı “mecazlı dil” olarak tercüme etme konusundaki isteksizlik, Arap edebiyat teorisi üzerine yapılan çalışmalara da sıçradı, bunun altında yatan sebep, mecazın edebiyat teorisyenleri için ne anlama geldiğinin hâlâ tam olarak bilinmemesidir (Key, 2012, s. 26, 180; el-Cürcânî, 1992, s. 81, 87, 149, 201). Bu son nokta, bilim adamlarının Cürcânî’nin mecaz ile neyi kastettiğini hâlâ tam olarak bilmedikleri gerçeğini vurgulamaktadır ve bu soruya 4. bölümün 4.2.1 alt başlığı altında Ön Bilgiler’de değineceğiz.

4. bölümün 4.2’alt başlığında ele aldığımız vaka incelemesi bu boşluğun bir kısmını doldurmayı amaçlamaktadır.

Bu tez, H. VII./M. XIII. yüzyıl boyunca Doğu Arap’ta edebi-teorik konularda yazan her yazarı ele aldığı iddiasında değildir. Örneğin, el-Muzaffer el-Hüseynî (ö. 656/1258) ve İbn Ebi el-Hadid (ö. 655 veya 656 veya 658/1257) gibi bazı yazarların *ilm-i beyân*’ın yeni çerçevesine bağlı kalmadıklarını biliyoruz. İkisi de Bağdat’ın bilginleriydi ve belki de ilm-i beyân’ın yaygınlığı 1200’lerin ortalarında Bağdat’a ulaşmamıştı (İbn Ebi’l-Hadid için bkz. Bölüm 1 (bölüm 1.2.2.)) (el-Hüseynî, 1976). Ayrıca, bulgularımızı güçlendirmek ve ileriye taşımak isteyen araştırmacılar, hukuk teorisi ve gramer gibi alanları, biyografik sözlükleri, edebi türde telif edilen çalışmaları ve bunların *ilm-i beyân* ve ulema-i beyân ile örtüşüp örtüşmediğini görmek için edebiyat teorisine veya komşu ülkelerdeki edebiyat bilginlerine yapılan atıflara bakabilir. Bu, çalışmamızın kapsamı dışındadır ve gelecekteki araştırmalarda ele alınmalıdır (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 330). Aynı şekilde, mecaz tartışmamızda amacımız, onun edebiyat teorisi alanındaki en ayırt edici özelliklerini vurgulamaktır ve bu bazen bir âlimin diğerine veya mecaz içindeki bir meselenin diğerine orantısız bir muameleye yol açar. Herhangi bir bilgin veya konuya ayırdığımız sayfa sayısı, o âlimin veya konunun diğerlerine göre önemini veya o âlimin o spesifik tartışmaya verdiği önemi mutlaka yansıtmaz; daha çok, bu özel tartışmanın bizim mecaz anlayışımız açısından yararlılığını yansıtır. Nitekim çalışmamız, edebiyat teorisyenleri için en önemli tartışma konusunun mecaz olduğu izlenimini verebilir ki Ziyâüddin’in de yukarıda verdiğimiz aynı yönde yorumuna rağmen mecaz üzerine uzun bölümümüzün olması çalışmanın ana amacının bu olduğunu düşündürmemelidir. Edebiyat teorisyenlerini büyük ölçüde ilgilendiren diğer kavramların inceliklerine ilişkin gelecekteki araştırmalar, özlü ve uzun konuşma (îcâz va-îṭnâb) gibi bazılarının daha sonra Sakkâki geleneğinde önemli bir yer bulurken, paronomi (tecnîs) gibi bazılarının neden daha sonra Sakkâki geleneğinde önemli bir yer bulmadığını incelemeye odaklanabilir (Taşköprüzâde, 1968, s. 502-503).

Tez çalışmamızda yukarıda anlattığımız tezin önemi ve amacı doğrultusunda *ilm-i beyân*’ın bir disiplin olarak kabul edilmesi serüvenini anlatmaktayız. Bunun için öncelikle âlimlerin *ilm-i beyân*’ı nasıl ve neden bir disiplin olarak görmek zorunluluğunu hissettiğini anlatmaktayız. Dolayısıyla öncelikle belagatı anlatmaktayız. Belagatin önemini ve beyan ile ilişkisini anlattıktan sonra ise *ilm-i beyân*’ı ilk kez bir disiplin olarak

kabul eden Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr'in gözünden *ilm-i beyân*'ı ele alıyoruz. Çalışmamızın asıl odak noktası Ziyâyüddin olmayıp *ilm-i beyân* olduğundan Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr'in biyografisini ve eserlerini çalışma başında sunmak yerine *ilm-i beyân*'ın bir disiplin olarak görülmeye başlandığı dönem olan H. VII./M. XIII. yüzyıl dönemi alana Ziyâyüddin ile benzer katkıları olan diğer bazı âlimlerin biyografileri ve eserlerinin tanıtımı ile beraber vermekteyiz. Yani çalışmada öncelikle Ziyâyüddin'in *ilm-i beyân*'a bakışı anlatılmaktadır. Hatta bu konuda söze Ziyâyüddin'in *ilm-i beyân* için söyledikleri ile başlamaktayız. Zira *ilm-i beyân*'ı bir disiplin olarak zikreden ilk âlim kendisi olmuştur. Burada da hatırlatabiliriz ki olgun eseri el-Meselûs-sâ'ir'nin açılışını yapan kısa bir duadan sonra, Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr şöyle der:

و بعد فإن علم البيان لتأليف النظم و النشر بمنزلة أصول الفقه للأحكام و أدلة الأحكام

(ve-ba'd fe-inne 'ilmü'l-beyânî li-te'lifî l-naẓmî ve'n-nesrî bimenzileti usûli l-fikhi li- l-ahkâmî ve edille-i ahkam: Nazım ve nesrin telifinde *ilm-i beyân*'ın yeri, hüküm istinbatında ve istidlalinde fıkıh usulünün yeri mesabesindedir) (el-Esîr, 1959-1965).

Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân*'a bakışını anlattığımız bölümün devamında sunacağımız H. VII./M. XIII. yüzyıl *ilm-i beyân* âlimleri ile Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr'in ortak yönleri ile ayrıldığı noktalar ve Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr dâhil *ilm-i beyân*'a katkıları anlatılmaktadır.

Daha sonrasında ise diğer disiplinlerin açıklamaları ve âlimlerin çalışmaları vasıtasıyla *ilm-i beyân*'ın kanıtları sunulmaktadır. Ayrıca *ilm-i beyân*'ın tanınmaya başlaması sonrası Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr'i takip eden âlim ve onların çalışmaları ile *ilm-i beyân*'ın ortaya çıkmasından önce muhtemelen Ziyâyüddin İbnü'l-Esîr ve diğer *ilm-i beyân* âlimlerini etkisi altında bırakmış, bu alanın bir disiplin olarak tanınmasına ilham kaynağı olmuştur. Çalışmamızda Cürcânî, Gazali ve İbn Sina gibi âlimlerin eserleri ve çalıştıkları disiplinler de ele alınmaktadır. Çalışmanın en geniş bölümünde ise daha önce de bahsettiğimiz üzere *ilm-i beyân*'ı diğer alanlardan ayıran mecaz anlayışı ve mecazın derin bir analizi yer almaktadır.

1. BÖLÜM

İLM-İ BEYÂN'IN ORTAYA ÇIKIŞI

1.1. BELÂGAT VE BEYÂN İLİŞKİSİ

Klasik Arap edebiyat teorisinin konusu her şeyden önce şiir, yani ölçülü ve kafiyeli nazımdı. Kur'an ve bazen bazı nesir yazıları ve hitabet yazıları da edebi analizin konusuydu. Arap dilinin en eski edebi kullanımları, MS VI. yüzyılda oldukça gelişmiş bir şiirsel geleneğin şekillenmiş olduğu İslam öncesi Arabistan'a kadar uzanır. Şiirin kalitesiyle ilgili ilk ifadelerden bazıları, o dönemde, Mekke dışında her yıl düzenlenen Ukâz panayırında düzenlenen şiir yarışmalarında kadılar tarafından dile getirildi. Başlangıçta sözlü bir gelenek olan bu şiir, İslam'dan sonraki ilk yüzyıllarda antolojilerde toplanmaya başlandı. Bu antolojiler kendi içlerinde zaten bir estetik yargı sistemini temsil ediyor. Muallakat olarak bilinen ve Kabe'nin duvarına asılan seçilmiş yedi uzun gazel bu şekilde en yüksek itibara sahip olmaya başladı (Harb, 2020, s. 2).

Müslümanların büyük ölçüde Arapça konuşulmayan bölgelere yayılmasından sonra bir Arapça yazı kültürü gelişmeye başladığında, İslam öncesi şiir, diğer dillerle temastan arındırılmış, saf Arapça'nın bir kaynağı olatacak görülmeye başlandı. Bu nedenle, gelişmekte olan sözlükbilim ve gramer alanlarından büyük ilgi gördü (Schoeler, 2009). Aynı zamanda, İslam öncesi şiir, daha sonraki şairlerin uğraşmak zorunda kaldığı idealize edilmiş bir klasik mirası temsil etmeye başladı. VIII. yüzyılın ortalarında Abbasi İmparatorluğunun yükselişi ve kültürel üretim merkezlerinin Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirlere kaymasıyla, edebi üretimin arkasındaki itici güç, Bedevi bir kabile bağlamından şehirli hamiye sistemli bir yapıya dönüştü. Böylece, eski şiirin pek çok geleneği ve teması Abbasi şairleri için geçerliliğini yitirmişti. Daha da önemlisi, yerleşik bir şiirsel düzenle ve eski şairlerin söylenmemiş hiçbir şey bırakmadığı duygusuyla, yeni şairlere eskiyi yeni gösterme görevi verildi (Tabâtabâ, 1956, s. 15). Böylece, yeni bir şiir tarzı gelişmeye başladı. Şiirleri klasik üslubun ideallerinden saptığını gören ünlü şarap şairi Ebü Nuvâs (ö. 813–815) ve onun gibileri bu tarzın öncülüğünü yaptı. O zamanlar mühdeth (modern) olarak tanımlanan bu yeni üslup, daha karmaşık ve soyut imgeler ve zaten yerleşik bir edebi mirasla bilinçli bir ilişkide olan belâgatteki süslemelerin (bedî') artan kullanımı ile

karakterize edildi (Sperl, 1989). IX. yüzyılın iki yıldız şairi iki farklı üslubu temsil etmeye başladı: İdeal klasik üslubun en iyi örneği, şiirlerinde eskilerin tarzını izleyen Suriyeli şair el-Buhturi (ö. 897) idi. Aynı Tayyi' kabilesinden kendisinden yaşlı uzak kuzeni Ebu Temmâm (ö. 846), yeni bedî' tarzının uç noktalarını temsil etmeye başladı. Yaklaşık bir asır sonra, Küfe şairi el-Mutenebbî (ö. 965), yeni bedî' stilini başka bir boyuta taşıdı. Şiiri ve kişiliği ona "üniyle dünyayı dolduran ve işleriyle insanları meşgul eden şair" tanımını kazandırdı (Harb, 2020). Şiirdeki bu gelişmeler ve onları şekillendiren şairler, edebiyat eleştirmenleri arasında bu modern tarzın erdemleri ve kusurları hakkında birçok tartışmaya yol açtı.

Kur'an'ın güzelliği, eleştirel gelenekteki bir başka önemli tartışma konusuydu. Ne şiir ne de nesir, Kur'an metni kadar dilsel güzelliğin en yüksek seviyesini temsil ediyordu. Hatta o kadar baş döndürücüydü ki, ilk dönem İslam tarihçileri onun güzelliğinin tek başına insanları İslam'ı kabul etmeye yettiğini bildirdiler (el-Keyrevânî, 1972, s. 100). Onun eşsiz belâgati, ancak ilahi bir kökene sahip olabilecek bir mucize olarak görülüyordu ve bu nedenle Hz. Peygamber'in peygamberliğine delil teşkil ediyordu. Kur'an'ın belâgat analizi, klasik Arap estetik güzellik teorilerinde büyük gelişmelere yol açtı.

Nesre gelince, İslam öncesi dönemlere ait bazı konuşma parçaları korunurken, bu tür nesir, İslam'ın yayılmasından sonraki ilk yüzyılda gelişmeye başladı. VIII. ve IX. yüzyıllarda, tarihsel yazı, hitabet ve epistolar yazımı dâhil olmak üzere bir dizi nesir türü gelişmeye başladı. Fars, Süryani ve eski Yunan'dan doğan canlı bir çeviri hareketi başta felsefi ve bilimsel olmak üzere Bidpai Masalları⁴ gibi hikâyelerin yanı sıra çok sayıda antik metni de yaptı. Edeb olarak bilinen kurgusal olmayan bir anekdot türü de bu dönemde gelişmeye başladı ve hem çağdaş toplumla ilgili öyküleri hem de İslam öncesi Arabistan'la ilgili efsaneleri ilişkilendirdi. Makâmât olarak bilinen kısa anekdotların son derece stilize edilmiş türü gibi kurgu eserler, sirat olarak bilinen daha uzun destansı anlatılar ve Binbir Gece Masalları gibi harikulade hikâyeler de bu klasik Arap edebi mirasının merkezi bileşenlerini oluşturur (Allen ve Allen, 2000).

Yine de nesir, edebiyat eleştirmenlerinden şiir ve Kur'an'ın gördüğü ilgiyi kendi başına görmedi. Sözlü süslü makam örneğinde olduğu gibi, böyle olduğu zaman bile, eleştirmenler ve yorumcular, şiir ve Kur'an ile ilgili olarak tartıştıkları aynı tür tarzlarla

⁴ Bidpai Masalları Arapça'da Kelile ve Dimne olarak bilinir.

ilgileniyorlardı. Öneğin anlatı yapılarıyla değil, sözlü bir sanat olarak dille ilgileniyorlardı. Aslında, ister bir şiir, bölüm, öykü veya bir bütün olarak kitap olsun, bir edebi eserin genel yapısı eleştirmenleri nadiren ilgilendirirdi (Monroe, 1972; Zwettler, 1978; Haydar, 1977, s. 227–261; Abu-Deeb, 1975). Tartışmanın odak noktası genellikle tekil cümlelerin ve imgelerin karmaşıklığıydı. Mısralar ve kısa alıntılar, tipik olarak orijinal metinsel bağlamlarının dışında bağımsız olarak tartışıldı. Sonuç olarak, eleştirel tartışmaların konusu farklı türleri ve biçimleri kapsayabilirken, analiz birimleri aynı kalmıştır.

Bu eleştirel tartışma literatürünün çoğu okunacak ve duyulacaktı; bu nedenle orta çağ metinleri okuyucudan veya izleyiciden değil, dinleyiciden söz eder. Dramatik performans, klasik Arapça metinlerde tasdik edilir ve bazı gölge oyunları XIII. yüzyıldan günümüze ulaşmıştır (Guo, 2011). Bununla birlikte, eleştirel tartışmalar, bazen bir şiir okuyanın veya bir hatipin performansının ötesine geçmedi (Gruendler, 2017). El hareketi veya yazının görsel görünümünün şiirsel anlatımda rol oynadığı zamanlar dışındaki performans, eleştirmenler için temel bir merak kaynağı değildi (Harb, 2017).

İslamiyet'ten sonraki ilk dört asır ve özellikle IX. ve X. asırlar, ilk kez analiz parametrelerini tanımlayan, teknik terminolojiyi geliştiren ve Arapça edebiyat teorisinin temellerini atan bir tenkit geleneğinin doğuşuna tanık oldu. Bu öncü girişimler, terminoloji henüz net bir şekilde tanımlanmadan geniş kapsamlıydı ve deneyseydi. Bu erken dönem, seleflerinin düşüncesini geliştirme ve genişletme lüksüne sahip olan sonraki yüzyılların yazılarıyla karşılaştırılabilir. Yapay da olsa bu sınır, yine de, ağırlıklı olarak klasik bir estetikten bir merak estetiğine geçiş yapan göze çarpan estetik değerlendirme kriterlerinde bir sınırı temsil eder. Coğrafi olarak, önceki yazarlar Bağdat, Basra ve Kufe dâhil olmak üzere Abbasi İmparatorluğunun ana şehirleri etrafında toplanma eğilimindeydiler. Daha sonraki yazarların kökenleri Endülüs'ten bugünkü Özbekistan'da Buhara'ya kadar uzanıyordu. Mesafelere ve geldikleri toplumların dilsel, dinsel ve etnik çeşitliliğine rağmen hepsi, kökleri Arap dili ve edebiyatına dayanan ortak bir kültürel mirası paylaştılar. Eleştiri yazan akademisyenlerin kendileri de genellikle önemli şairlerdi (gerçi pratikte her eğitimli kişi adıyla birkaç mısra yazmıştı). Ancak onlar aynı zamanda nahivciler, Kur'an müfessirleri, imamlar, kadılar, ilahiyatçılar, devlet görevlileri ve filozoflardı (Harb, 2020).

IX. ve X. yüzyıllarda edebi kaliteye yönelik farklı eleştirel sorgulama kümeleri tanımlanabilir ve her biri kendi amaçları tarafından yönlendirilir. İlk olarak, eleştirmenler asıl şiirle ilgilendiler ve özellikle İslam öncesi şairlerin klasik üslubunu muhđath şairlerinin modern üslubuyla karşılaştırarak şiirsel standartlar oluşturmaya ilgi duymaya başladılar. Bu şiirsel küme, öncelikle retorik figürlere ve bir yandan neyin iyi bir anlam oluşturduğuna ve diğer yandan iyi bir kelime seçimine (lafz) odaklandı. Şiirsel ölçü ve kafiye çalışması, kendi ayrı prozodi (*ilmi'l-'arûd*) ve kafiye (*ilmi'l-kâfiye*) bilimlerine dönüşmüş olsa da, ölçü ve kafiye, gerçek şiir üzerine incelemelerde genellikle tartışma konularıydı (van Gelder, 2012). Orta Çağ eleştirmenler ayrıca, ister şiir ister nesir biçiminde ifade edilsin, daha geniş bir şekilde belâgatle ilgileniyorlardı. Başlıca beyân (açıklama) kavramı altında toplanabilecek bu kol, edebiyat kuramına, özellikle teşbih (teşbih), mecazlı konuşma, metafor (istiare) ve metonimi (kinaye) analizine ilişkin başka bir araştırma açısı ekleyen dilbilimsel ve göstergebilimsel kuramlar geliştirdi (Versteegh ve diğerleri, 2009). Kur'an'ın mucizeviliği (i'câz) ile ilgili eserler, belâgat ve beyân ile yakından ilgili eserlerdi. Taklit edilemezliğinin (kısmen veya tamamen) belâgatine dayandığı görüldüğünden, Kur'an âlimleri belâgat ve şiirsellik kriterlerini belirlemede eleştirel geleneğe katıldı. Bu Kur'an'sal çalışma grubu, şiirsellüğün bazı yönlerini bünyesine dâhil etti, ancak anlam ve sözce (lafz) tartışmasına, bir cümlede ifadelerin bir araya dizilmesinin anlamı nasıl etkilediğinin incelenmesi olarak tanımlanan nazm (cümle inşaaşı)'ı ekledi. Bu üç koldan bazıları, X. yüzyıldan sonra bağımsız olarak gelişmeye devam etti. Bununla birlikte, aralarındaki ayrımlar neredeyse anında algılanamaz hale geldi. XIII. yüzyıla gelindiğinde, benzersiz odak noktalarıyla bu üç yaklaşım, kapsamlı bir standartlaştırılmış “belâgat bilimi” (*ilm-i belâgat*) haline gelen şeyin üç dalını oluşturdu. Filozoflar, Aristoteles'in Poetika'sıyla ilgilendikleri için şiirsel konuşmayı tanımlamayla da ilgilendiler. Bu, edebiyat kuramına dördüncü bir yaklaşımı temsil eder. Aristoteles'in mantık üzerine kitapları olan Organon'un bir parçası olarak metnin bir sınıflandırmasını geç antik çağlardan miras aldıkları için, filozoflar şiirsel konuşmayı bir kıyas türü olarak anlamlandırmakla ilgileniyorlardı. Bu, mantıksal akıl yürütme yoluyla bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak, özellikle benzetme ve mecaz konusunda başka bir yaklaşım sağladı. X. yüzyılda felsefe içinde başlayan bu yaklaşım, daha sonra bazı eleştirmenler tarafından ele alınmış ve Arap edebiyat teorisine uygulanmıştır. Bu

Aristoteles kolu, felsefeden alınan kendi teknik söz dağarcığıyla daha baskın olan “belâgat bilimi”nden farklı bir yaklaşım oluşturdu (Harb, 2020).

Bununla birlikte, çok fazla örtüşme ve çapraz tozlaşma vardır. Ne de olsa ikisi de ortak bir kültürel ve edebi kaynaktan yararlanıyor ve konuşmanın aynı yönlerine bakıyorlar. Hedefleri ve edebiyatı tanımlama biçimleri farklı olsa da, araştırmalarının altında yatan soru nihayetinde aynıdır: Dili şiirsel yapan nedir?

Eleştirel görüşlere sahip ilk eserler, tam anlamıyla edebiyat eleştirisi eserleri değildi. Bununla birlikte, edebi kanunun ve dolayısıyla ideal bir şiirsel modelin temellerinin oluşturulmasında merkezi bir rol oynadılar. Eski şiirleri antolojilerde toplamanın yanı sıra, VIII. yüzyılın sonları ve IX. yüzyılın başlarındaki ilk çabalar, şairleri liyakat dâhil çeşitli kriterlere göre sınıflandırmaya odaklandı. Sınıflandırmalarının gerektirdiği zımni değer yargısına ek olarak, el-Asma’î’nin (ö. 828 veya 831) *Fusûletü’ş-şûarâ*’ (Usta Şairler) ve İbn Sellâm el-Cumahî’nin (ö. 846) *Tabakâtü fusûl’iş-şûarâ*’ (Usta Şairlerin Biyografileri) yalnızca yazarların değil, alıntı yaptıkları diğer otoritelerin de görüşlerinin hazinesini oluşturur. Bu daha önceki sınıflandırmalar İslam öncesi ve erken İslam şairleriyle sınırlıyken, İbn Kuteybe’nin (ö. 889) “eş-şi’r ve-ş-şûarâ” (Şiir ve Şairler) ve İbnü’l-Mûtez’ın (ö. 908) “*Tabakât eş-şûarâ*” (Şairler Biyografisi) gibi daha sonraki eserleri, külliyatlarını Abbasi dönemi şairlerini ve yeni şiir tarzının temsilcilerini içerecek şekilde genişletmeye başlar (Harb, 2020).

İlk eserler, otoriteler arasındaki fikir birliğine atıfta bulunmanın ötesinde, şairlerin sıralamaları hakkında nadiren çok fazla açıklama verir. Bununla birlikte İbn Kuteybe, eserine ilişkin kısa girişinde, bir yandan anlamın niteliği ile diğer yandan kelime seçiminin güzelliği ve çirkinliği arasında ayrım yaparak genel değerlendirme parametrelerini belirlemeye başlar. Kendisi de modernist üslubuyla tanınan bir şair olan İbnü’l-Mûtez, “yenilik” olarak kabul edilen şiirsel araçları sistematik olarak sınıflandıran ilk teorik risale olan “*Kitâbûl-bedî*” (Modern şairlerin [bedî] yenilikler kitabı) adlı başka bir eser yazmıştır. Tespit ettiği bu “yenilikler” belâgat mecazlarıydı ve bundan böyle bedî kelimesi bunu ifade etmeye başladı. Yeni şiir tarzını savunmak için, eski şiirin yanı sıra Kur’an ve Hz. Peygamber’in sözlerinden (hadislerden) bu tür şahsiyetlerin bol örneklerini vererek muhaddis şairlerin bid’atlarının gelenekten uzaklaşmadığını kanıtlamaya çalıştı. Bu kitabın buluşu, o noktada henüz sınıflandırılmamış olan bu konuşma figürlerinin tanımlanması ve adlandırılmasıydı. Bu, edebiyat eleştirisi için teknik olarak uzmanlaşmış

bir kelime dağarcığı oluşturmaya başladı. Tespit ettiği bazı figürler, mecaz, teşbih ve antitez gibi Batı geleneklerinde tanındıktır. Fakat, “sahte cehalet” (bilmiyormuş gibi yapıp şaşkınlık ifadesini gösterilmesi), “suçlama gibi görünen bir şeyle övgüyü onaylama” ve “bir mısranın sonunun yankılanması” gibi figürlerin birçoğu daha az tanındıktır. İbnü’l-Mûtez’in tespit ettiği yaklaşık on yedi figürden oluşan bu liste, yüzyıllar boyunca gelişmeye ve genişlemeye devam ederek her zamankinden daha spesifik varyasyonları ve yeni figürleri kapsayacak şekilde genişledi (Heinrichs, 1998d).

Bu temelin yerine oturmasıyla, X. yüzyıl eleştirmenleri şiirin farklı yönlerini değerlendirme kriterlerini daha derinlemesine tartışmaya başladılar. Önemli eserler arasında İbn Tebâtebâ’nın (ö. 934) ‘İyâr eş-şi’r (şiir standardı) ve Kudâme ibn Cafer’in (ö. 948) ‘‘Nakdü’s-şi’r’’ (şiir tahlili) bulunmaktadır.

Uygulamalı eleştiri çalışmaları, IX. ve X. yüzyıl yıldız şairlerinin şiirlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirerek yeni üslup sorununu doğrudan ele aldı. Bunlar, el-Amidî’nin (ö. 980 veya 981) çok ciltli eseri, “el-Muvâzene beyn şî’r Ebu Temmâm ve-l-Buhturî” (Ebu Temmâm ve el-Buhturi’nin Şiirlerinin Tartılması) ve Ebü’l-Hasan el-Kâfî el-Cürcânî’nin (ö. 1001) “el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve huşûmih” (el-Mütenebbî ve Muhalipleri arasındaki arabuluculuk) şeklinde listelenebilir. Bu yazarların iddia ettikleri kadar tarafsız, X. yüzyıldaki tartışmanın çerçevesi kaçınılmaz olarak doğallığı, dolaysızlığı ve doğruluğuyla övülen klasik üslubu destekledi. Bunun yerine yeni tarz, yapay, dolambaçlı, abartılı ve gerçek dışı olarak tanımlandı. Yeni stili destekleyen eleştirmenler de aynı çerçeveyi kullanarak onu savundu.

Bu nedenle, örneğin Ebû Bekir es-Suli (ö. 946), modernlerin daha soyut ve karmaşık şiirini anlamak için yeterince çaba göstermeden yazdığı eleştirilerini suçladı (eş-Şûlî, 1971). Diğerleri şiirde modern stili “uydurma” ve “gerçek dışı” kılan abartı ve fantastik görüntülerle desteklenen yalanın değerini savundu el-Merzûkî (ö. 1030). durumu tarif ederken, ‘eleştirmenlerin şiirde doğruluğu tercih edenler ve en iyi şiirin en yalancı olduğunu ilan edenler’ şeklindeki iki uç arasında kaldığını ifade etti (el-Merzûkî ve diğerleri, 1968, s. 1–56). Bu tercihten, sırasıyla doğal şiire (maṭbû’) veya etkilenmiş bir üsluba (maşnû’) daha fazla meyledilmesi sonucu çıkar (el-Merzûkî ve diğerleri, 1968, s. 12). Bu nedenle eleştirel söylem, yanlışlığın dereceleri ve bunların kabul edilebilirliği etrafında dönüyordu ve bu da kişinin yapaylığa karşı hoşgörüsünü ima ediyordu (Harb, 2020).

Bununla birlikte, şiirde yanlışlığı güçlü bir şekilde savunan Kudâme ibn Ca'fer gibi eleştirmenler arasında bile, genellikle gerçekçi tasvire yakın kalmak tercih ediliyordu.

X. yüzyıl çalışmaları, “şiirin temelleri” (‘amüd eş-şi’r) olarak bilinen şeyin formülasyonu ile doruğa ulaştı. Bunlar Merzûkî tarafından yedi noktada özetlenmiştir: (1) anlam ve fikrin asaleti ve doğruluğu; (2) ifadenin belâgat ve sağlamlığı; (3) açıklamanın doğruluğu; (4) benzetmelerin yakınlığı; (5) kompozisyonun parçalarının birbiriyle ve ölçü seçimi ile uyumu; (6) metaforik olarak ödünç alınan bir kelimenin, ödünç alındığı şeye uygunluğu; ve (7) üslup ve anlam arasındaki uyum ve kafiyeyle kelime beklentisi. Bu temel ilkeler, ölçü ve kafiye dâhil olmak üzere zanaatın teknik yönlerine, pratik dilbilimsel hususlara, örneğin kelime seçiminin doğruluğu, saflığı ve aşinalığı ve belirli bir amaca veya yerleşik geleneğe karşı anlamın uygunluğuna dayanan değerlendirme kriterlerini şekillendirdi.

Ayrıca benzetmeler ve metaforlar birbirine yakın ve uygun olmalı, söz ve anlam uyumlu ve doğal olarak kafiyeyle söze uygun olmalıdır. Bu değerlendirme şeması, özet olarak, eskilerin “doğru” üslubunu şiiri ölçmek için kıstas olarak tutan bir üsluptu. Bu nedenle, X. yüzyılın sonunda şiirsel eleştirinin doruk noktası, büyük ölçüde klasik bir estetiğin ifadesiydi.

X. yüzyıldan sonra yeni stile ilgili ilgi azaldı. Kayravân’lı İbn Rashîk (ö. 1063–1064 veya 1071), “el-’Umda”sında (Vakıf) soruyu hâlâ ele alan son eleştirmenlerden biriydi. Bununla birlikte, belâgat figürlerinin tasnifine ayrılmış eserler, şiirde artan özgüllük ve yeni retorikte meydana gelen yenilikler nedeniyle sürekli genişleyen listelerle, gelecek yüzyıllar boyunca İbnü’l-Mûtezz tarzında yazılmaya devam etti. Bu gelenekteki önemli eserler arasında Usame ibn el-Munkidh’in (ö. 1188) “Kitâbu’l-Bedî” (Retorik Figürler Kitabı), İbn Ebü’l-İsba’ın (ö. 1256) “Tahrîru’t-tahbîr fî sinâ’eti’s-şi’r ve-l -nathr” (Şiir ve Nesir Sanatlarında Bezemenin Açıklanması) ve ‘Izz el-Dîn el-Zencânî’nin (ö. XIII. yüzyılın ortaları) “Mi’yâru’l-nuzzâr fî ‘ulûmi’l-ash’âr” (Şiir Bilimlerinde Uzmanların Kriterleri) bulunmaktadır. Bedî’ belâgat üzerine daha geniş çalışmalarda ve ayrıca Kur’an’ın taklit edilemezliği üzerine yapılan çalışmalarda düzenli olarak tartışıldı ve sonunda ‘İlmi bedî’ (retorik figürler bilimi) olarak bilinen standartlaştırılmış belâgat ilminin dallarından birini oluşturdu (Harb, 2020).

XIV. yüzyılda, bedî’iyye (süslenmiş olan) olarak bilinen yeni bir şiir türü, virtüözlüğünü başka türlü dini bir şiirde olası tüm retorik figürleri kullanarak

Peygamberimiz Hz. Peygamber'i överek sergilemeye çalıştığı Iraklı şair Safiyyüddin el-Hillî (ö. 1349) tarafından popüler hale getirildi. el-Hillî'nin şiiri üzerine kendi şerhi, didaktik bir belâgat çalışması olarak hizmet etti ve bu tür oto-şerhlerden oluşan bir tür oluşturdu (van Gelder, 2019). Bu türde daha sonraki dikkate değer eserlerden biri, Abdülğanî en-Nâblusî'nin (ö. 1731) oto-şerhi ile bir diğeri 180 çeşit bedî'yi listeleyen Nefahâtü'l-ezhâr (çiçek kokuları) başlıklı oto-şerhidir (Cachia, 1998).

En başından beri yazarlar, belâgatı ister mensur, ister nazım şeklinde olsun, nesirde veya Kur'an'da daha geniş bir şekilde anlatmakla ilgilendiler. Bu yazarlar, aydınlatma, açıklama olarak tanımladıkları bir kavram olan beyânın nasıl tezahür ettirildiğini anlamakla ilgilendiler. Bu konudaki temel çabalar el-Câhiz (ö. 868-869) tarafından "el-Beyân ve't-tebyîn" (açıklama ve sergi) adlı eserinde geliştirilmiştir. O, her şeyi kapsayan yaklaşımla, anlam iletme kapasitesine sahip olan tüm konuların tartışılmasını sağladı. Bu nedenle, konuşma ve yazmanın yanı sıra jestler, sayma ve hatta nesneler gibi sözel olmayan iletişim biçimleri de beyân türlerine dâhil edildi (el-Cahiz, 1948, s. 76; Suleiman, 2002). X. yüzyılda, İshâk ibn Vehb (ö. 946-947'den sonra) beyân için "Kitâbü'l-Bürhân fî Vücûhi'l-Beyân"da (Beyân'ın bakış açılarının sergi kitabı) biraz değiştirilmiş bir sınıflandırma sağladı (Kudâme, 1993). Mananın (1) tefekkür yoluyla eşyanın özünde; (2) iman yoluyla kalpte; (3) ifade yoluyla konuşmada; ve (4) yazı yoluyla kitapta tecelli ettiğini ifade etti (İbn Vehb, 1967, s. 56). Son olarak, belâgat üzerine çalışmalar, beyân konusunda kendisini el-Câhiz'nin üzerine inşa ettiğini gören Ebu Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 1005'ten sonra) Kitâbü's-sinâateyn (İki sanatın kitabı) adlı eserinde olduğu gibi, konuşmada öncelikle beyân'a odaklandı (el-Askerî, 1952, s. 5).

Bu yaklaşımda önemli olan, dile anlamı nasıl iletildiği perspektifinden bakmasıdır. Zamanla, edebi ve mecazi anlatım biçimleri bu eserlerde önemli tartışma konuları haline geldi. Buna karşılık bu yaklaşım, mecazi konuşma ve diğer dolaylı ifade biçimlerine ilişkin, bu tür sözel biçimlerin anlamı ifade etme kapasitelerine dayanan bir anlayış oluşturdu. Sonuç olarak, normalde şiirsel eleştiride yalnızca süslemeler olarak ele alınan belirli şiirsel ifade biçimleri göstergebilimsel bir bakış açısıyla ele alınmaya başlandı. Özellikle teşbih (teşbih), mecaz (istiare) ve metonimi (kinaye) özel muamele görmeye başladı.

Belâgata yönelik bu semiyotik "beyânî" yaklaşım, Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından iki ufuk açıcı eseri olan "Esrârü'l-belâga" ve "Delâilü'l-Î'câz"da büyük

ölçüde geliştirilmiştir (el-Cürcânî, 1966). el-Cürcânî, bir “ses-imge” olarak bir kelime ile onun işaret ettiği anlam arasındaki ilişkinin keyfi olduğunu savunur. Bu düşünceye göre, kelimelerin güzelliği fonetik yapısından kaynaklanmaz, çünkü bu dilbilimsel gelenek tarafından belirlenen bir şeydir ve kontrolü şairin elinde değildir.

el-Cürcânî’ye göre, Farsçada “insan” kelimesinin âdemî sözüyle gösterilirken Arapça’da racul sözüyle gösterilmesi kadar daha anlamlı bir şey yoktur (el-Cürcânî, 1992, s. 44). Bununla birlikte şairler, meseleleri mecazi veya örtük olarak ifade ederlerse, kelimelerin anlamlarını nasıl hissettireceklerini ayarlayabilirler, demişler ve bu tür dolaylı anlamlandırmanın, bir kelimenin sözcüksel anlamı ile kastedilen anlamı arasında motive edilmiş bir ilişki yoluyla elde edilebilir, diyerek bunu “anlamın anlamı” (ma’nâü’l-ma’nâ) şeklinde adlandırmışlardır (el-Cürcânî, 1992, s. 263).

Cürcânî bunu örneklerle şu şekilde açıklamıştır: Kelimenin sözcüksel anlamı ile kastedilen anlamı arasındaki ilişki, benzerlik ilişkisi olabilir, bu durumda bu bir metafordur. Örneğin bir yiğit için “İşte aslan geliyor” denildiğinde, onun yiğitliğiyle aslana benzediği ima edilir. Bir kelimenin dolaylı anlamı, bir çağrışım ilişkisiyle de motive edilebilir. Örneğin, elin vermekle ilişkilendirilmesi nedeniyle, “Elleri benim sayemde çoğaldı (كثرت أياديہ لديّ)” deyiimi, birinin cömertliğini tarif eder. Bu durumda mecazı teşkil ederken, benzerlik ilişkisine dayanmadığı için başlı başına bir metafor değildir. Bir açıklama, kastedilen anlamın bir sonucunu veya semptomunu temsil ettiği için dolaylı olarak bir şeye imada bulunabilir ve bu kinaye adı verilen ve gevşek bir şekilde metonimi olarak çevrilebilen bir türdür. Sıkça alıntılanan bir örnek, ünlü İslam öncesi şair İmrûûl-Kays’ın (VI. yüzyıl) sevgilisini “sabahları uyuyan (نؤوم الضحى)” bir kadın olarak tanımladığı bir mısradan gelir. Geç uyuyabilme yeteneği, aristokrat statüsünün bir belirtisidir: Ev işleri için erken kalkması gerekmediği için hizmet alma lüksüne sahiptir. Bu nedenle şair, onu bu şekilde tanımlayarak, açıkça belirtmeden kinaye aracılığıyla onun sosyal statüsünü ima eder. Cürcânî ve halefleri, kinayenin dilin mecazi bir kullanımını içermediğini, çünkü tanımlanan semptomun değişmez düzeyde geçerli olduğunu vurgularlar. Bununla birlikte, amaçlanan anlam yine de ifade edilen açık anlamdan farklı bir şey olduğu için yine de güdülenmiş bir ifade biçimini temsil eder (Harb, 2020).

Bir şair, sözcükleri sözcüksel anlamları açısından doğru kullandığında, yalnızca sözlükbilim konusundaki doğru bilgisini göstermiş olur. Bununla birlikte, bir şair, sözlük

anlamları başka anlamlara atıfta bulunduğunda, kelimelerin anlamlarını ifade etme biçimleriyle oynama yeteneğine sahiptir. Anlamı ifade etmenin bu tür güdülenmiş yolları daha sonra belâgat ilminin ikinci bir dalının konusunu oluşturmaya başladı ve bu da tefsir ilmi (*ilm-i beyân*) olarak adlandırıldı. Anamlı bir şekilde, bu, belirli retorik figürlere, yani metafor ve metonimiye, anlamın ve dolayısıyla belâgatin ifadesine temel bir rol verir. Tefsir bilimine sonradan dâhil edilen bir başka şekil de teşbihtir. Bununla birlikte, el-Cürcânî, benzetmeyi metafordan ve mecazlı sözden kesin bir şekilde ayırmıştır ve onu, anlamları başka anlamlara gönderme yapan figürler arasında değerlendirmemiştir (Harb, 2015). Bunun daha sonra *ilm-i beyân*'a dâhil edilmesi, genellikle mecazın temelini oluşturması açısından haklı görülmüştür (es-Sakkâkî, 1987; el-Kazvî, 2003, s. 216). Bununla birlikte, hem Cürcânî hem de sonraki yazarlar, anlamı nasıl “açıkladığı” perspektifinden eserlerinde teşbih konusuna ayrıntılı bir şekilde yer vermişlerdir.

Beyân kavramı, XIII. yüzyılda kelimelerin mecazi ve örtük anlamlandırma süreçleriyle ilgili belirli bir çalışma alanını belirlemeye başlarken, erken dönem beyân çalışmaları da sözdiziminin anlam iletişimini nasıl etkilediğini araştırmaya başladı. Kelimelerin bir cümlede nasıl dizildiğine olan bu ilgi, adeta bir kolyedeki boncukların dizilmesi anlamına gelen nazm, Kur'an'ın mucizeviliği (i'câz) üzerine yapılan çalışmalarda merkezi bir ilgi haline geldi (el-Askerî, 1952, s. 120).

Dili şiirsel yapanın ne olduğuna dair eleştirel sorgulama, aynı zamanda Kur'an'ın güzelliğini dile getirme arzusuyla yönlendirildi. Hiç kimsenin Kur'an'a benzer bir kitap üreterek ona meydan okuyamaması, ilk Müslüman toplum için onun mucizevi olduğunun bir işaretiydi. Kur'an'ı taklit etmedeki başarısızlığı, Kur'an metninin taklit edilemez olduğunu, Allah'ın insanların bunu mümkün kılma acizliğini açıklayan çeşitli teoriler önerildi. Bununla birlikte, onun taklit edilememesinin sebeplerini başka yerde bulanlar bile, Kur'an'ın üstün bir belâgat mertebesine ulaştığını ileri sürmüşlerdir (er-Rummânî, 1968). Şiirin Arapça'da Kur'an dışında en yüksek belâgat örneği olduğunu gören din âlimleri şiirin tahliliyle de ilgilendiler ve edebî değerlendirme standartlarının oluşturulmasına katıldılar. Sonuç olarak, Kur'an'ın (i'câz) taklit edilemezliği sorununa adanan eserler, genellikle kapsamlı şiirsel eleştiriyle meşgul oldu. İ'câz sorusu için özel bir ilgi olarak geliştirilen şey, gevşek bir şekilde dilbilimsel kompozisyon veya cümle yapısı olarak çevrilebilecek olan nazm idi. Bilim adamlarının nihai olarak Kur'an'ın taklit edilemezliğini buldukları yer Kur'an'ın nazmındadır.

el-Câhiz, nazım argümanını “Nazmü’l-Kur’an vesselamatihi minel ziyâde vel nuşân” (Kur’an’ın Nazmı [Kompozisyon Argümanı] ve Onun Eksiksizliği) adlı artık kayıp olan bir eserde ortaya koymuş görünüyor. X. yüzyıldan kalma i’câz üzerine hayatta kalan en eski risaleler de, yaklaşımlarındaki ve materyalin organizasyonundaki farklılıklara rağmen, nihai olarak kompozisyona öncelik verdi. er-Rummânî (ö. 994), en-“Nuket fi i’câzü’l-Kur’ân” (Kur’an’ın eşsizliğinin incelikleri) adlı eserinde, belâgatı paronoma gibi retorik figürlerin yanı sıra mecaz ve teşbih ile birleştirerek belâgatın merkezi bileşenleri olarak on yöne ayırdı. Ancak sonunda Kur’an’ın taklit edilemezliğini onun tertibine yerleştirmiştir (te’lîf) (er-Rummânî, 1968, s. 107). Bâkılânî (ö. 1013) İ’câzü’l-Kur’an (Kur’an’ın taklit edilemezliği) başlıklı risalesinin büyük bir bölümünü de çeşitli konuşma biçimlerinin yinelenmesine ayırmıştır. Bununla birlikte, bedî’nin konuşmaya güzellik katabileceğini kabul etmesine rağmen, Kur’an’ı taklit edilemez kılan şeyin bu olduğunu reddetmiştir (el-Bâkılânî, 1997, s. 161-162, 416-418). Bunun yerine, Kur’an’ın belâgatının benzersizliğinin, cümle yapılarının ve kompozisyonunun tutarlı yüksek kalitesinde yattığını da savundu (el-nazm ve-l-te’lîf) (el-Bâkılânî, 1997, s. 75). Cümle yapısı (nazm) aynı zamanda el-Hattâbî’nin (ö. 998) Kur’an’ın mucizeviliği konusunu doğrudan ele alan X. yüzyıldan kalma üçüncü en iyi risale olan Beyân i’câzü’l-Kur’an (Kur’an’ın taklit edilemezliğini açığa çıkarma) adlı eserindeki argümanının önemli bir bileşenini oluşturdu. Kelimelerin (lafz) ve anlamların (ma’nâ) güzelliğinin yanı sıra, kelimelerin bir tümce (nazm) içinde dizilme biçiminin önemini vurguladı (el-Hattâbî, 1968) Nazm kavramına yönelik bu ilk çalışmalar, XI. yüzyılda önemli ölçüde ilerledi. Abdülkâhir el-Cürcânî “Delâilü’l-İ’câz” adlı eserinde Hattâbî’yi izleyerek, kelimelerin ve kendi içlerindeki anlamlarının, kullanıldıkları söylemden ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini vurguladı. Tek tek sözcükler kendi özel anlamlarını ifade ederken, sözcüklerin birbirleriyle olan ilişkisini ve genel kullanım noktalarını ancak bir cümlede bir araya getirdiklerinde anlayabiliriz. el-Cürcânî, bir yapının bütünü aracılığıyla elde edilen bu genel anlayışı “anlamanın sureti” (sûretü’l-me’nâ) olarak adlandırır (Wensinck ve Fahd, 1997; Abu-Deeb, 1971, s. 52; Gully, 1997, s. 110-111). Bu, bir şairin ayrımının değerlendirilmesi gereken yerde, bir fikrin ve anlamın kalıplandığı biçimin son eklemlenmesidir.

Bunu göstermek için el-Cürcânî şiiri kuyumculukla karşılaştırır. Tıpkı bir kuyumcunun hammaddesini örneğin bir yüzük haline getirmesi gibi, bir şair de fikirlerini

şiiirsel konuşmaya dönüştürür. Aynı gümüş (veya fikir) farklı şekillerde kalıplanabilir. Zanaatkârlar olarak, kuyumcunun ya da şairin becerisi, ham maddeyi ya da ifade edilmemiş fikri biçimlendirmesinde yatar. Ham maddenin kalitesi sonucun güzelliğini etkileyebilse de, şairi malzemenin kalitesinden değil, konusunu biçimlendiriş açısından şair olarak değerlendiririz. el-Cürcânî şöyle açıklıyor: “Gümüşünün kalitesi daha iyi veya değerli taşı daha değerli olduğu için bir yüzüğü diğerine tercih edecek olsaydık, bu tercih yüzüğün bir yüzük olmasına dayanmazdı. Aynı şekilde, anlamından dolayı bir şiir mısrasını diğerine tercih edecek olsaydık, bu seçim [mısranın] şiir veya söz olarak değerlendirilmesine dayanmazdı” (el-Cürcânî, 1992, s. 254-255).

el-Câhiz’in herkesin alabileceği “fikirler yola saçılmıştır” şeklindeki ünlü beyanını benimseyen el-Cürcânî, bir şairin kendisini farklı kılan şeyin, fikrin kendi içinde değil, belirli bir fikri nasıl ifade ettiği olduğunu savundu (el-Cahiz, 1996, s. 131-132). Bu şekilci muhakemenin ardından, Kur’an’ın mesajının kendisinin değil, Kur’an’ın taklit edilemez mesajını nasıl dile getirdiğini belirtir (el-Cürcânî, 1992, s. 257). Dolayısıyla, dinin doğruluğu Kur’an’ın mucizeviliğine inanmaya bağlıyken, Cürcânî’ye göre bu mucizenin kanıtı, Kur’an’ın muhtevasında değil, estetik şeklinde yatar. Cürcânî’ye göre içeriğin eklemelenmesini şekillendiren ana bileşen, bir cümlemin kurulma biçimidir (nazm) (Harb, 2020).

Nazm, sadece gramerin doğru kullanımını bilmek değildir. Arapça bilen herkes grameri doğru kullanabilir. Bu onu şair yapmaz. Daha ziyade sentaksın anlamı nasıl etkilediğini bilmektir veya Cürcânî’nin dediği gibi, nazım “sözdiziminin anlamlarına kulak vermektir” (el-Cürcânî, 1992, s. 425). Sözdiziminin anlamı etkileyebilecek yönleri, diğer dilsel ve dilbilimsel öğelerin yanı sıra nesnelerin ve öznelere bir cümleye yerleştirilmesi, sözcüklerin sırası, parçacıkların kullanımı ve bunlardan kaçınılması, belirli ve belirsiz sözcüklerin kullanımı ve ihmal gibi konuları içerir (Weisweiler, 1958). Bu tür yapıların bilinçli manipülasyonu vurgu, nüansı ekleyebilir ve hatta dolaylı olarak ek bilgi iletebilir (Harb, 2020).

Örneğin, aşağıdaki Kur’an ayetinde doğrudan nesne olan “cinler”den bahsedilmeden önce “ortaklar” tamamlayıcısı nesnesinin yerleştirilmesi, başka herhangi bir kelime sırasının aktarmayacağı özel bir anlam ifade eder: “Onlar, cinleri Allah’a ortak koşular” (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ) (En’âm Suresi 6:100. âyet). Cürcânî, bu kelime sıralamasının sorunlu olanın, ortakların cinler olması değil, Allah’ın ortak kılınması

olduğu gerçeğini vurgular. “Onlar cinleri Allah’a ortak koştular” denecek olursa, bu ifadede sorunlu olan kısım onların ortak kılınmış olmaları değil, eş seçimi olmasıdır (el-Cürcânî, 1992, s. 286-288). Her kelimenin gramer rolü ise aynı kalmaktadır. Bununla birlikte, kelimelerin sırasının basit bir şekilde değiştirilmesi anlamı değiştirir. Sonuç olarak, tek tek kelimelerin seçiminin ötesinde, bir cümlemin inşası da anlamın inşasına katılır. Bu nedenle, sözcüklerin nasıl bir araya getirildiği, bir tümcenin ifade ettiği nihai “anlam imgesinde” temel bir rol oynar.

Daha sonraki yüzyıllarda, nazım çalışması, “mana bilimi” (ilm-i meânî) olarak bilinen standart belâgat biliminin ana dallarından biri haline geldi. Bu dalın baktığı şey, tam da sözdizimiyle aktarılan anlamdaki bu nüanslardır.

Abdülkâhir el-Cürcânî, Arap edebiyat teorisinde önemli ilerlemeler kaydetti ve şiir ve Kur’an’ın mucizeviliği üzerine iki risalesi, yüzyıllar boyunca disiplinin yörüngesini şekillendirdi. Onun halefleri, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 1209) “Nihâyetül icâz fi dirâyetül i’câz” (Benzersizliği anlamakta son derece kısalık) adlı eserinden başlayarak içeriklerini çeşitli şekillerde düzenlediler. Bu fikirlerin en popüler sistemleştirilmesi XIII. yüzyılda es-Sakkâkî’nin (ö. 1229) “Miftâhu’l-’ulûm (Bilimlerin anahtarı) adlı eserinde gerçekleşti. Belâgat ilminin yanı sıra nahiv, morfoloji ve aruz gibi edebî ilimlerin tamamını kapsayan bu eser, el-Hâfîb el-Kazvînî’nin (ö. 1338) es-Sakkâkî’nin belâgat faslı üzerine yaptığı kısa ve uzun şerhlerle birlikte XX. yüzyıla kadar süper tefsirlerin ve pek çok eserin temelini oluşturmaktadır (Smyth, 1992). Aynı zamanda, XXI. yüzyılda medrese müfredatının bir parçası olmaya devam eden edebiyat teorisinin skolastik bir “belâgat bilimi” (*ilm-i belâgat*) içinde standartlaşmasını temsil ederler.

Belâgat ilmi, daha önce metinlere dağılmış olan üç ana araştırma alanını belirledi ve birleştirdi: (1) cümle yapılarının anlamı nasıl ilettiğini araştıran “[söz diziminin] anlam bilimi” (ilm-i meânî); (2) kelimelerin mecazi ve örtük olarak anlamları nasıl ifade ettiğini araştıran “açıklama bilimi” (*ilm-i beyân*); ve (3) dilin çeşitli “dekoratif” yönlerini sınıflandıran “retorik figürler bilimi” (*ilm-i bedî*).

Mana ilminin (ilm-i meânî) temelleri, el-Cürcânî tarafından nazım araştırmasında atılmıştır. Bununla birlikte, es-Sakkâkî ve el-Hâfîb el-Kazvînî, bir ifadenin söylendiği bağlamın taleplerine karşılık geldiğini vurgulayarak onu yeniden kavramsallaştırdılar, bunu muktezâyı hâl (bağlamın gereklilikleri) olarak tanımladılar (el-Kazvînî, 2003, s. 12). Cürcânî’nin nazım tanımında “sözdizimi anlamları” olarak tanımladığı şey, bu nedenle,

daha sonra “bağlamın gerekliliklerine uygunluk” olarak belirlendi. Örneğin, “Abdullah ayaktadır” veya “aslında Abdullah ayaktadır” şeklindeki iki ibare, nihayetinde Abdullah’ın durumu hakkında aynı genel bilgileri aktarırken, muhatapta farz edilen bilginin farklı hallerini ima eder. İlk cümle, gerçeğin basit ifadesiyle, durum hakkında özel bir bilgisi olmayan bir muhatabı ima eder. Ancak ikinci ifade, durumu inkâr eden bir muhatabı ima eder. İlm-i meânî, Arap dilini ve çeşitli cümle yapılarının üretebileceği bağlamla ilgili tüm olası çıkarımları sistematik ve kapsamlı bir şekilde haritalandırmaya devam etmektedir. Dil ve bağlamla ilgili bu ilgi göz önüne alındığında, bu çalışma alanı bazen modern dilbilimdeki edim bilimi ile karşılaştırılır (Larcher, 2013, s. 185-212). Açıklama ilmi (*ilm-i beyân*) ile ilgili olarak, es-Sakkâkî ve el-Haîb el-Kazvîni onu “Aynı anlamın farklı şekillerde, gösterildiği şekilde açıklığı artırarak ya da azaltarak nasıl aktarılacağını bilmek” ile ilgilenen bilim olarak tanımlamıştır (es-Sakkâkî, 1987, s. 249). Bir kelimenin anlamının açıklığı, dinleyici kelimeye aşina olduğu sürece sözlüksel anlamı (el-delâlâtü’l-vad’iyye) düzeyinde değişmez (es-Sakkâkî, 1987, s. 437; el-Kazvîni, 2003, s. 215). Bununla birlikte, dinleyicinin çeşitli çağrışımlar aracılığıyla çıkarması gereken anlamlar, kastedilen ikincil anlamı gösterme biçimleri bakımından az ya da çok net olabilir (es-Sakkâkî, 1987, s. 437; Smyth, 1995, s. 15-21). Cürcânî’nin daha önce “mânânın mânâsı” olarak tanımladığı bu mana biçimi, *ilm-i beyân*’da “aklî mana” (delâil-i akliyye) olarak tarif edilmiştir (Smyth, 1995, s. 17). Sonuç olarak, sözde şerh ilmi, anlamın doğrudan bir kelimenin lafzî anlamı aracılığıyla nasıl açıklandığıyla ilgilenmez; bunun yerine anlamın dolaylı olarak gösterilebileceği çeşitli yollara bakar. Sonuç olarak bu bilim kapsamında tartışılan konular, metafor (istiare) içeren mecazi konuşma (majâz) ve metonimi veya ima edilen anlam (kinâya) dâhil olmak üzere tropikal imalı dil ve mecazları kapsar. Mecaz, benzerliğe dayalı bir aklî anlam türü olduğu için teşbih, *ilm-i beyân*’da ele alınan diğer bir standart konu olmuştur (et-Taftâzânî, 1971, s. 515).

Belâgat ilminin üçüncü şubesi olan *ilm-i bedî*’nin konusunu oluşturan belâgat figürleri, mesajın güzel iletişimi sağlandıktan sonra, yani bir bütün olarak cümlenin nüansı ve bağlama uygunluğu (ilm-i meânî) dikkate alındıktan ve kelimelerin amaçlanan anlamlarını belirtmek için yapılma yollarını (*ilm-i beyân*) düşündükten sonra konuşmayı süsleyebilen “dilın güzelleştirici yönleri” olarak tanımlanır. Bu bilimde retorik araçlar iki türe ayrıldı: Örneğin, “kastedilen anlamı gizleme” (tevriye) veya güzel bir nedene bağlama” (hüsn-i ta’lîl) gibi anlama dayalı olanlar (ma’nâ) ki bunlar cansız bir nesnenin

tipik olarak davranışını kökteşleme (tecnîs) ve palindromlar gibi kelimelere (lafz) dayalı olanları açıklamak için için fantastik bir neden vermeyi gerektirir (Harb, 2020).

Belâğatin yönlerinin bu sınıflandırması, daha sonraki eleştirilerde var olan tek sınıflandırma değildi. Materyal düzenlemenin diğer şemaları da geliştirildi. En dikkate değer örneklerden biri, es-Sakkâkî'nin çağdaşı olan İbnü'l-Esir'in (ö. 1239) yazdığı önemli bir eser olan “el-Meselû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir” (Yazarın ve Şairin Bilgisi Üzerine)'de kendini gösterir. Belâgat konusundaki geniş yaklaşımı tamamen farklı bir düzenlemeye sahiptir. O, belâgat ilminin üç kolu altında tartışılan dilin aşağı yukarı aynı yönlerini ele alırken, hepsini beyân başlığı altında ele almıştır. Beyân ilmini sırasıyla kelimelere dayalı bir zanaat (sinâ'i lafziyye) ve manaya dayalı bir zanaat (sinâ'i ma'naviyye) olarak ikiye ayırır. Bu ayrım, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin çağdaşı olan ve “Sirrû'l-feşâha” (Anlaşılır edebi dilin sırrı) adlı eserinde belâgat araştırmasını dilsel unsurları kelimelere ve anlamlara göre ayırarak düzenleyen İbn Sinân el-Hafâcî'nin ortaya koyduğu şematizasyonu takip eder. Bununla birlikte, farklı taksonomilere rağmen, tartışılan konuşmanın bileşenleri aynı kalır.

Belâgati ve bileşenlerini tanımlamaya yönelik tüm bu çabalar sayesinde, dilsel ifadenin iki düzeyi arasında bir ayrım yapılmaya başlandı.(feşâha) ve belâgat (belaga). Açık sözlülük, sözdiziminin ve sözcük dağarcığının doğru kullanımını gerektirir hale geldi. Dilbilgisi ve sözlükbilim konusunda uygun şekilde eğitilmiş biri bu seviyeye ulaşabilir. Ancak belâgat, edebiyatçıların ve şairlerin anlatım biçiminde birbirlerinden üstün olabilecekleri düzeyi belirtmek için gelmiştir ve Kur'an'ın farkı burada yatmaktadır. Bu nedenle belâga, dilin uygun kullanımı (feşâha) verildiğinde dilsel ifadenin güzelliği ile ilgilenir.

Tezimizin ana konusu olan *ilm-i beyân*'a tekrar geri dönecek olursak; bu bilimin varlığını, belagatin tamamı olup olmadığını, ana hatlarını tartışan âlimlerden birisi olan GE von Grunebaum İslam Ansiklopedisi'nde yer alan özlü maddesinde beyân kavramının H. V./M. XI. yüzyıla kadar olan gelişimini tartıştıktan sonra şu açıklamayı yapmaktadır: “İbnü'l-Esir (ö. 1239) “el-Meselû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir” yazdığında, beyân üzerine düşünceler yeni bir yön aldı. İbnü'l-Esir, fıkıh usûlü [hukuk teorisi] biliminin bireysel yargı kanunları veya kararları, ahkâm ile olan ilişkisi gibi, beyân ilmini hem şiir hem de nesir bileşimiyle aynı ilişkiye yerleştirir” (Grunebaum, 1954: 13).

Von Grunebaum, “el-Meselû’s-sâ’ir”’in yapısı ve içeriği hakkında kısa bir özet vermeye devam eder ve şunları söyler: “İbnü'l-Esir'e göre beyân ilminin can damarı, kelimelerin doğru ve aktarılmış kullanımı olan hâkîkat ve mecaz öğretisidir” (Grunebaum, 1954).

Tezin birinci kısmı, von Grunebaum'un beyân'ı ele alışının genişletilmesi olarak görülebilir yani “açıklık bilimi” veya “açık ifade bilimi” anlamına gelen *ilm-i beyân* tek başına değil, ilim ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bilimi son derece teorik bir bilime yükseltmede “bu değişimin sorumlusunun ne ölçüde İbnü'l-Esir olduğunu” araştıracağız. Ayrıca, belki daha da önemlisi, girişimlerinin sonraki yazarları etkilemede ne ölçüde başarılı olduğunu da inceleyeceğiz. Bu bölüm, beyân ilminin H. VII./M. XIII. yüzyılın başında tanınmış bir araştırma alanı haline geldiğini ve XIV. yüzyıla (yaklaşık 1200-1400) kadar öyle kaldığını, ancak *ilm-i beyân*'ın yalnızca ilm-i belâğa ismi ile adlandırılmış belâgat ilmi'nin daha iyi bilinen ve çok farklı geleneği tarafından yani standart retorik tarafından gölgede bırakıldığını gösterecek.

Modern araştırmacılar *ilm-i beyân* ifadesine ilgi gösterecekler de onu standart *ilm-i belâgat* ile eşanlamlı olarak tasvir ettiler (Arthur Schaade, Remzi Baalbaki, Joseph Lovry, Pierre Larcher) (Schaade, 1913-1936). Diğerleri, *ilm-i beyân*'ın, erken permütasyonları yani yaygın olarak kullanılan birçok tanımlaması da dâhil olmak üzere bir bütün olarak edebiyat teorisini ifade edebileceğini kabul ettiler (von Grunebaum, Bedevî Tabâna, Şevkî Dayf) (Grunebaum, 1954). Elbette, bir alt alan olarak, *ilm-i beyân*'ın uzun zamandır *ilm-i belâgat*'ta tasvir çalışmalarını ifade ettiği kabul edilmektedir (bkz. Bölüm 2). Ancak, henüz H. VII./M. XIII. yüzyılda *ilm-i beyân* adlı bir bilimin ortaya çıkışı ve onun yeni bir jenerik gelişme olarak tanımlanması bilim adamlarının gözünden kaçmıştır. Bu kısmen, birçok ortaçağ bilginlerinin kendilerinin de bu konudan habersiz olmalarından kaynaklanmaktadır (es-Safedî, 1972).

1.2. ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN GÖZÜNDE İLM-İ BEYÂN

1.2.1. Bi-Menzilet-i Usûlü'l-Fıkıh: Usul-i Fıkıh Konumunda

Ziyâüddîn İbnü'l-Esir (ö. 637/1239), beyân ilmi kavramıyla bilinçli olarak ilgilenen, günümüze ulaşan ilk eserin müellifidir (el-Esir, 1959-1965, s. 119-120). Özellikle iki büyük eseri olan “el-Meselû’s-sâ’ir fî edebî'l-kâtibi ve’s-şâ’ir” ve “el-Câmi’ül-kebîr fî sinâ’ati'l-manzûm mine'l-keâm ve'l-mensûr” eserlerinde bu bilim dalını tüm ayrıntıları

ile ele aldığını ve en iyi anlatan olduğunu ifade etmesine ve *ilm-i beyân* terimini ilk kullanan olmasına rağmen, hiçbir eserinde *ilm-i beyân*'ın anlamına bir bölüm ayırmaz ve bize açık bir tanım vermez. Ancak, ilmi-beyân'ın her iki edebi-teorik eserinde bağımsız ve oldukça teorik bir alan olarak açık bir şekilde temsil edilmesi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'i bu kavramın gelişiminde önemli bir figür haline getirir. Edebiyat-teorik meselelerin incelenmesinden bir disiplin ya da zanaat (sinâ'a) (bkz. Cantarino, 1975, s. 152-154) açısından söz eden ilk bilim adamı olmadığı kesindir. Ancak o, bunun “bilimsel bir disiplin” olduğunu ifade eden ilk kişidir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, meşhur eseri “el-Meselû's-sâ'ir”'in açılışındaki kısa bir duadan sonra şunları söyler: *و بعد فإن علم البيان لتأليف النظم و النثر بمنزلة أصول الفقه* (ve-be'du fe-inne 'ilmül-beyâni li-te'lîfi l-nazmi ve-n-nesri bi-menzileti usûli l-fikhi li- l-ahkâmi ve-adillati l-ahkâm: Şiir ve nesirde ilmi beyanın konumu, hüküm çıkarmada ve hükümlerin istiflalinde usul-i fikhın konumu gibidir (el-Esîr, 1959-1965, s. 35).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in hukuk teorisi ile yaptığı benzetme tam olarak nedir? Buradaki yorum ahkâmı vurgulamamıza göre değişir: Kanunlar mı yoksa hukuki hükümler mi yoksa edillet-i ahkâm, yani hukuki deliller veya hukuki hükümler için metinsel deliller üzerinde mi duralım. Wael Hallak'a göre, “İslami hukuk teorisinin beyan edilen ve gerçekten de asıl amacı, çözümleri ilk iki ana kaynakta [yani Kur'an ve hadislerde] açıkça belirtilmeyen durumlarla ilgili hükümler (ahkâm) formüle etmektir.” Ancak bir dipnotta Hallak, “fıkıh usûlü eserlerinde varsayılan ve nadiren dile getirilen hukuk teorisinin bir diğer önemli işlevi, mevcut kuralların ardındaki hukuki akıl yürütme süreçlerinin gerekçelendirilmesi ve 'yeniden yürürlüğe konması'dır.”, demektedir (Hallak, 1997, s. 1-2). Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre hukuk teorisinin özü, mevcut hükümlere ilişkin metinsel delillerin incelenmesini ima eden edillatü'l-ahkâm'dır (usûlü'l-fıkıh 'ibârâten adillat hâdhihül-ahkâm); benzer şekilde, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) “hukukun temelleri/kökleri, hukukun metinsel delilleridir” (fe-emmâ usûlü'l-fıkıh hiye edillatul-fıkıh) der (Gazzâlî, 2000). Bu, Hallak'ın değerlendirmesinin tersini düşündürür: Hukuk teorisinin varsayılan amacı, yeni davalarla ilgili hükümler formüle etmek iken, beyan edilen amaç, hukuki muhakeme sürecini haklı çıkarmaktır. Odak değişikliği, öncelikle tefsir çabası (adillatul-ahkam) hukukçuya yeni hükümler üretmede rehberlik eden daha pratik bir çabaya (ahkâm) doğrudur. Ziyâüddîn İbnü'l-

Esîr'in benzetmesine geri dönersek, eğer ahkâma odaklanırsak, o zaman tıpkı yargı otoritelerinin yeni yasal hükümler türetme yetkisi sağlama amacı olan fıkıh usûlü gibi *ilm-i beyân*'ın amacı yazarın, bestecinin veya şairin yeni sanatsal söylemler bulmasını sağlamaktır. Yeni kanunlardan ziyade mevcut kanunları ima eden adillet-i ahkâm üzerinde durursak, ortaya çıkan benzetme şu şekildedir: Nasıl ki bilinen davalara ilişkin kanuni metin kaynaklarının yorumu hukuk teorisinin temelini oluşturuyorsa, mevcut kanunların yorumu da aynı şekilde. *beyân* ilminin temelini nazım ve nesir oluşturur. Poetika (şiir) ile hermeneutik (eleştiri, yorumlama, tefsir) arasındaki fark budur.

Yeni şiir ve mektupların üretilmesini sağlamayı amaçlayan bir disiplin ile mevcut şiir ve mektupları açıklamaya çalışan bir disiplin arasındaki gerilim, inceleyeceğimiz *ilm-i beyân*'ın tüm eserlerinde mevcuttur. Fakat Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in burada te'lîf "kompozisyon" a yaptığı açık gönderme, sarkacı bir poetikaya doğru savurmaktadır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, eserlerinde ve özellikle nesirleştirme, yani mevcut örneklerden yeni edebi malzeme oluşturma konusundaki çalışmalarında açıkça görüldüğü gibi, kendisini öncelikle bir kâtip 'devlet sekreteri' ve bir kâtip eğitimcisi olarak gördüğü iyi bilinmektedir. "el-Meselû's-sâ'ir"'in "*ilm-i beyân*'ın araçları üzerine" (في آلات علم البيان) وادواته; yani *ilm-i beyân* için gerekli olan disiplinler hakkında) başlıklı ön kısımlarından biri şu ifadeyle açılır: "Bilin ki, ister nazım ister nesir olsun, söz yazma sanatı birçok araç gerektirir". Böylece bölümün başlığındaki *ilmü'l-beyân* ifadesini "konuşma sanatı" olarak değiştirmiştir. Dahası, "el-Meselû's-sâ'ir"'in tamamında te'lîf ve müellif 'besteci'ye yapılan atıflar çoktur. Hatta bir noktada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr - görünüşte kasıtsız olarak - *beyân* ilmini, ister manzum ister nesir olsun, söz yazma sanatıyla (اعلم أن صناعة تأليف الكلام) eşit tutar (el-Esîr, 1959-1965, s. 40).

Onun tartışmalarının birçoğunun müellif-i kelâm'a yönelik olduğu ve "söz yazarlarını" *beyân* ilminin hedeflediği dinleyici kitlesi haline getirdiği açıktır. *İlm-i beyân*'ın hedeflenen dinleyici bir kitle meydana getirdiği açıktır. Gerçekten de, Arap Edebiyatı Ansiklopedisi'nde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ile ilgili girişte Wolfhart Heinrichs, *ilm-i beyân*'ı parantez içinde "bir edebi kompozisyon teorisi" olarak tefsir eder (Heinrichs, 1998b, s. 315).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, pratik bir uygulama ile edebi konuşma üreten teorik bir disiplin olan *ilm-i beyân*'ı özlü bir şekilde ortaya koymaktadır (van Gelder, 2009, s. 55). Edebi anlatımının sonunda Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, eserin içeriğini, yöntemini ve

seleflerini belirttiği önsözde, beyân ilminin pratik uygulamasını daha açık bir şekilde yineler. Beyân gerdanlıkların gerildiği ve taşlandığı [yani konuşmanın düzenlendiği] ve zihinlerin büyüldüğü ve kandırıldığı kelimelerin tâlimatını (ta'lîm) elde etmektir (el-Esîr, 1959-1965, s. 37-38) İlm-i beyân, ta'lîm teriminde öğrenenin konuşmayı oluşturmalarını sağlar. Ancak pedagojik yön abartılmamalıdır, çünkü Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bir sonraki paragrafta -önsözün son paragrafında- el-Esîr (1959-1965, s. 38) okuyucuyu uyarmaktadır ki, tâlimattan daha faydalı olan, kişinin 'sağlıklı kulağını' (zevk) mükemmelleştirmek, yani pratik yapması ve güzel söze (kavl) alıştırmaktır. Aslında Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, okuyucunun kitabında bir “usta” bulabilmesine rağmen, *ilm-i beyân*'ın asıl ikamet ettiği yerin “sağlam zevkin hükümdarı” (veya “iyi kulak”) olduğunu söyler (el-Esîr, 1959-1965, s. 38). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bunu analojik bir mecazî ile tefsir ederek, tıpkı kılıç yapanın sağ eline tutuşturması gibi, okuyucunun yolunu hazırladığını söyler. Kılıcı taşımak, savaşla yüzleşmek anlamına gelmez ve ima yoluyla, bir yola sahip olmak, onu almak anlamına gelmez (el-Esîr, 1959-1965, s. 38). Başka bir deyişle, *ilm-i beyân*'ı tam olarak uygulama yükü okuyucuya düşer.

“Teorik” ve “pratik” kavramlarının birleştirilmesi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in sözlerinde tekrarlanır, ancak modern bilim adamları onun ta'lîm'den çok zekayı tercih ettiğini sık sık vurgulasalar da, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr genellikle teorik olana yönelir. “el-Meselû's-sâ'ir”in sonraki bir noktasında bu soruyla açıkça ilgilenir ve “teori” lehinde hüküm verir. el-Esîr (1959-1965, s. 119) Belâgat (fî el-feşâha ve-l-belâga) bölümünde beyan ilmindeki belâgat türleri bedevilerin şiirlerinden tümevarım yoluyla mı yoksa spekülasyon ve muhakeme (bi-l-nazar ve-kağiyyatül-'akıl) yoluyla mı elde edildi sorusunu sorar ve cevabı kesindir (bir ilahiyatçının argümanını anımsatan bir tarzda biçimlendirilmiştir): İlm-i beyân tümevarım yoluyla türetilmez; şiirler ve vaazlar yazanlar, spekülasyon ve aklın yargısıyla ürettikleri belâgatı tasarladılar/icat ettiler (ibtade'u). Eğer onu kendilerinden öncekilerin ürünlerinden tümevarım yoluyla türetmiş olsalardı, bu, onu tümevarım yoluyla çıkarsayamayan, bunun yerine belâgatini icat eden ilk kişiye sonlu geri dönüş ile götürürdü (el-Esîr, 1959-1965, s. 119). Bu pasaj, *ilm-i beyân*'ın bilimsel yöntemini vurgulamak içindir. Bir yöntem olarak spekülasyon akla veya sebebe dayanırken, bir yöntem olarak tümevarımın nakl'e veya önceki edebi konuşmanın aktarımına dayandığını ima eder.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr sonraki pasajda bu iddiasını nahiv (dilbilgisi) ilmi ile mukayese ederek pekiştirmektedir. Beyân ilmi, spekülasyon ve aklın yargısı ile türetilmiş iken, gramerin dilin kökeninden gelenek (taklit) yoluyla aktarıldığını söyler. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in iddiasına göre, dilin kökeni, bir fiil cümlesinin öznesi için tamlamalı bir son ve doğrudan nesne için yalın bir son kullanabilirdi, ancak *ilm-i beyân* ile güzel bir ifadenin yerine çirkin bir ifadenin ikame edilemeyeceğini ileri sürer. Doğrudur, diye devam eder, insanların fâil'in merfû' ve mefûlün mensûb olduğunu bir kez duyduklarında, bunun için delil ve muhakeme türettikleri doğrudur, fakat O bu muhakemeyi dayanıksız (vahiye) olarak adlandırır (el-Esîr, 1959-1965, s. 119-120). Bu, Arap dilbilgisi geleneğinin bazı bilginlerinin bize düşündüreceği gibi ilm-i nahiv'e (nahiv ilmine) bir saldırı değildir (Baalbaki, 2011, s. 103; Gully, 2006, s. 84-97). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in sert eleştirisini gramercilerden (ya da daha geniş anlamda filologlardan) esirgemediği doğrudur, ancak bu onların kendi başına dilbilgisi çabası ile değil şiiressellik görüşleri ile ilgilidir (el-Esîr, 1959-1965, s. 40). İşin gerçeği, sözde gramer karşıtı olan bu pasajın neredeyse kelimesi kelimesine ünlü bir gramer uzmanı olan Abdülkâhir el-Cürcânî 'den türetilmiş olmasıdır (bkz. el-Cürcânî, 1992, s. 395) ve biz Cürcânî'nin etkisini İkinci Kısım'da daha detaylı olarak tartışacağız. Söz konusu pasajın amacı, yalnızca *ilm-i beyân*'ın algılanan bilimselliğini doğrulamaktır ve *ilm-i beyân*'ın henüz konsolide bir disiplin olarak görülmediğini öne sürer (Noy, 2016).

Bu pasajlarda teorik ve pratik arasında bulduğumuz birleştirme; ilk olarak, sadece bir kez de olsa *ilm-i beyân* tabirini belâgat bilgisi anlamında kullanan el-Cürcânî ile Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bağlantısının bir sonucu (bkz. Bölüm 3.2) ve ikinci olarak, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân*'ı bağımsız, teorik bir bilim olarak kurmaya yönelik zahmetli, hatta yapmacık girişimi anlamına gelir. Bu, *ilm-i beyân* adı verilen bir bilgi alanının, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in zamanında bağımsız, bilimsel bir disiplin olarak tam olarak tanınmadığını kuvvetle göstermektedir (Bu tabiri Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi uydurmadığı, kendisi uydurmuş olsaydı kesinlikle yapacağı övünçlü yorumların eksikliğinden bellidir). “el-Meselû's-sâ'ir” eserinin giriş bölümünün ilk ifadesindeki ‘ilm ül-beyân li-te'lif el-nazm ve-l-nesir “*ilm-i beyân* nazım ve nesir oluşturmak içindir” sözlerine göre hareket edersek, teori üstün gelir (el-Esîr, 1959-1965, s. 35).

Teori durumu “el-Câmi'ül-kebîr” adlı eserinde daha güçlü bir şekilde ortaya konur. Öyle ki genellikle “el-Câmi'ül-kebîr” adlı eser “el-Meselû's-sâ'ir” adlı eserden -bir

deneme çalışması olarak- önce yazılmıştır (Heinrichs, 1998b, s. 315). Tematik çerçevesi “el-Meselû’s-sâ’ir”inkiyle çakıştığı için (Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in diğer çalışmalarının aksine) “el-Meselû’s-sâ’ir” eserinde onun eleştirel düşüncesini, görüşlerini diğer âlimlerinkinden izole etmek daha mümkün olduğundan çalışmamızda “el-Câmi’ül-kebîr” eserinin önemi üzerine odaklanılmamıştır. “el-Meselû’s-sâ’ir” adlı eser sayesinde *ilm-i beyân*’ı tasavvur etme imkanımız olmuştur. Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr “el-Câmi’ül-kebîr” eserinin önsözünün açılışında belâgat/edebi konuşmanın (te’lîf el-kelâm) bileşiminin ancak *ilm-i beyân* incelenerek kavranabileceğini belirtir ve “öyle ki bu zanaat için bu bir ölçü/ölçek gibidir (bi-menzilat el-mîzân)” (el-Esîr, 1956, s. 1). İlm-i beyân bir kez daha edebî kompozisyon şeklinde pratik uygulaması olan teorik bir bilim olarak görülmektedir. Daha sonraki bir bölümde belâgat (el-fesaḥa ve-l-belaḡa) üzerine bir tartışma buluruz, belki de “el-Meselû’s-sâ’ir”deki pasajı önceden pasajı öngörerek belâgatın “el-naẓar ve-keḏiyyet el-akıl” tarafından türetildiğini iddia eden bir tartışma buluyoruz. Burada “el-Câmi’ül-kebîr” eserinde, tartışma, belâgat bilgisini/bilimini incelerken tefekkür (tedabbur), tefekkür (te’ammul) ve spekülasyon (tefekür) uygulama ihtiyacını vurgulayan âlimler arasından bir yazardan (be’d el-musannifîn min el-’ulemâ’) - yine muhtemelen el-Cürcânî’den - alıntı şeklindedir (el-Esîr, 1956, s. 76). Burada “el-Câmi’ül-kebîr” eserinin editörleri Cevad ve Sa’îd, “Delâilü’l-i’câz”’da sözde alındığı varsayılan belirli bir pasaja işaret ederler, ancak kabul edilmelidir ki, bu bir lafzî alıntıdır (el-Esîr, 1956, s. 76-77). Her halükarda belâgat ve/veya *ilm-i beyân*’ı tefekkür ve spekülasyon gerektiren bir bilgi/disiplin olarak -aslında, 'akılcı' bir mesele olarak-kavramak, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in edebi-teorik eserlerinin her ikisinde de tutarlıdır.

Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in *ilm-i beyân*’a atfettiği teorik statüyü bağlamsallaştırmak için, yüksek bir teorik statüye sahip olduğu düşünülen diğer bilimlere, özellikle de beyân ilminin benzetildiği bilimlere bakmak yararlı olabilir ki bunlar mantık (bkz. “el-Câmi’ül-kebîr” eserin’deki bi-menzilat el-mîzân) ve hukuk teorisi (bkz. “el-Meselû’s-sâ’ir”’deki bi-menzilat usûlül-fıkıh) dir. Mantık ve fıkıh nazariyesi üzerine çalışmalarıyla meşhur olan ve Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in adıyla zikrettiği âlimlerden biri de Gazzâlî’dir. İlerleyen sayfalarda Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in beyân ilmi konusundaki duruşunu daha iyi anlamak için Gazzâlî’nin mantık ve hukuk teorisinin disiplin statüsüne nasıl baktığını inceleyeceğiz. Gazzâlî’nin eserlerine bu bağlamda bakmak, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in onları mutlaka okuduğu anlamına gelmez, ancak kültürel ve entelektüel yaşamının bir

parçası olarak, buradaki birçok fikrin farkında olduğunu tahmin edebiliriz (el-Esîr, 1956, s. 40).

Mantıkla başlayalım: Mantık genellikle bir mîzân, diğer tüm bilimlerin elde edildiği bir ölçü veya standart olarak yorumlanır (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 102-104). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, felsefi (Aristotelesçi) poetikadan açık bir nefreti ifade etti, ancak bu, onun özellikle Gazzâlî'nin meşhur tasdikinden sonra (ve muhtemelen ondan çok önce) mantık gibi yabancı olmayan, kendine mal edilmiş bir disiplini kabul etmemiştir (Gazzâlî, 2000, s. 35-87). Aslında, Giriş'te gördüğümüz gibi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr zamanında Doğu Arap'ta mantık ve genel olarak felsefi bilimler arttı. Gazzâlî, "Mi'yârü'l-'ilm"'in önsözünde mantığı (mantık terimini kullanmadan) zımnen aklî ilimler (el-ulûm-i nazariyye) içine yerleştirir ve eserin amacının spekülasyon ve düşünce yollarının anlaşılmasını sağlamak olduğunu iddia eder (Gazzâlî, 1969, s. 59). Muhakeme hatalarını azaltmak için kitabını "kurgulama ve tefekkür için bir ölçü/ölçüt, araştırma ve tefekkür için bir ölçü/terazi, aklın parlatıcısı ve keskinleştiricisi olarak" düzenlediğini söyleyerek devam eder (Gazzâlî, 1969, s. 59). İronik olarak, Gazzâlî'nin disiplinin işlevi için yaptığı benzetme filoloji bilimlerinedir. Ona göre, mantık ilminin (ya da kitabının) "akılları hidâyete erdiren şeylerle" (edillet-i l-ukûl) ilişkisi, vezin şiirle ya da gramerin doğru çekimle (i'râb) ilişkisine eşdeğerdir. Nasıl bozuk vezin ancak vezin ölçüsüyle (mîzân) ve bozuk çekim gramerin mihenk taşıyla (miḥakk) bilinebilirse - aynı şekilde doğru ve bozuk delil ancak onun kitabıyla (ya da mantık ilmi ile) ayırt edilebilir (Gazzâlî, 1969, s. 60). Bu, edebiyat eleştirmeni İbn Sinan el-Hafâcî'nin (ö. 466/1074) daha önceki ilimlerin tasnifi eserinde de tasdik edildiği gibi yaygın bir benzetmeydi (el-Hafâcî, 1969, s. 85-86; Ouyang, 1997, s. 29-30).

Bu benzetmeler ne kadar banal görünse de, "yükselmekte olan disiplinler"i çevreleyen savunucuları oldukça iyi anlatıyorlar. Gazzâlî örneğinde, aruz ve gramer, mantığın bilimi bilim olarak gerekçelendirilebilmesi için ileri sürebileceği köklü disiplinlerdi. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr örneğinde, mantık ve hukuk teorisi, son derece teorik bir bilim olarak *ilm-i beyân* için bir gerekçe olarak öne sürebileceği köklü rasyonel disiplinlerdi. Bir disiplin olarak ilim-i beyân'a duyulan ihtiyaç, daha az gerekçelendirme gerektiriyordu: İlm-i beyân'da yer alan konulara yüzyıllar boyunca eleştirmenler, filologlar ve Kur'an edebiyatı âlimleri tarafından saygı duyuldu (Kuteybe ve Muḥammad, 1973). Ancak mantık ve hukuk teorisinin aksine, bun konular bilimsel kurallara bağlı

görünmüyordu. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in doğrulamaya ve kanıtlamaya çalıştığı bilimsel kurallarla bağlı oldukları fikrinin ta kendisidir. Bu süre zarfında Doğu Arap'ta meydana gelen felsefe araştırmalarındaki artışı hesaba katmadıkça, onun bilimsellik iddiasını tam olarak takdir edemezsiniz (Giriş'e bakınız).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Gazzâlî'nin salt mantıksal eserlerini okuduğunu kesin olarak söyleyemesek de, hukuk teorisi söz konusu olduğunda daha sağlam bir zeminde duruyoruz: Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bize böyle söylüyor. Hem “el-Câmi'ül-kebîr”de hem de “el-Meselû's-sâ'ir”de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr on dört çeşit mecazdan bahseder ve ikinci eserde kaynağını açık bir şekilde belirtir: “Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin eserlerinden birine bakıyordum, Allah rahmet eylesin. Fıkıh usûlü (usûl-i fıkıh) üzerine yazdığı ona ait bir eserdir ve onun lafzî ve mecazî konuşmadan bahsettiğini ve mecazlı konuşmayı on dört kategoriye ayırdığını gördüm [...]”, demektedir (el-Esîr, 1973, s. 88; el-Esîr, 1956, s. 28-29). Atıfta bulunulan eser günümüze ulaşmış gibi görünmüyor (Noy, 2016). O halde, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in maruz kaldığı Gazali modeli hakkında bir fikir edinmek için Gazzâlî'nin ünlü “el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl” (Hukuk Teorisinde En İyi Seçim) kitabına bakılabilir. Biz, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mutlaka Müstaşfâ'yı okuduğunu iddia etmiyoruz, ancak Gazzâlî'nin etkisi göz önüne alındığında, onun burada ifade edilen fikirlerin çoğuna aşina olduğunu varsaymak güvenlidir. Aşağıda belirli bir yasal sorun ele alınacaktır. “el-Mustaşfâ”yı danışmamız için iyi bir kaynak yapan başka bir sebep de, kendisini sıradan insanlara ödünç vermesidir, yani sıradan insanların da anlayabildiği tarzda yazılmıştır. Kanıtlar, “el-Mustaşfâ”nın sofistike olmaktan ziyade temel bir hukuk ilmi olarak kabul edildiğini göstermektedir (Wisnovsky, 2014). Gazzâlî, Müstaşfâ'sının önsözünde üç disiplin kategorisinden bahseder: Bunlar (1) aritmetik, geometri ve astronomi gibi tamamen rasyonel (aklî mahıd); (2) hadis ve Kur'an tefsiri gibi tamamen geleneksel (ya da rivayete dayalı, naklî mahıd); ve (3) hukuk teorisi gibi akıl ve geleneğin birleştirildiği (mâ izdaveja fîhi el-'akıl ve's-sem') kategoridir (Gazzâlî, 2000, s. 3-4). Üslupbilim ve edebiyat kuramının (bu noktada konsolide bir disiplin olarak mevcut olmasalar da) bu şemayı nereye oturacağı açık değildir ama açık olan husus şudur: Geleneksel bilimler pek başarılı değildir. Gazzâlî, geleneksel bilimlerle meşgul olmanın (daha) sıradan olduğunu, çünkü gençlerin ve yaşlıların bu bilimde eşit temele sahip olduğunu, ezberlemenin onları elde etmek için yeterli olduğunu ve onlarda akıl ve mantığın rolü olmadığını söyler. Aklî ilimlerle meşgul olmak ise ahirette mükâfat

getirebilir. Ancak beklenebileceği gibi, en soylu bilim türü, usûl-i fıkıh gibi, aklı olanla geleneksel olanı birleştiren bilimdir (Gazzâlî, 2000, s. 3-4). Bu açıklama göz önüne alındığında, yazdığı konuyu “disiplin” terimleriyle sabitleme niyetinde olan bu “modele” aşına olan herhangi birinin, geleneksel olana göre daha rasyonel yolu seçeceği anlaşıyor. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân*'ı mantığa ve özellikle hukuk teorisine benzetme sebebinin altında araştırmacılar O'nun bu görüşü desteklemesi olduğuna inanılmaktadır (Noy, 2016).

Gazzâlî, yukarıda gördüğümüz gibi, hukuk teorisini öncelikle yeni hukuk hükümleri türetme yöntemi olarak tasarlamadı. Bilakis Gazzâlî'nin önsözüne göre usûl-i fıkıh denilen ilmin manası, şer'i delillerin-kaynakların, sıhhatlerinin şartlarının ve var olan fikhî hükümleri (ve-vücûh delâletihâ 'ale'l-ahkâm) ispat etme yollarının tespitinin bilgisidir (Gazzâlî, 2000, s. 11). Gördüğümüz gibi, Wael Hallak'ın “mevcut kuralların arkasındaki hukuki muhakeme süreçlerinin gerekçesi ve yeniden yürürlüğe konması” olarak adlandırdığı şey budur (Hallak, 1997, s. 1-2). Bununla birlikte, Gazzâlî, müctehidi ele alış biçimiyle yeni fıkıh hükümlerine de dikkat eder ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr gibi bu alanda ihtisas sahibi olmayan biri için ilmin özü yeni fıkıh hükümleri yaratmaktır. Bu, Gazzâlî'nin “meyve vermek” kökünden türetilen terimlerle fıkıh usûlünün anlamını açıklama biçimiyle kolaylaştırılır (Gazzâlî, 2000, s. 18-25). Gazzâlî'nin şemasında, fıkıh usûlü'nün ilk ilkesi, genellikle belirli fiillere (geleneksel olarak beş: orunlu, tavsiye edilen, kayıtsız, kınanması gereken, yasaklanan) atfedilen yasal nitelikler/statüler'in daha spesifik anlamında ahkâmı ele alır. Gazzâlî, ahkâmı ethmara “meyve, fayda” veya ethmara'l-maflüb “aranan meyve” olarak adlandırır (Gazzâlî, 2000, s. 19, 176). İkinci ilke, şeriatın delili (adilla) veya ispat metnidir; yani, el-mutmir “meyve veren, verimli” anlamında Kur'an, hadis ve icmâdır (Gazzâlî, 2000, s. 22-23). Üçüncü ilke, delil çıkarma (vücûh delâletü'l-adilla) veya el-istismar “meyve, ürün çıkarma” yöntemidir. Dördüncüsü, yeni yasal hükümler (müctehid) türeten veya “meyveyi çıkaran” el-müstasmir ile ilgilidir. Müstemir'e mukallid taklitçi (yani, yeni hukuki hükümler türetmeyen) ile karşılık verilir (Gazzâlî, 2000, s. 25). Kitap, her biri tartışılan dört ilkeye ayrılmış, aktab kutupları adı verilen dört büyük bölüme ayrılmıştır. Ahkâm ile ilgili bölüm, ilgi konusunun mevcut hükümler olduğu izlenimini veriyor, ancak “meyve, ürün” ve “üretim” süreci terimleriyle ifade edildiğinden, bunun nasıl 'yeni' bir şey olarak anlaşılabileceğini görmek açıktır. Bir yan not olarak, Gazzâlî'nin istismâr'ı kullanmasının

bize Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in istihrâc, var olanlardan yeni imge ve fikirlerin (me'ânî) çıkarılması ya da türetilmesi hakkındaki tartışmasını hatırlattığını ekleyebiliriz (el-Esîr, 1973, s. 3-69). Öyle oluyor ki, “çıkarıldığı” yani icat edildiği, yeni olduğu söylenen imge örneklerinin (me'ani muhtara'a veya mübteda'a) büyük çoğunluğu, hukuki adilelerden biri olan hadislerden çıkarımı göstermektedir (el-Esîr, 1973, s. 8, 18-19, 20, 35-36, 43-44, 55-56).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in de belirli hukuki nosyonlardan etkilenmiş olduğu görülüyor ki bu da O'nun *ilm-i beyân* hakkındaki disipliner vizyonunun doğrudan veya dolaylı olarak Gazzâlî'den ilham aldığı yönündeki iddiamızı güçlendiriyor. Gazzâlî ile ilişkilendirilen hukuki düşüncenin kanıtı, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in belâgati (özellikle işitsel belâgat, fesaha) mutlak bir kavramdan ziyade ilişkisel bir kavram (emr idâfî) olarak sunuşunda su yüzüne çıkar (el-Esîr, 1956, s. 77-79). Bu, “el-Câmi'ül-kebîr”de benimsediği ve daha sonra “el-Meselû's-sâ'ir”de tamamen terk ettiği bir görüştür (el-Esîr, 1959-1965, s. 218-24). Gazzâlî, insan eylemlerinin kendi içlerinde iyi (hasen) veya kötü (kabîh) olarak tanımlanabileceği, yani eylemin ahlaki niteliğini belirleyen doğasında (vasf zâtî) olduğu şeklindeki Mütezili görüşünü meşhur bir şekilde çürütmüştür (el-Esîr, 1959-1965, s. 178-94). Gazzâlî daha ziyade, örneğin siyahlık ve beyazlığın niteliğine karşıt olarak, hüsn (hüzün) ve kubh'un (haksız davranış) iki ilişkisel kavram (emrân idâfiyyân) olduğu fikrini öne sürmüştür (el-Esîr, 1959-1965, s. 181). “el-Câmi'ül-kebîr”de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ilişkisel bir kavram olarak lügat-akustik belâgat niteliğini tarif etmek için şaşırtıcı derecede özdeş terimler kullanır. Bununla O, tek kelimelik belâgatin “şartlarını” ortaya koyarak esasen onu elde edilebilecek nesnel bir özellik olarak formüle eden selefi İbn Sinan el-Hafâcî'nin (ö. 466/1074) sözlerini çürütmektedir (Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr aynı zamanda Cürcânî'nin ifade ettiği bir düşünce çizgisini takip etmektedir; bkz. İkinci Bölüm.) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr şöyle nakleder:

ve'lem eyden enna l-feşâhata amrun idâfiyyun ka-l-husni ve-l-kubhi ve-l-ke'lâmu l-feşîhu leysa kelamen makşûşan bi-'aynihi bal kullu men fehima kelaman ve-erafehu fehuve feşîhun bi-l-ke'lâm -te'lîfi muste'meen fî zemânihim müte'ârefen muştehiren [...] ve-levi -stu'mile fî zemâninâ hâdhâ le-stunkire ve-stubşî'a ve-ḥakime 'elâ kâ'ilihi bi-l-cahli ve-l-te'assuf

Biliniz ki, lügat-akustik belagat, iyilik (güzellik) ve kötülük (çirkinlik) gibi ilişkisel bir kavramdır, çünkü belâgatli konuşma kendi başına donatılmamıştır. Bilakis, belli bir

sözü anlayan ve onu onaylayan kimse, O, kendisi için net ve apaçık olduğu için onun görüşüne göre belâgatlidir. Bu görüşü güçlendiren şey, günümüzde bizim de belagat olarak görmediğimiz, kullanılmaması ve az bulunması nedeniyle hoşlanmadığımız kelimelerin, kendisinden önce gelen beste ustaları zamanında genel ve yaygın olmasıdır. Eğer çağımızda böyle bir konuşma kullanılsaydı, tiksnilir, çirkin bulunur, konuşanı cahil ve sapkın sayılırdı (el-Esîr, 1956, s. 77).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr daha sonra, muhtemelen el-Cürcânî'nin belâgatin tek kelimeyle ilgisi olmadığı görüşünü zımnen reddetmek amacıyla bu görüşü terk eder. Ancak el-Hafâcî veya el-Cürcânî'nin eserlerinde ilişkisel bir kavramın terminolojisi bulunmadığından, bu, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bazı çevresel fikhî düşüncelere dair farkındalığına işaret eder.

1.2.2. el-a'imma el-maşhûrîna Fîhi: Disiplinin bir Kanunu Vardır

Şimdiye kadar, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân* denilen bir bilime disiplinler bir çerçeve kurma çabasını ele aldık. Bunu yaparak, kendi zamanına kadar mevcut olmayan, üslupbilim ve edebiyat kuramı alanında sağlam bir fikir sunduğu bazı araştırmacılar tarafından da iddia edilmiştir (Noy, 2016). Aslında, klasik Abbasi döneminde böyle bir kavramın bulunmadığı, Wen-chin Ouyang'ın 'klasik' Arap edebi eleştirisi (H. III./M. IX. ile H. V./M. XI. yüzyıl) hakkındaki çalışmasında vardığı sonuçlardan biridir (Ouyang, 1997, s. 204-209). Onun sözlerini ödünç alacak olursak, Dîyâ'ed-Dîn'in yaptığı, ona rasyonel bir statü atayarak ve onu pratik bir amaca, yani edebi konuşma üretimine hedefleyerek, tam olarak “alanının işlevine ilişkin tutarlı bir vizyon” (bkz. Ouyang, 1997, s. 207) sağlamaktı. Ancak disiplinin birleşik bir vizyonu, Ouyang'ın erken dönemde eksik olduğundan bahsettiği tek özellik değildir. Ona göre, eleştirel gelenekte olmayan ikinci bir özellik, “yetkili bir uzmanın ortak tanımı” idi. Bunun nedeni, edebî-eleştirel çabayla uğraşan şiir ravileri ve koleksiyoncuları, i'caz (Kur'an'ın taklit edilemezliği) üzerine çalışan din âlimleri, kâtipler (yazarlar) ve modern şairler gibi farklı uzmanların çatışan çıkarlarında yatmaktadır (Ouyang, 1997, s. 207). Ouyang “bağımsız ve bütüncü bir öğrenme disiplini olarak şiirsel eleştiri kurma” konusundaki başarısız girişiminin temelinde bu iki özelliğin yokluğunu görüyor (Ouyang, 1997, s. 207). Bu bölümde, Ouyang'ın anlattığı ikinci özelliğe, yani bir otoritenin (veya otoritelerin)

kurulmasına veya benim aynı zamanda sahada bir kanunun kurulması olarak da değineceğim konuya bakacağız.

“el-Meselû’s-sâ’ir”de *ilm-i beyân*’ın statüsüne ilişkin kısa beyanından sonra, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, bu bilim için bir çeşit ölçüt sağlamaya devam eder (fihi, *ilm-i beyân*’a atıfta bulunur). Ölçüt iki eserden oluşur ve bunlar, Ebu Muhammed Abdullah b. Sinân el-Hafâcî’nin (ö. 466/1074) eseri Sırrü’l-fesâha ile Ebu el-Kâsim el-Hasan b. Bişîr el-Amidî’nin (ö. 371/981) eseri Kitâbü’l-Muvâzene’dır (el-Esîr, 1959-1965, s. 35-36). Bu, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in fikirleri açısından dikkate değer bir onay olacaktır, çünkü külliyyatının “el-Câmi’ül-kebîr”deki yedi eserden “el-Meselû’s-sâ’ir”de ikiye indirildiği düşünüldüğünde dikkate değer bir tasdik olacaktır öyle ki bunlardan biri (Hafâcî’nin eseri) başlangıçta sert bir şekilde eleştirilmiştir (el-Esîr, 1959-1965, s. 36). el-Âmidî’nin Muvâzene’si genel olarak övülse de, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in kendisini beyân ilminde tek gerçek otorite olarak kabul ettirmeye çalıştığı kaçınılmaz görünüyor. Ancak Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, edebiyat teorisinde “bilimsel selefilik” (bkz. Noy, 2016) olarak adlandırılan bir yaklaşım sunarak bu sonucu güçlendirmek için bize daha fazla kanıt sunuyor. Bu yaklaşım, müdahale eden araçları açıkça dışlayacak şekilde birincil kaynaklardan edebi araçları (*ilm-i beyân*’ın kategorilerini) tespit etmeyi ve tanımlamayı içerir (el-Esîr, 1959-1965, s. 37):

وكنّت عثرت على ضرّوبٍ كثيرة في غضون القرآن الكريم، ولم أجد أحداً ممن تقدمني تعرّض لذكر شيء منها، وهي إذا عُدّت كانت في هذا العلم بمقدار شطره، وإذا نُظِرَ إلى فوائدها وُجِدَت محتوية عليه بأسره، وقد أوردتها هنا وشفعتها بضرّوبٍ آخر مدوّنة في الكتب القديمة، بعد أن حذف منها ما حذفته، وأضفت إليها ما أضفته .

Kur'an-ı Kerim’de *ilm-i beyân*’ın kategorilerini keşfettim ve benden öncekilerden hiç kimsenin bunlardan herhangi birini zikrettiğini görmedim. [...] Allah beni, benden önce icat edilmemiş şeyleri icat etmeye yönlendirdi ve bana fikirleri takip eden değil aksine takip edilen yaratıcı bireysel muhakeme (icthad) seviyesi verdi (el-Esîr, 1959-1965, s. 37).

Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in bu yaklaşımda bahsettiği birincil metin Kur'an’dır; teknik olarak erken dönem şiiirleri de bu kategoriye girerdi. İcthadın Şafiiliğin atasözü olduğunu veya en azından Şafii ulemalarının fıkıh metodolojilerinde taklidden kaçınmakla ünlü olduklarını belirtebiliriz (Şemsi, 2008, s. 7, 11-12). Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in kendisinin Şâfiî mensubiyetinin olması bununla bir ilgisi olup olmadığını söyleyemem. Ancak bu tür beyanlara edebiyat teorisinin daha sonraki eserlerinde de giderek daha fazla

rastlıyoruz. “el-Câmi’ül-kebîr”de Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr yöntemi hakkında daha detaylı bilgi verir ki buna daha sonra tekrar döneceğiz.

Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr daha önceki ilmî kaynakları göz ardı etmez. Tek başına çıkardığı kategorilere ek olarak, önceki eserlerinde kayıtlı olan diğer kategorileri de (dûrüb uhar mudevvana fî el-kutub el-mutakaddime) değiştirdiğini belirtir (el-Esîr, 1959-1965, s. 37). İlm-i beyân alanında daha açık bir şekilde tanımlanmış bir ölçüt, onun ilk eseri olan “el-Câmi’ül-kebîr”de bulunabilir. Orada, beş “ünlü *ilm-i beyân* disiplini üstadın” (el-a’imma el-maşhûrîna fihî) ve eserlerine kitabında atıfta bulunulacak olan isimli “diğerleri”nden oluşan beş ilave listeye başvurur (el-Esîr, 1956, s. 2-3). İsmi sayılan âlimler sırasıyla Ebu el-Hasan ‘Alî b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû Osmân el-Câhîz (ö. 255/868 veya 9), Kudâme b. Cafer el-Kâtib (ö. yaklaşık 337/948), Ebu Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1010'dan sonra) ve Ebûl-'Ala' Muhammed b. Ghânim, el-Gânimî (yy. H. V./M. XI. yüzyıl) (el-Esîr, 1956, s. 2-3).

el-Âmidî'nin ve el-Hafâcî'nin eserlerine ek olarak bu âlimlerin eserleri, erken dönem nakd (tenkit, eleştiri) eserleri diyebileceğimiz geniş bir yelpazeyi temsil eder (Heinrichs, 1960-2007; Heinrichs, 1973, s. 21-22, 28-32). er-Rummânî ve O'nun “en-Nüket fî i'cazi'l-Kur'an”i edebiyat teorisinin daha tefsirli kolunu ve Kur'an'ın taklit edilemez karakteriyle meşguliyeti temsil ederdi (Heinrichs, 1973, s. 28). Ebu Hilâl el-Askerî, Kitâbü's-Şînâ'ateyn adlı eserinin ana hedeflerinden biri olarak i'caz bilgisinden bahseder, ancak şüphesiz O, bedî' olarak bilinen şiirin modern üslubu ile meşgul olan edebiyat teorisinin daha şiirsel bir kolunu temsil eder (Heinrichs, 1973, s. 31). “Nakduş 'şî'r” eseri ile Kudâme b. Cafer ve Sîrrül-fesâha eseri ile el-Hafâcî, mantıksal düşünmenin izini ya da en azından edebi teori tartışmalarını mantıksal çizgiler boyunca yapılandırma girişimini yansıtabilir. Daha da önemlisi, onlar kuttâbın (kâtiplerin, yazarların) edebiyat teorisi ile meşguliyetini yansıtır (Heinrichs, 1973, s. 31). el-Âmidî de bir kâtip, aynı zamanda başarılı bir şair ve eğitimli bir dilbilgisi uzmanıydı ve eseri el-Muvâzene beyne Şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî uygulamalı eleştiri alanını en iyi temsil eder (Heinrichs, 1973, s. 31). Onun klasikleştirme tercihleri, belki de onu, eski şiirin toplanması ve yorumlanmasıyla ilgilenen edebiyat teorisinin filolojik koluyla aynı hizaya getirir (Heinrichs, 1973, s. 30). Daha sonra klasik nakd eserlere girecek çok sayıda malzeme içerir, ancak kabul etmek gerekirse, daha uygun bir şekilde edeb geleneğinin (ve bazılarının göre Mûtezile felsefesinin) bir parçasıdır. Bu bizi, eseri günümüze ulaşmamış

gibi görünen, başka türlü bilinmeyen el-Ghanimi ile baş başa bırakır (Brockelmann, 1897).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, böyle bir başlığın eksik olmasına rağmen, alıntı yaptığı âlimlerin çabalarına *ilm-i beyân*'ı ortak bir başlık olarak yansıtır. Elbette, bu kitaplarda incelenen edebi-eleştirel konular gerçekten örtüşüyordu ama hiçbir zaman üzerinde anlaşmaya varılmış bir bilimsel tür olarak kabul edilmediler. Kendilerinin kullandıkları başlıklara bakarsak, Amidî'nin türü muhtemelen en iyi şi'r veya sinâ'at eş-şi'r (bazen: el-'ilm bi-l-şi'r): şiir olarak tanımlanır (el-Âmidî ve ibn Bishr, 1961, s. 402-405).

Kudâme, şiir değerlendirmesini göz önünde bulundurarak klasik nakd başlığını kullanır (Kudâme, 1956, s. 1-3). Ebû Hilâl el-Askerî, belâgat veya belâgat bilgisi ('ilmü'l-belâğa ve ma'rifâtü'l-fesâha) ve 'söz sanatı' (san'at-ı kelâm) başlığını kullanır (el-Askerî, 1952, 7-11). Eleştiriden bahseden el-Hafâcî de aynı başlıkları kullanır (el-Hafâcî, 1969, s. 3-5, 82-84, 139). er-Rummânî'nin eseri, i'câz-ı Kur'an başlığı altında olmasına rağmen, belâgat üzerine bir çalışmadır (er-Rummânî, 1968, s. 69-70). Bu yelpazede eksik olan bir başlık, yeni üslup anlamıyla yaygın hale gelmiş olan ve İbnü'l-Mûtazz (ö. 296/908) ile başlayan “edebi araçların incelenmesi” anlamına gelen bedi'dir (el-Mûtezz, 1969). İlm-i beyân başlığı yoktu ya da çok az biliniyordu ve belki de el-Ganimi bunu kullandı (Abu-Deeb, 1982). Şevkî Dayf, *ilm-i beyân* teriminin Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından türetildiğini, beyân kelimesinin kendisinin el-Câhiz'den ödünç alındığını düşünür (Dayf, 1992, s. 317, 324). Fakat ilmin beyân ile birleşmesi yeni olsaydı, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bize bunu söyleme fırsatını kaçırmış olacağına inanmıyoruz. Yeni olan, *'ilm-i beyân*'a bilimsel bir disiplin çerçevesi vermenin ve ona önceki ilim-i beyân olmayan eserlerin bir kanununu atamanın birleşimiydi (Noy, 2016).

Bu noktada “alanda” önceki otoriteler listesinin neden “el-Câmi'ül-kebîr”de yedi iken “el-Meselû's-sâ'ir”de ikiye düştüğü sorulabilir. Bununla daha fazla ilgisi olabilecek şey, yine, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendini alandaki tek gerçek otorite olarak ve kendisi değilse de kendi mahallindeki akademisyenler olarak kabul ettirme girişimidir. Bu argümanı kanıtlamak imkansız olabilir, ancak aşağıdakiler çok iyi eğitilmiş bir tahmin için kanıt olarak sunulabilir. Heinrichs, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in neo-klasik türden Suriye şiirini estetik olarak tercih ettiğini gözlemlediğinde bu yerel vatanseverliğe değindi (Heinrichs, 1998b, s. 315).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, kabaca kuzeybatı Irak, kuzeydoğu Suriye ve güneydoğu Türkiye'yi kapsayan bölge olan Cezire'den bir adamdı. Günümüz Türkiye'sinin Şırnak Cizre ilçesi olan ve o zamanlarda Cezîret İbn Umer olarak adlandırılmış bölgede doğdu. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in büyük olasılıkla ilişkili olduğu yer kuzeybatı Irak'taki Musul'dur. Babası önde gelen bir Musuli devlet adamıydı ve ailesiyle birlikte taşındığı Cizre'ye atandı. Ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Cizre'de aldığı tek şey ilköğretimiydi, daha sonra Musul'a geri döndü ve eğitiminin büyük bölümünü orada sürdürdü. Erken yetişkinlik döneminde Mısır'da kısa bir süre Selahaddin Eyyubi'nin emrinde hizmet etti, ancak Eyyubi ve Zengi veziri/kıdemli sekreteri olarak sonraki görevlerinin neredeyse tamamı günümüz Suriye, kuzey Irak ve Türkiye'nin güneydoğu bölgesindeydi. Musul valisiyken başkent Bağdat'a yaptığı seyahat görevi sırasında öldü. “Yerleştiğinin” söylendiği tek yer Musul'dur (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 389-397). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Meselû's-sâ'ir”’deki kendi anlatımına göre Iraklıların ve özellikle de Bağdatlı bilginler tarafından küçümsendiğini söylediği için “Iraklı” ifadesi onun mensubiyetine uymaz (el-Esîr, 1973, s. 59).

“el-Câmi'ül-kebîr”de adı geçen “ilm-i-beyân”daki tüm ünlü ustalardan sadece ikisi ki bunlar “el-Meselû's-sâ'ir”de bahsedilmiş olanlardır ve sadece bunlar Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mahalli ile ilişkilendirilir (Bearman ve diğerleri, 2012). İbn Sinân el-Hafâcî ile başlayarak, eserin başlangıçta bu kadar ağır bir şekilde eleştirilmesi şaşırtıcı gelebilir. O halde, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ilk etapta neden ilm-i-beyân'da faydalı olan iki kitaptan biri olarak onaylasın? (Bkz. el-Esîr, 1959-1965, s. 35) H. V./M. XI. yüzyılda İbni Sinân, Halep vilayetinde soylu bir ailede dünyaya gelen kuzey Suriyeli bir bilgin ve üst düzey bir devlet adamı ve aynı zamanda bir şairdi. O, Sırrül-feşâḥa adlı eserinde sık sık bahsettiği bir başka ünlü Suriyeli şair Ebû 'Alâ' el-Ma'arrî'nin (ö. 449/1057) öğrencisiydi (el-Hafâcî, 1969, s. 61, 80, 128). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yöresiyle olan bu güçlü coğrafi yakınlık İbni Sinân'ın eserinin el-“Meselû's-sâ'ir”’in önsözüne nasıl girdiğini açıklayabilir.

Onun Ebûl-Kâsım el-Amidî ile farklı bir hikâyesi vardır. Çalışmaları, başlangıçta (hiçbir çekince olmaksızın) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından oldukça övülmüştür ve el-Amidî'nin memleketi ise günümüz Türkiye'sinin güneyindeki Cezire bölgesinde yer alan ve şu anda Diyarbakır diye adlandırılan şehirdir. Basra'da doğdu, eğitiminin çoğunu Bağdat'ta aldı ve orada filologlar ve kâtiplik, yazarlık ile ilişkilendirildi (Heinrichs, 2019).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in sonraki eserinin önsözündeki Cezire tasdikinin ve eserin kendisinde (Heinrichs, 2019) yerel vatanseverliğin hafif ipuçlarının yanı sıra, Bağdadi İbn Ebi el-Hadîd'in (ö. 655 veya 656/1257 veya 1258) biraz daha sonraki perspektifine sahibiz. O, Zilhicce 633/Ağustos 1236'nın başlarında vaizlik görevleriyle meşgulken “el-Meselû's-sâ'ir”i okudu ve iki hafta içinde bir “reddiye (çürütme)” yani tartışmacılığa, huysuzluğa, kendini beğenmişliğe ve “el-Meselû's-sâ'ir”deki geçmiş âlimlerin küçümsenmesine işaret eden bir eser yazdı (el-Esîr, 1959-1965, s. 31-35). Bu, çok fazla temel argümanlar içermeme, daha ziyade genellikle önemsiz noktaları daha fazla teşhir etme ve örnek şevâhid olarak zikrettiği Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi yapıtında kusur bulma anlamında “el-Meselû's-sâ'ir” üzerine bir 'çürütme' ve 'karşı-çürütme' geleneğini ateşledi. İbn Ebî el-Hadîd'in anlatımında ilginç olan şey, bir noktada sözlerini doğrudan “el-Meselû's-sâ'ir”in yazarına, şehrinin liderlerine (rûesâ', ekâbir) ve genel olarak Musullulara yöneltmesidir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi *ilm-i beyân* kanununu yerellik sınırları içinde şekillendirdiği yönündeki hipotezimizi güçlendirdiği için, İbn Ebi el-Hadîd'in eserinin önsözünden aşağıdaki (son derece stilize edilmiş) pasaj tam olarak alıntılanmaya değer (bkz. el-Hadîd, t.y., s. 32-36):

ومنها أن جماعة من أكابر الموصل قد حسن ظنهم في هذا الكتاب جدا، وتعصبوا له حتى فضلوه على أكثر الكتب المصنفة في هذا الفن، وأوصلوا منه نسخا معدودة إلى مدينة السلام (بغداد) وأشاعوه، وتداوله كثير من أهلها؛ فاعترضت عليه بهذا الكتاب، وتقربت به إلى الخزانة الشريفة المقدسة النبوية الإمامية المستنصرية، عمر الله تعالى بعمارته أندية الفضل ورباعه وأطال بطول بقاء مالكة يد العلم وباعه، وجعل ملائكة السماء أنصاره وأشيعه، كما جعل ملوك الأرض أعوانه وأتباعه؛ وكان أكثر قصدي في ذلك أن يعلم مصنف هذا الكتاب ورؤساء بلده أن من أصاغر خدم هذه الدولة الشريفة- ولا أعني نفسي فالعجب مبهر، ولا أنبئ عني فمثلي كثير.

Beni bu çalışmanın “reddiyesini” yazmaya iten nedenler arasında, Musul'un liderlerinden bir grubun Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Meselû's-sâ'ir”i hakkında çok yüksek bir fikre sahip olmaları ve ona bu alanda yazılan kitapların çoğuna tercih ettikleri tutkuyla sarılmalarıdır. “el-Meselû's-sâ'ir”in birkaç nüshasını Bağdat'a gönderdiler ve onu tanıttılar ve birçok insan arasında dolaştı.

Ben de bu kitapla ona karşı itirazlarda bulundum ve onunla Müstansiriye medresesinin (631/1234'te Bağdat'ta halife el-Müstansir(ö.y.623-640/1226-1242) tarafından kurulmuştur, Allah, toplanma yerlerini ve irfan mahallerini binasıyla müreffeh eylesin ve ilmin elini ve kolunu sahibinin (yani halifenin) ömrüne uzatsın ve O,

yeryüzünün krallarını (yani yerel hükümdarları) yardımcıları ve yandaşları yaptığı gibi, göklerin meleklerini de onun (halifenin) destekçileri ve takipçileri yapsın.

Bu “reddiye”yi yazmaktaki niyetimin büyük kısmı, “el-Meselû’s-sâ’ir”in yazarının ve şehrinin ileri gelenlerinin, bu soylu hanedanın (Abbâsîler) en küçük hizmetkarları arasında olduğunu bilmeleridir ki onlar bilmece gibi konuşurlarsa da amaçlarını belli ederler ve eğer vururlarsa deriyi açarlar ve oklarını fırlatırlarsa oracıkta öldürürler ve bir yaranın kabuğunu sıyıırırlarsa kanamasına neden olurlar. Bunu, o ve onlar bilsinler ki Bağdat ve halifenin cemaati, önlerinde kalmaları istendiğinde rakiplerini çok geride bırakan kimselerden yoksun değildirler; (bkz. el-Ĥadîd, 33) en iyi fal okuyla kazanırlar ve vaaz verilerse kılıçlar hünerlerinden dolayı onlara teslim olur ve bir şans mektubu yazarlarsa maharetleri nedeniyle mızraklar secde eder ve isterlerse insanlara sihri ve Babil’in iki meleğine indirileni öğretebilirler (bkz. Bakara Suresi 2:102. âyet). Bunu o ve onlar bilsinler ki, Bağdat’ın tebaasının meçhul insanları arasında, deve anırdığında sesi gür ve akıcı çıkan (bkz. Lane, 1955-1956, s. 1579, 2886) ve konuştuklarında belagat parşömenleri güneşleriyle aydınlanan kimseler vardır ve eğer kalemlerinin [kılıç] ucunu kınından çıkarırlarsa, kral kılıca “gît, çünkü boşanmışsın!” der ve Bağdat’ın karanlık insanları arasında üstün olan birçok kişi varsa Bağdat’ın Ka’be’sinin bekçileri ve onun asil eşliğini çevreleyenler, belagat aygırları (bkz. Heinrichs, 1960-2007) için iyi üslup (beyân) yarış pistinde koşarlar, şimşek çakmalarını utandırır ve rüzgarlarla alay eder, (bkz. el-Askerî, 1994, s. 107-108) ve eğer düşmanlara keskin bir dille vurursa çift katlı Salûkî zırhını delip geçerek ateşe verir. Kılıç benzeri dilin bıçaklarının yanlarında ateş böceği tutuşturulur! (bkz. el-Ĥadîd, 34; Lane, 1955-1956, s. 498)

Bu pasajdaki ana noktaları yeniden özetlemek gerekirse: İbn Ebi el-Ĥadîd, Musul liderleri (muhtemelen önde gelen âlimler ve kâtipler) arasında “el-Meselû’s-sâ’ir”in büyük popülaritesini kabul eder; üstünlük iddialarını not eder ve Bağdat halifenin katiplerine (İbn Ebi el-Ĥadîd bunlardan biridir) ev sahipliği yaptığı için iyi üslup konularında Bağdadi üstünlüğünü destekler.

İbn Ebi el-Ĥadîd pasajda “el-Meselû’s-sâ’ir”in ait olduğu bir “alan/sanat”a atıfta bulunur. Önceki noktaların ışığında, onun yazı sanatlarına atıfta bulunması muhtemeldir. Onun bir disiplin başlığı olarak *ilm-i beyân*’dan bahsetmemesi, 1200’lerin başlarında *ilm-i beyân*’ın kabul edilen bir çalışma sahası olmadığına ek bir kanıtı olarak hizmet eder (el-Ĥadîd, 39-40). Yukarıda bahsedildiği gibi, İbn Ebi el-Hadid’in tanıklığını, Ziyâüddîn

İbnü'l-Esîr'in kendi mahalli olan Cezire'de veya Büyük Suriye'nin bazı bölgelerinde *ilm-i beyân* adlı bilimde kendisini ve âlimleri otorite olarak kabul ettirme niyeti olduğuna inandığımız şeyi destekleyen ikinci dereceden delil olarak alıyoruz.

“el-Câmi'ül-kebîr”de, sahadaki 'genişletilmiş' otoriteler listesini belirledikten sonra, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, yukarıda ilmi selefilik olarak bahsettiğim eserini yazma yöntemini ve sürecini açıklar. Yaklaşımı şöyle tanımlıyor (bkz. el-Esîr, 1956, s. 1-3): önce *ilm-i beyân*'ın ünlü üstatlarının eserlerini okumaya başladı; daha sonra, bir süre bu eserlere başvurmadan, kutsal Kur'an'ı inceledi ve bu tarzın ilginç ve ince noktalarını buldu; daha sonra bu ilmî eserleri, Kur'an'da bulunduğu noktaların bir incelemesine tabi tutup, ancak onların gözden kaçırdıklarını ortaya çıkararak; daha sonra Kur'an'ı daha dikkatli bir şekilde inceledi ve “o noktada ondan daha önce başka hiçbir âlimin bahsetmediği otuz *ilm-i beyân* kategorisini (sürûb) çıkardı”; daha sonra “söz [şiir ve düzyazı] bestecisine” fayda sağlamak için kitabı yazmaya başladı. Sonrasında, tahkik sürecinde adı geçen âlimlerin kitaplarını yeniden ziyaret etti, bu noktada aklına yeni incelikler geldi ve bu nedenle yorumlarını nadiren değiştirmeden bıraktı.

Bu ayrıntılı açıklamadan görebileceğimiz gibi (“el-Meselû's-sâ'ir”deki ilgili açıklama çok daha kısadır), Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yaklaşımı büyük ölçüde kendi kişisel yargısına ve yaratıcılığına dayanır. Ancak, alandaki önceki otoritelere danışılmadan yöntem, bir referans noktasından yoksun olduğu için etkisizdir. Yaklaşımının ana hatlarını çizerek, hem eski âlimleri *ilm-i beyân*'da otoriteler kuruyor hem de kendilerini onların üstü olarak konumlandırıyor. Bu eğilim, otorite listesinin ikiye düştüğü ve vurgunun yalnızca onun içtihadına dayandığı sonraki kitabı “el-Meselû's-sâ'ir”de pekiştirilir (el-Esîr, 1989, s. 42, 46, 47, 52).

2. BÖLÜM

SONRAKİ KAYNAKLARDA İLM-İ BEYÂN'IN KANITLARI

Ouyang'ın yönergelerini izleyerek, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in çalışmasında bulunan ve bir bilgi bütünü "bağımsız bir entelektüel araştırma alanı" yapan iki bileşeni inceledik. Bunlar, (1) alanın birleştirilmiş bir tanımı ve (2) yetkili bir uzmanın ortak bir tanımıdır (Ouyang, 1997, s. 204-207). Ancak bağımsız bir çalışma alanı olarak *ilm-i beyân* olarak adlandırılan edebî-teorik bir bilim anlayışı, sonraki nesiller açısından onun tarihsel başarısı anlamına gelmez. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in gözünde *ilm-i beyân*'ın mahiyetine değindikten sonra, şimdi onun varlığı meselesine, yani felsefî terimlerle dönelim: Nedir diye sorduktan sonra, şimdi de var mıdır diye soruyoruz. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in çabalarını takiben genel bir sözlü sanatlar bilimine atıfta bulunan ve *ilm-i beyân* adı verilen ve yaygın olarak tanınan bir disiplin ortaya çıktı mı? Yoksa *ilm-i beyân* yine alana yaklaşmak için geçerli birkaç seçenekten biri miydi? İlm-i beyân, edebiyat teorisinin konsolide bir disiplini olarak ortaya çıktıysa, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr onun yetkili uzmanlarından biri olarak mı algılandı?

Aşağıda, daha sonraki kaynaklarda bulunan ve 1200'ler ve 1300'lerin bazı bölümleri boyunca var olmuş gibi görünen bağımsız bir bilimi gün ışığına çıkaran, ancak daha sonra resmileştirilmiş *ilm-i belâgat*'ın yani belâgat bilimi, bir diğer adıyla "skolastik teori"; ya da Bauer'in ifade ettiği şekliyle "standard teori"nin gölgesinde kalan, daha sonraki kaynaklarda şimdiye kadar fark edilmeyen *ilm-i beyân*'ın izlerine bakacağız (Bauer, 2005, s. 291). Baktığımız daha sonraki kaynaklar, alanı öncelikle *ilm-i belâgat* prizması aracılığıyla gördüğü için yine de daha önceki *ilm-i beyân*'ın kalıntılarını sergileyen birkaç anahtar pasajın yakından okunmasına güvenmeliyiz. İlm-i belâga'nın sonraki hegemonyası, konsolide (birleştirilmiş) bir bilim olarak *ilm-i beyân*'ın varlığının neden modern bilginlerin ve birçok orta çağ âliminin dikkatinden kaçtığını açıklayabilir. Baktığımız sonraki kaynakların ilm-i belâgat'tan haberdar olması, daha önceki *ilm-i beyân*'a yapılan zımni referansları daha da anlamlı kılmaktadır. Standart Teori üzerine gelecekte çalışma yürütecek herhangi biri için bulgularımız, aynı zamanda, Kaṭîb Dimāşk 'Şam Vaizi' olarak bilinen Celâleddin el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) sahada temel eserlerinin ortaya çıkmasından sonra bile, *ilm-i belâgat*'ın gelişiminin bir anda olmadığını

göstermektedir (Heinrichs, 1998c). İlk olarak, resmileştirilmiş *ilm-i belâgat* hakkında bir önsözün ardından gelen bilimlerin sınıflandırılması üzerine çalışmaları inceleyeceğiz; daha sonra *ilm-i beyân*'ın delillerini ortaya koyan edebî-kuramsal çalışmalara geçeceğiz.

2.1. STANDART TEORİ - İLM-İ BELÂĞA

İlm-i belâğa'nın birleştirilmiş bir disiplin olduğuna kimse itiraz etmez. H. VIII./M. XIV. yüzyılda medresedeki hukuk âlimlerinin eğitimine yardımcı olarak ortaya çıkmış ve modern zamanlara kadar bu şekilde öğretilmiştir. Ölçütü es-Sakkâkî (ö. 626/1229), Miftâh el-‘ulûm ve el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) “ata olarak kabul ettiği” Abdülkâhir el-Cürcânî'den (ö. 471/1078 veya 474/1081) esinlenen (Mehren, 1853; Mañlûb, 1967, s. 291-299) “Telhîs el-miftâh” eserleriyle daha net olamazdı (Bonebakker ve Reinert, 1954). İlm-i belâğa terimi, Kazvînî'ye aittir (el-Kazvînî, 1938, s. 6). Sakkâkî'nin eseri orta Arapça konuşulan ülkelerde Kazvînî'nin Telhîs'i vasıtasıyla merkezi Arapça konuşulan ülkelerde yaygın olarak bilinir hale geldiğinde, ilk alt alanı 'işlevsel dilbilgisi' veya 'sözdiziminin semantiği' alanı *ilm-i me'ânî* olarak kabul edilirken, *ilm-i beyân* terimi, 'yeni' belâgat bilimi içindeki ikinci alt alanı ifade etmeye ve üçüncü alt alanı ise 'söz şekilleri' veya 'retorik süslemeler' alanı olan *ilm-i bedî* olarak kabul edilmeye başlandı (Bonebakker ve Reinert, 1954). Bu ikinci alt alan olan *ilm-i beyân*, tasvirle ve mecazî dilin temel biçimleriyle daha dar bir şekilde ilgilendi. Gerçekten de, hem Batı hem de Doğu'daki modern ilimlerde, *ilm-i beyân* terimi, Standart Teori'nin üçlü sistemi içindeki daha dar, oldukça uzmanlaşmış alt bilimle neredeyse tamamen ilişkilendirilir.

Ön “semantik” tartışmalardan sonra teşbih “benzetme”, standart *ilm-i beyân* bölümünde ele alınan ilk kategori oldu. Buna bir karşılaştırma veya benzerlik teorisi diyebiliriz. Bu, ikinci kategorinin temelini oluşturdu, yani mecaz “mecazlı dil”, bir yanda mecazları ve eş anlamlı sözcükleri (mecaz-ı mürsel), diğer yanda çok çeşitli metaforları (isti‘ara) içeriyordu. Üçüncü kategoride çeşitli kinaye biçimleri ele alınmıştır (es-Sakkâkî, 1987, s. 329-422). Bu şemaya göre ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin düşüncesine göre ne teşbih ne de kinaye mecazlı dilin (mecaz) bir parçası olarak kabul edilmemiştir (el-Cürcânî, 1947, s. 221-222).

Standart Teori ile uğraşırken, iç içe geçmiş iki bileşen olan işlevi ve eğitim yeri (medrese) akıldaki tutulmalıdır. Heinrichs'in belirttiği gibi, “[...] retorik'in temel amacı, i'caz-ı Kûr'ân'ı anlamak için bir araç olarak kullanmaktır” (Heinrichs, 1960-2007). es-

Sakkâkî ve el-Ğazwînî'nin belagat çalışmasını, okuyucunun önce temel kompozisyon becerilerine, ardından bir sanat biçimi olarak edebiyatın özelliklerine ve buna ek olarak; başarılı şairler ve yazarlar tarafından kullanılan bazı üslup araçlarıyla edebiyata aşina olacağı şekilde programlamaya çalıştıkları göz önüne alındığında bu, Bonebakker'ın değerlendirmesiyle çelişiyor (Bonebakker ve Reinert, 1954). Aslında, Standart Teori kompozisyonla hiç ilgilenmiyor gibi görünüyordu. Literatür, yorumların, süper tefsirlerin ve tefsirlerin akıl almaz boyutlarına ulaştığında ve hukuk eğitiminden bağımsız olarak görülebilse bile, özü yine de hukuk bilgini için analitik anlamda bir dil teorisi ve dil felsefesi ile ilgili görünmektedir (Maflûb, 1967, s. 529-609). Hermeneutik olarak her şeyden önce, şiir ve süslü nesir bestelemenin pratik yönü ile ilgisi yoktur. Medrese alanında ortaya çıkan tek bilimin *ilm-i belâgat* olmadığına işaret edebiliriz: Buna, H. VIII./M. XIV. yüzyılda dini eğitime yardımcı olarak ortaya çıkan iki ek disiplini, anlam bilimini (*ilm-i vet*) ve münakaşa bilimini (*ilm-i münâzara*) ekleyebiliriz (Weiss, 1966).

2.2. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASINA DAİR ESERLERDE İLM-İ BEYÂN

İlm-i beyân terimi neredeyse tamamen Standart Teorinin ikinci alt disiplini ile ilişkilendirildiği için, ilimlerin tasnifi ile ilgili çalışmaları incelememize H. X./M. XVI. yüzyılda yazılmış bir eserle başlayalım. Ünlü Osmanlı Anadolu âlimi Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1560), “Miftâhûs-sa'âde” adlı eserinde, *ilm-i beyân*'ın tanımı, el-Kazvinî tarafından verilen tanımın aynısıdır - aslında Modern İslam Ansiklopedisi de dâhil olmak üzere sonraki çalışmaların büyük çoğunluğunda tekrarlanan bir tanımdır:

ve-hüve me'rifetu îrâdi l-me'nâ l-vâhidi fî turukin muktelifetin fî vuğûhi l-delâleti

ilm-i beyân, bir ve aynı fikri, o fikre açık işaret derecelerinde farklı şekillerde ifade etme bilgisidir (Taşköprüzâde, 1968, s. 201).

Şaşırtıcı bir şekilde, Taşköprüzâde, *ilm-i belâgat*'ı bağımsız bir bilim olarak ele almamıştır (Taşköprüzâde, 1968, s. 200-5). Onun yaptığı, daha ziyade, üç ilmin birbirinden ayıramayacağını beyan ederek, *ilm-i me'ânî*, *ilm-i beyân* ve *ilm-i bedî*'yi arka arkaya ele almaktır (Taşköprüzâde, 1968, s. 200-5). Bu nedenle her üç fûnûn dalında yazılan eserleri belirtmek için *ilm-i bedî*' şerhinin sonuna kadar beklemiştir. Tahmin edilebileceği gibi, bu yazarların başında es-Sakkâkî gelir. Ancak her bir alt bilimin sonunda Taşköprüzâde, yalnızca o ihtisas bilimi ile ilgilenen sınırlı sayıda eser belirtir.

İlm-i beyân'ı ele aldığı söylenen tek eser, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Câmi'ül-kebîr”'idir (Taşköprüzâde, 1977, s. 181).

Bu arada şunu eklemek gerekir ki Taşköprüzâde muhtemelen Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tefsir ilmi 'Kur'an tefsiri ilmi' konusunda uzmanlaşmış ve et-Tefsîrül-kebîr'i yazan kardeşi ile kendisini ara sırada karıştırıyor görünüyor (Taşköprüzâde, 1968, s. 201). İbnü'l-Esîr'in “el-Câmi'ül-kebîr”'inden beri skolastik *ilm-i beyân*'da bulunan konularla sınırlı değildir, burada onun üslup bilimi ve edebiyat teorisi için bir üst başlık olarak *ilm-i beyân*'ın eski anlayışının bir kalıntısı olarak anıldığını görüyoruz. Kuşkusuz, Taşköprüzâde'nin *ilm-i beyân*'a ilişkin açıklaması, terimin standart retorik anlayışına uygundur - ve bizim amaçlarımız için bu bir kontrol metni olarak işlev görür - ancak onun, *ilm-i beyân* ile İbnü'l-Esîr arasında bir çağrışım sürdürmesi daha sonraki kaynaklarda Standart Teori'nin bir alanı olarak beyan ilmi ile bir üst bilim olarak beyân ilmi arasında rastlanan tutarsızlığın ilk ipucu olarak hizmet eder (Taşköprüzâde, 1977, s. 380-595).

Taşköprüzâde, belâgat ilminin üç alt bilimiyle ilgili açıklamasını, Memlûk Mısır'ında çalışan Cezireli bir âlim olan eski İbnü'l-Ekfânî'ye (ö. 739/1348) borçludur (Witkam, 1954-2009). İlimler tasnifinde, İrşadül-kâsîd'de, O, ma'ânî, beyân ve bedî' ilimlerini 'filoloji ilmi' *ilm-i edeb*'in on alt biliminden üçü olarak ele alır (Witkam, 1989). İbnü'l-Ekfânî, *ilm-i belâgat* başlığını kullanmaz. Aslında o, üç ilmin konularının birlikte (“birbiriyle”) ele alındığını, yani düzgün bir şekilde me'ânî, beyân ve bedî' olarak ayrılmayan karışık bir şekilde ele alındığını belirtir (el-Ekfânî ve diğerleri, 1998, s. 23-25). Bu İbnü'l-Ekfânî, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in ki gibi eserleri içerecek olan 'eski' nakd eserlerine atıfta bulunuyor gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, üslup/edebiyat teorisinin 'eski' anlayışı ile 'yeni' düzgün bir şekilde bölünmüş Standart Teori arasındaki gerilimi daha açıklayıcı olan, onun *ilm-i beyân*'ın kendi özetinin ifadesidir. İlm-i ma'ânî ve *ilm-i bedî'* özetleri, aşağı yukarı, daha sonraki standart anlayışa (bkz el-Ekfânî ve diğerleri, 1998, s. 23-24) tekabül ederken, *ilm-i beyân* farklı terimlerle açıklanır:

me'aniahvâlü l-ekâvîli l-mürakkebatı l- me'khüdatı 'ani l-fuşahâ'i ve-l-belağâ'i mine l-kütâbi ve-l-resâ'ili ve-l-eş'âri min ciheti belâğatiha ve-kuluvâlvih-u -hâ vefiyetan ve-menfa'atuhü husülü l-melekati 'elâ inşâ'i l-akâvîli l-metkürati bi-hesebi l-me'lüfi

minhâ kâfiyetan fî l-tefhîmi ve-l-tebyîni idhâ udûfe dhâlîke ilâ teb'în munkâdin ve- dihnin vekkâd

Beyân sözlü olarak hünerli ve belagat sahibi kişilerden alınan vaaz, mektup ve şiirlerin bileşik ifadelerinin kalıplarının (bkz. Bonebakker ve Reinert, 1954) öğrenildiği bir ilimdir. Belagatleri, yanlış kullanmamaları ve istediklerini eksiksiz bir şekilde iletmeleri ile tanınırlar. Bilimsel yönü ve yararı ise (bkz. el-Ekfânî ve diğerleri, 1998, s. 23-25) eğer buna alıcı bir yapı ve parlak bir zihin (bkz. el-Ekfânî ve diğerleri, 1998, s. 24) eklersek, yukarıda belirtilen ifadeleri, istenen fikri yeterince anlaşılır ve açık hale getirecek şekilde, ifadeler arasında alışlagelmiş olana göre oluşturmak için alışılmış yeteneğe ulaşmaktır.

Bu açıklamanın en çarpıcı yanı, standart imgelem alt bilimiyle hiçbir benzerlik taşınamasıdır (bkz. Kazvî'nin yukarıdaki *ilm-i beyân* açıklaması). İbnü'l-Ekfânî'nin sunduğu biçimiyle beyân ilminin alanı, şiir ve nesirde bulunduğu şekliyle tüm sanatsal ve belagatli konuşmaları (sadece mecazi değil) içerdiğinden, kapsam olarak çok daha geniştir. Gerçekten de o, *ilm-i edeb*'in kapsamına giren bilimlerin en edebisidir. Dahası, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bilim tasvirinde (İlm-i beyân li-te'lîf el-naẓm ve-n-nesr gördüğümüz gibi, edebi veya güzel konuşma üretimine vurgu yapılır. Dolayısıyla burada *ilm-i beyân*'ı (hem pasif hem de aktif anlamda) edebi üretim bilimi olarak çevirmek haklı olabilir.

İbnü'l-Ekfânî daha sonra *ilm-i beyân* için önkoşulları, yani sözlükbilimi, morfoloji, sözdizimi ve en faydalı ve en yücesi Kur'an olan belagatli ifadelerin ezberlenmesi (el-ekâvîl el-fasîḥa) belirler. Sadece *ilm-i beyân*'a adanan eserlerden bahsederek bitirir. Bunlar, “İmâm Fahreddin el-Hatib'in Kitâb Nihâyetü'l-i'cazı” ve daha sonra Taşköprüzâde'de bulacağımız gibi, “İbnül-Esîr el-Cezerî'nin el-Câmi'ül-kebîr'idir” (Anavati, 2012). İbnü'l-Ekfânî'nin aklında (kardeşi yerine) bizim Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'imiz olup olmadığı belirsizdir. “el-Câmi'ül-kebîr”'in doğru bir şekilde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e atfedildiğini varsaymakta haklı olsak bile, bu, burada neden Mathal yerine “el-Câmi'ül-kebîr” zikredildiği sorusunu yanıtlamaz. Muhtemel bir açıklama, Mathal'ın “üç bilimin tümünün konularının birlikte ele alındığı” (yukarıya bakınız) bir eser olarak görülmesine karşın, daha az bilinen “el-Câmi'ül-kebîr”'in böyle görülmemesidir. Bu, İbnü'l-Ekfânî'nin “el-Câmi'ül-kebîr”'i fiilen görmediği anlamına gelir çünkü o da daha sonra ma'ânî, beyân veya bedî' olarak kabul edilecek konuları “birlikte” ele alır.

Amaçlarımız açısından en acil nokta, Mesâl ve Câmi'ül-kebîr'de betimlenen ilim ile örtüşen kapsayıcı bir *ilm-i beyân*'ın hatırası ve bu gelişmeyle bir “İbn'ül-Esîr el-Cezerî”nin özdeşleştirilmesidir. Râzî'nin zikredilmesi de önemlidir. el-Cürcânî'nin eserinin özeti olan Nihâyetül-İcâz'da er-Râzî, görünüşe göre teknik olmayan bir anlamda el-Cürcânî'yi izleyerek (bkz. bölüm 3.2) *ilm-i beyân*'dan bahseder ve onun eseri daha sonraki birçok edebi âlimi etkilemiştir (bkz. bölüm 2.3 ve İkinci Kısım). İbnü'l-Ekfânî'nin buraya dâhil etmesi muhtemelen onun bir muhakkik, bağımsız düşünen bir eleştirel düşünür olarak ün yapmasıyla ilgilidir (bkz. bölüm 4.4). Ancak göreceğimiz gibi, Râzî'nin eseri hiçbir şekilde İbnü'l-Ekfânî'nin ana hatlarını çizdiği şekilde bir edebi kompozisyon çalışması değildir (Noy, 2016).

İbnü'l-Akfânî, terminolojik olarak *ilm-i beyân*'ı ma'ânî-beyân-bedî' üçlüsü bağlamında kullanır, ancak içerik olarak terimi sözlü sanatların kapsayıcı bir disiplininin 'eski' özüyle doldurur. Kuzey Afrikalı tarihçi ve düşünür İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ünlü Mukaddime'sinde durum tam tersidir: önsözü *ilm-i belâgat*'ın standardize edilmiş akideleridir, fakat onları tanımlamak için kullanılan terim *ilm-i beyân*'dır (Haldun, 1956, s. 332-9). Başka bir deyişle, İbn Haldun'un standardize belâgat ilmi olarak bildiğimiz şey için kullandığı isim *ilm-i beyân*'dır. *İlm-i beyân*, dört Arap biliminin (ulûm el-lisân el-'arabî) üçüncüsü olarak sunulur; diğerleri gramer, lügat bilimi ve *ilm-i edeb*'dir (kısaca tartışılacaktır).(Haldun, 1956, s. 319). *İlm-i beyân*, Standart Teoriden aşına olduğumuz üç alt tip, yani (1) işlevsel dilbilgisi (veya: bağlamsal uygunluk, tuhaf bir şekilde *ilm-i belâgat* olarak adlandırılır), (2) ima edilen anlam (*ilm-i beyân* - bu konuda aşağıdaki çeviri) ve (3) süslemelerdir (*ilm-i bedî'*) (Haldun, 1956, s. 332-9) Üst başlığa “*ilm-i beyân*” adının verilmesinin nedeni, aslında, “*ilm-i beyân*” alt başlığıyla ilgilidir. İbn Haldun'a göre, “eskiler” (el-akdamîn) tarafından tartışılan üç bilim arasında ilkiydi, bu yüzden “modernler” disipline onun adını verdiler (Haldun, 1956, s. 332-9).

Ayrıca, *ilm-i beyân*, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Ekfânî'de gördüğümüz “birleştirilmiş” görüşün aksine, konuşma sanatından ayrılmış oldukça teorik bir bilim olarak alınır. Aslında, dört Arap ilminin sonuncusunun, yani *ilm-i edeb*'in nesnesini oluşturduğu için iyi söz kompozisyonu (veya: güzel üslup) İbn Haldûn'un şemasında bağımsız bir statüye sahiptir. Dolayısıyla *ilm-i beyân*, bilimsel metodolojisi bakımından gramerle birleştirilir - her ikisi de analogik muhakemeye duyarlı kavânî ilmiye (teorik/bilimsel kurallar) içerir - oysa edeb ilminde böyle bir metodoloji yoktur (Haldun,

1956, s. 332-382). Edeb ilminin özü, bestecinin çok yönlü eğitimini sergileyecek şekilde eski Arapların yöntemlerine göre iyi şiir ve iyi nesir üretmesini sağlamaktır (Haldun, 1956, s. 332-382). Edeb ilminin sunduğu tek metodoloji, kadim Arapça konuşmanın – yani şiir ve yüksek nesir – kalıplarının ezberlenmesi veya zihne yerleştirilmesidir (Haldun, 1956, s. 332-382).

İbn Haldûn'un *ilm-i beyân*'ı, belâgat araştırmalarının Sakkâki kolunu yansıtıyorsa, kimse şaşırmmamalı ve aslında onun kavânîn ilmiyye'ye sahip bir ilim olarak betimlenmesi beklenmelidir. Ancak Mukaddime'de resmedilen tablo bundan daha karmaşıktır, çünkü bizim bahsettiğimiz daha önceki *ilm-i beyân*'ımızın kanıtını ele verir. Bu delil, İbn Haldun'un “zevk”’i ya da diğer bir ifade ile “tat”’ı ele alışında bulunur. Burada kastedilen “tat”, “dilsel yetenek”, “beyân âlimlerinin” denetimi altında olduğu iddia edilen bir kavramdır (Haldun, 1956, s. 332-382). İbn Haldun'a göre, terimi ortaya atan aslında beyân âlimleridir (Haldun, 1956, s. 332-382). Standart teorisyenler zevkten çok nadiren bahsettiğinden, İbn Haldun burada muhtemelen 'eski' üslupçuları kastedmiş olmalıdır (Smyth, 2006, s. 416; Haldun, 1956, s. 358-360). Zevk burada *ilm-i edeb*'inkine oldukça benzer terimlerle tasvir edilmiştir: Bağlamsal uygunluk (belâğa) sergileyen eski Arapça konuşmanın dilsel alışkanlığına sahip olmak olarak tanımlanır (Haldun, 1956, s. 350-353). Edeb ilmi gibi, bu 'teori' ile değil, sadece sürekli uygulama ile elde edilir (Haldun, 1956, s. 350-353). Zevk kavramı tam da beyân ilminin “teorik” kapsamının dışında kalan “pratik” bir beceri olarak tasvir edildiğinden, İbn Haldun'un onu hala beyân âlimlerinin bakış açısının bir parçası olarak nasıl gördüğünü görmek aydınlatıcıdır. Burada sahip olduğumuz şey, beyân araştırmalarına, beyân âlimlerine ve beyân ilmîliğine yönelik algının kademeli olarak geliştiğinin ve değiştiğinin bir kanıtıdır. Beyân âlimlerinin zevk gibi pratik bir mefhumla meşgul olmaları, en azından İbn Haldun'un kendi terimleriyle, disiplinin iddia edilen bilimselliğini azaltır.

İlm-i beyân'ı çevreleyen gerilimler zevk ile bitmiyor. İbn Haldun'un *ilm-i beyân*'ının ilkelerinin kendisi, standart *ilm-i belâgat*'a tamamen uymaz. İlk olarak terminolojik tutarsızlıklara sahibiz; İbn Haldun'un kabul ettiği şekliyle *ilm-i belâgat*'ın tamamını *ilm-i beyân* ve *ilm-i me'ânî*'yi ise *ilm-i belâgat* olarak kabul etmek gibi. Bu terminolojik farklılıklar aslında İbn Haldun'un elli yaşında Mısır'a taşınmasından sonra eklenmiş gibi görünen Mukaddime'deki sonraki bir pasajda tasnif edilmiştir (Haldun, 1956, s. 372-383). Standart Teoride bulunan en önemli kavramlardan bazıları: mecazlı konuşma ve teşbih

yani karşılaştırma, benzetmedir (Haldun, 1956, s. 372-383). İbn Haldun'un bildiği *ilm-i beyân* adlı alt alan, ana bileşenleri istiare, metafor ve kinaye olan zımni anlamı incelemektir. “Zımni anlam” için kullanılan net bir terim yoktur, ancak İbn Haldun “mânâdan/niyet”ten (irâde çekimleri), lâzım 'sonuç' veya ifadenin malzûm 'sebebi'nden bahseder (Haldun, 1956, s. 325-335). Tartışma doğrudan veya dolaylı olarak es-Sakkâkî'den türemiştir, ancak çok önemli olan mecaz kavramına atıfta bulunmaz (Smyth, 1995, s. 17-21). Zımni anlam iki türdendir: (1) metafor durumunda olduğu gibi ifadenin 'sonucunu kastetmek (istiare): “Zeyd bir aslandır”→“Zeyd yiğittir” (ikincisi birinciyi takip eder); ve (2) “Zeyd'in tencereden çok külü var”←“Zeyd misafirperverdir” (mantıksal olarak ikincisini birincisi takip eder) (Haldun, 1956, s. 330-383). Zımni (örtülü) anlam üzerine tartışmalar, standart imgeleme alt bilimine yönelik ön açıklamaları içeriyordu (bkz. bölüm 2.1). Ancak İbn Haldun'un özetinde olduğu gibi, zımni anlam tüm alt alanın odak noktası olduğunda, benim anlayışıma göre, incelenen tüm ifadeler mecazi olarak değil de harfi harfine ele alınmalıdır, böylece mecaz kavramı dışlanır. Teşbih kavramı İbn Haldun tarafından ele alınmaz ve sadece belli belirsiz ima edilir (Haldun, 1956, s. 330-383).

Mukaddime ile ilgilenirken, içeriğinin H. VIII./M. XIV. yüzyılın ikinci yarısında kuzeybatı Afrika'da yaygın olan bilgiyi yansıttığı akılda tutulmalıdır. Eserin çoğu İslami Batı'da yazılmıştır ve İbn Haldun elli yaşında doğu İslam dünyasına (Mısır) taşındıktan sonra bile Mukaddime'nin sonraki 'nüshalarını ilk versiyonlarına az çok sadık tuttu (ki yani, eklemeler ve düzeltmeler vardı, ancak önceki açıklamaları nadiren yeniden yazdı) (Haldun, 1956, s. 162-163). Bu, kapsayıcı bir *ilm-i beyân* bilgisinin İbn Haldun'un zamanından çok önce yerleşik olduğu anlamına gelir, çünkü onun aktardığı fikirler, onun algılanan bilgeliğini temsil ediyordu (Haldun, 1956). 'Eski' *ilm-i beyân* anlayışının yaygınlığı, ilk olarak, skolastik retoriğin göstergesi olarak *ilm-i beyân*'ın terminolojik kalıntısı aracılığıyla karşımıza çıkar (gerçi İbnü'l-Ekfânî de İlm-i belâga terimini kullanmamıştır). İkincisi, disiplinin kapsamının bir parçası olarak zevk anlayışında bulduğumuz önemli izler aracılığıyla ortaya çıkar. Üçüncüsü, beyânî ve ehl-i beyân gibi meslek başlıklarının yanı sıra, beyânın nisba biçimini kavânî beyâniyye olarak içeren ifadeler aracılığıyla görülen *ilm-i beyân*'ın 'meslekleşmesi' yoluyla karşımıza çıkmaktadır. Sadece zevk tartışması bağlamında bu âlim grubuna atıfta bulunmak için kullanılan deyimler, ehl-i beyân, ehl-i sinâat-ı beyân “beyân zanaatı ehli”, mûtanûn bi-

funûn el-beyân “beyân'ın çeşitli dallarına ilgi gösterenler”, ehl-i kavânîn [...] kavanîn el-beyâniyye “beyan kurallarını okuyanlar”dır (Haldun, 1956).

İbn Haldun'un beyânî'si, 'yeni' belâgatı tam olarak yansıtmadığı gibi, üslûpçu veya edebiyat teorisyeninin 'eski' kavramına da uymuyordu. Onun *ilm-i beyân*'ı ele alışı bize, *ilm-i belâgat*'ın gelişiminin biçimsel anlatımından anlaşılabilceği gibi tekdüze ve net olmadığını ve her şeyi kapsayıcı olmadığını bize gösteriyor. İbn Haldun'un zamanına kadar geç bir tarihte bile onun sağlamlaşması tam olmaktan çok uzaktı ve bu, daha önceki beyân ilmi anlayışımızdaki eksikliği bir kez daha vurguluyor. İlm-i edeb ile zevk'ın birleştirilmesi, edeb ilmiyle beyân ilminin ayrılmasının İbn Haldun'un kendi icadı olduğunu ve onun genel kabul görmüş hikmetine göre edebî kompozisyonun *ilm-i beyân*'ın bir parçası olduğunu gösterebilir. İbn Haldûn, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den rivâyetinin hiçbir yerinde bahsetmez (Haldun, 1956). Gerçekten de bu, *ilm-i beyân*'ı doğrudan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in çabalarıyla ilişkilendirmek için önemli bir uyarı olabilir.

2.3. EDEBİ-TEORİK ESERLERDE İLM-İ BEYÂN

İlm-i beyân adı verilen kapsayıcı bir disiplinin kalıntıları, sadece daha sonraki bilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili eserlerde veya çok temalı tarihi eserlerde değil, aynı zamanda edebi-kuramsal eserlerin kendilerinde de görülebilir. Elbette, kalıntıların çoğu terminolojiktir. Görünen o ki, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in zamanından (H. VII. yüzyılın ortası/M. XIII. yüzyıl) çok kısa bir süre sonra, edebi-teorik çalışmaların bir göstergesi olarak *ilm-i beyân* terimi ve âlimleri için bir gösteren olarak ulema-i beyân ifadesi, tüm Arap âlemini kasıp kavurmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda *ilm-i beyân* terimi o kadar yaygın hale geldi ki, Hans Wehr'in sözlüğünde 'retorik' olarak kullanıldığını bile görüyoruz (Wehr, 1979, s. 88; Lane, 1955-1956, s. 288). Gerçekten de, Bahâeddin es-Sübkî (ö. 773/1372), et-Taftâzânî (ö. 792/1390), el-Zarkeşî (794/1392), es-Suyutî (ö. 911/1505) ve et-Tahânevî (H. XII./M. XVIII. yüzyıl) eserlerinde açıkça görüldüğü gibi, terim Standart Teoriye atıfta bulunularak da korunmuştur (et-Taftâzânî, 1971, s. 286; Thomas, 2000, s. 93).

Yukarıda gördüğümüz gibi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in H. VII./M. XIII. yüzyılın ilk üçte birinde “el-Meselû's -sâ'ir”i kaleme almasına zaman açısından en yakın yazan edebiyat âlimi, “el-Meselû's-sâ'ir”e cevabını 633/1236'te tamamlayan İbn Ebi el-

Hadîd'dir. İbn Ebi el-Hadîd, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân* terimini kullanmasına bilinçli bir şekilde dikkat etmemiştir. Ya gözden kaçırmış ya da edebi-teorik çalışmaların birkaç adından biri olarak yorumlanmıştır. İbn Ebi el-Hadîd, Mathal'ı öncelikle kâtib eğitimi için bir eser olarak yorumlamıştır. Ancak, eleştirdiği bir pasajda geçiyorsa *ilm-i beyân* terimini alıntılardı. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân*'ın gramer ilminin aksine aklî bir ilim olduğunu iddia ettiği pasajda durum böyleydi. Nitekim İbn Ebî el-Hadîd'in şikâyetinin sadece gramerin “geleneksel” bir ilim olduğu iddiasıyla ilgili olduğunu yanıtından anlıyoruz. O *ilm-i beyân* hakkındaki iddiayı görmezden gelir ve bu, bizim Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in jenerik yeniliğinin onun tarafından fark edilmeden gittiği iddiamızı güçlendirir.

Biraz daha geç dönem yazarlarından olan, Mısırlı bir bilgin ve edebiyatçı olan İbn Ebü'l-İsba' (ö. 654/1256) ile farklı bir hikâyemiz var (van Gelder, 1998, s. 305). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr gibi o da edebî-kritik konularda iki eser kaleme aldı ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr gibi başlangıçta yazdığı disiplinlerdeki otoritelerin bir listesini sağlar; gerçi İbn Ebi el-İsba'’nın listeleri gerçekten çok daha uzundur. Ancak İbn Ebi'l-İsba'’nın birinci kitabı ile ikinci kitabı arasında bulduğumuz çerçeve değişikliği dikkat çekicidir. 640/1242 veya 1243'te tamamlanan “Tahrîr et-tahbîr” adlı daha kapsamlı ilk eser bedî' 'retorik şahsiyetler' başlığı altında çerçevelenirken, ikinci eser “Bedî'ü'l-Kur'an” başlıklı ikinci eser ise açıkça *ilm-i beyân* disiplin terimleri altında çerçevelenmiştir (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 83-87). İbn Ebî el-İsba' “Tahrîr”de herhangi bir disiplin bilinci göstermediği anlamına gelmez: O, yazdığı bilimin başlığı olarak bilinçli olarak badî' terimini seçer ve hatta bedî' çalışmaları ile daha geniş anlamda belagat (belaga, fesâha) veya tenkit (nakd) ile ilgili çalışmalar arasında ayırım yapar (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 87). Ona göre bedî'’nin sınırları açıktır: Usame b. Munkız'ın (ö. 584/1188) bedî' hakkındaki kitabında kapsamını aştığını ima ederek şiirsel hatalara ve intihale yer verdiği için eleştirir (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 91). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr gibi, İbn Ebi el-İsba' da açıkça belagat figürleri olarak tanımladığı yeni edebi araçlar çıkarmadaki aktif rolüyle ilgilenir (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 94). Ebü'l-İsba'’nın, eserinin kapsayıcı çerçevesi olarak bedî'yi tasavvur ettiğine şüphe yoktur. Hatta yazma nüshalardan birinde kitabın başlığı açıkça “Tahrîr et-tahbîr fî 'ilmi'l-bedî'” şeklinde geçmektedir (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 67; Smyth, 2006, s. 406). Buna ek olarak, mukaddimesinde verdiği kırk kadar uzun kitap listesinin ya “bu ilim” yani kötü

manasına hasredildiği ya da onu ihtiva ettiği söylenmektedir (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 87).

Yaşlılığında yazdığı sonraki eserinin önsözü (Ebü'l-İsba', 1957, s. 4), Tahrîr'in önsözünde tartışılan birçok noktayı tekrarlar. İbn Ebi el-İsba'nın ilgi noktası, bu sefer sadece Kur'an'da görünen retorik figürler olsa da bedi kategorileridir ve bu nedenle başlığı Bedî'ü'l-Kur'an'dır (Taşköprüzâde, 1977, s. 494). Burada da bedi' kategorilerini çıkarırken kendi içtihadını vurgulamaktadır (Ebü'l-İsba', 1957, s. 14-15). Burada da Tahrîr'deki listesinin iki katından daha uzun ve orada bahsedilenlerin neredeyse tamamını içeren, sahadaki uzun bir eser listesi sunar (Ebü'l-İsba', 1957, s. 3-13). Fakat bu kitapların ya kapsadığı ya da kapsamının daha geniş olduğu söylenen “alan”, Tahrîr'de bulduğumuz neredeyse aynı ifadeyle, artık bedi' olarak değil, *ilm-i beyân* olarak tanımlanmaktadır (Ebü'l-İsba', 1957, s. 4). Disiplindeki otoriteler artık bedi'de otorite olarak değil, *ilm-i beyân*'da âlimler, bilginler ve hatipler olarak anılır (Ebü'l-İsba', 1957, s. 4). Çalışma boyunca ara sıra “*ilm-i beyân* âlimleri”ne de atıfta bulunur (Ebü'l-İsba', 1957, s. 26). Şu andaki ilgisi Kur'an'daki belagat figürleriyle ilgilense de bu âlimlerin daha önce bedi' âlimleri olarak tanımladığı kişilerle aynı olduğu açıktır. Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr'den özel olarak bahsedilmez; eseri pek çok eserden biri olarak zikredilir (Ebü'l-İsba', 1957, s. 12; Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 91). İbn Ebi el-İsba', modern araştırmalarda yaygın olarak, çeşitli edebi araçların bir liste halinde sunulduğu, devam eden 'eski' belagat yazıları geleneği olarak tasvir edilir (Bonebakker ve Reinert, 1954; Smyth, 2006, s. 405-406). Ancak sunum tarzı hiçbir şekilde bir yapıtı nitelendirmemizi etkilememelidir. Tahrir gibi liste şeklinde düzenlenmiş olan İbn Ebi el-İsba'nın Bedî'ü'l-Kur'an'ı, Fahreddin er-Râzî'in artan etkisi nedeniyle, zaman zaman eski yazıların ışığında olduğundan daha yeni ortaya çıkan Standart Teori ışığında daha iyi anlaşılmaktadır. Özellikle mecaz ve isti'ara söz konusu olduğunda, Râzî'nin Cürcânî'nin külliyyatının özeti olan pasajlar açıkça ve kelimesi kelimesine alıntılanmakta ve bunlar “tek terimli mecaz” (mecaz fî el-muthbat) ve “tahmin düzeyinde mecaz” (mecaz fî el-isbât; 5. Bölümde tartışılacaktır) olarak standart hale gelecek kavramları içermektedir (Ebü'l-İsba', 1957, s. 17-19). İbn Ebü'l-İsba', Tahrîr'in önsözünde er-Râzî'nin eserini sıralar, fakat görüşlerini henüz buraya dâhil etmemiştir (Ebü'l-İsba', 1957, s. 5; Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 89-90). Bundan da öte, İbn Ebi'l-İsba', el-Cürcânî'nin “Esrârü'l-belâğa”sını ve “Delâilü'l-i'câz”ı zaten tefsirlerde listeler, ancak bir kez daha, özellikle de Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Vasâta'nın

yazarı daha önceki el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1002) olduğunu düşündüğü düşünülürse onun bu işlerle birinci elden meşgul olduğuna dair hiçbir işaret yoktur (Ebü'l-İsba', 1957, s. 5; Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 89-90).

Daha sonraki “Bedî' el-Kur'an”da bulduğumuz bazı 'standart' eğilimler ve Kur'an'daki edebi araçlara olan sınırlı ilgisi nedeniyle, İbn Ebi el-İsba'nın *ilm-i beyân* ile disiplinler uyumunun Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve ve edebi kompozisyonla meşgul olmasından çok, er-Râzî'nin etkisiyle ve onun Kur'an'ın dilsel mükemmelliğiyle meşgul olmasıyla ilgili olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. *İlm-i beyân* teriminin artan popülaritesi ile ilgili olarak, her ne kadar er-Râzî'nin *ilm-i beyân*'ı kendi kullanımı asgari düzeyde teknik olsa da (bkz. bölüm 3.2), cevap muhtemelen ortada bir yerdedir. Ancak *ilm-i beyân* teriminin artan popülaritesi ile ilgili olarak hem Tahrîr'de hem de Bedî'ül-Kur'an'da verilen uzun eser listesi edebi-teorik çalışmaların tüm yelpazesini kapsadığından, bunun Kur'an üslubu çalışmasından daha geniş olduğuna şüphe yoktur. Öte yandan er-Râzî, esas olarak belâgatın mantıksal-linguistik özellikleriyle ilgilenir ve onun belâgat araçlarını kısaca ele alışı, söz dizimine ait bir ilke olan nazm'ın teknik bağlamında sunulur (er-Râzî, 1985, s. 277).

İbn Ebi el-İsba' tarafından yazılan “Bedîul-Kur'ân'ın yanı sıra H. VII./M. XIII. yüzyılda Doğu Arap'ta yazılmış birkaç ek eser de *ilm-i beyân*'ın ele alındığı iddia edilir. Bunlar, Suriyeli İbnü'z-Zemlakânî'nin (ö. 651/1253) yazdığı “et-Tibyân fî 'ilm el-beyân”ı, (ez-Zemlekânî, 1974) İranlı Levanten Zeyneddin er-Râzî'nin (ö. 693/1294'ten sonra) “Ravzatü'l-feşâha”sı, Filistinli İbnü'n-Nakîb'in (ö. 698/1298) İbn el-Nakîb Mukaddimat tefsiri, Iraklı Necmeddin et-Tufî'nin (ö. 716/1316) “el-İksîr fî 'ilm et-tefsîr”i ve Suriyeli Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî'nin (H. VII./M. XIII. yüzyıl sonlarında yaşamış) el-Aksa el-karîb eseridir (et-Tenûhî, 1909, s. 2-32). Bunların çoğu, İkinci Kısım'daki analizimizin odak noktasını oluşturacaktır; “Bedî'ül-Kur'an” gibi, bazıları özellikle Kur'an üslubuyla ilgilenir. Bu, muhtemelen Zemahşerî'nin “Keşşâf”ı tarafından yönlendirilen Kur'an tefsir geleneği içindeki edebî-teorik araştırmanın artan önemi ile ilgilidir. Ancak mecazla ilgili örnek olay incelememizden de göreceğimiz gibi, bu eserlerin çoğu, Kur'an'a meyilli olanlardan ziyade edebî meyilli mefhumlarla kesin bir uyum göstermektedir. Bu, *ilm-i beyân* biçimindeki Arap edebiyat teorisi ile Kur'an tefsiri arasındaki artan yakınlığa rağmen, ilkinin hala esas olarak hermenötikle değil edebi kompozisyonla ilgilendiğini göstermektedir.

İbnü'l-Ekfânî ve İbn Haldûn ile karşılaştığımız meseleye benzer şekilde, geniş kapsamlı bir *ilm-i beyân*'ın delilleri H. VIII./M. XIV. yüzyılda bulunabilir. Memlûk Mısır'ında yaşayan Bahâeddin es-Sübkî (ö. 773/1372) buna bir örnektir. “Arûsu'l-efrâh adlı eseri, Kazvînî'nin “Telhisu'l-miftâh adlı eserinin ayrıntılı, yoğun bir tefsiridir ve bu haliyle Standart Teori ile uyumludur. Sonuç olarak, kitabına atfettiği bilim, Kazvînî'yi takip eden ilm-i belâğat'tır ve disiplinin katı üçlü yapısı baştan sona korunur. Yine de ikinci alt-bilimden ziyade bilim-üstüne bir gönderme olarak *ilm-i beyân* ifadesi, eserin (büyüleyici) girişinde iki kez ortaya çıkıyor. İlk olarak, es-Sübkî Mısırlı âlimlerin neden akıllı bilimler ve mantıktan ziyade sözlükbilim, dilbilgisi, pozitif hukuk, hadis ve Kur'an tefsiri bilimleri üzerinde yoğunlaştıklarını açıklar çünkü bunlar neticedir veya *ilm-i beyân*'ın özüdür (es-Subkî, 2001, s. 146-150). İkinci örnekte es-Sübkî, babasının ilmî faziletlerinden ve ilminin enginliğinden bahseder. es-Sübkî bu ondandır diyerek *ilm-i beyân*'ı ondan öğrendiğini söyler (es-Subkî, 2001, s. 156-164).

İlginçtir ki, ulema-i beyân veya bu hususta ulema-i belâğ ifadesi eserde yaygın bir tabir olarak yer almamaktadır. Aslında, oldukça nadir görünüyor. Bunun nedeni, es-Sübkî'nin “belagat âlimleri” gibi belirsiz bir gruba bir fikir atfetmesini engelleyen titiz alıntı ve referans sistemidir. Teşbih mukayese bölümünü ele alarak; Teşbih'i bir vaka çalışması olarak ele aldığımızda, sadece isimleriyle değil, eserleriyle de alıntı yaptığı âlimlerin sayısının oldukça şaşırtıcı olduğunu görüyoruz. Spesifik görüşler ve bazen kesin alıntılar, aralarında edebiyat teorisyenleri, gramerciler, sözlükbilimciler ve din bilginleri (hukukçular, ilahiyatçılar) bulunan kırktan fazla âlim (kırk iki âlim, elli eser) isnat edilir (es-Subkî, 2001, s. 148-234). “el-beyân iyyûn” tabiri bir defa geçmektedir; muhtemelen *ilm-i beyân* standart alt bilimi ile örtüşen konularda yazan bilim adamlarına atıfta bulunur (es-Subkî, 2001, s. 195-211). Ulemai'I- beyân terimi, bir standartçı olan el-Hatibî'den (ö. yaklaşık 745 / 1345) bir alıntıda bir kez geçer (es-Subkî, 2001, s. 223). İlm-i beyân terimi, standart alt-bilime atıfta bulunarak bir kez ortaya çıkar (es-Subkî, 2001, s. 150-8). Bu bulgular göz önüne alındığında, daha önceki üst ilm el-bayân'ın terminolojik kalıntılarını es-Sübkî'nin önsözünde bulmak daha da şaşırtıcıdır.

Çalışmaları bizim *ilm-i beyân*'ımız hakkında çok daha sağlam kanıtlar sergileyen bir H. VIII./M. XIV. yüzyıl âlimi, üretken Yemenli âlim Zeydi imâm el-Mûayyad billâh Yahyâ b. Zaamza el-Alevidir (ö. 745 veya 749/1344 veya 1348). el-Hirâz el-mütedâmmîn li-esrâr el-belâğâ ve-'ulûm hâkâ'ik el-i'câz başlıklı 'retorik' üzerine çalışması, modern

bilimde genellikle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ile bağlantılıdır (el-Yemenî, 1914). Tiraz, çok katmanlı bölümler (fenn), alt bölümler (bâb) ve alt-alt bölümler (birkaç isim vermek gerekirse, ka'ide, fasl, kısım ve tenbîh) ile genellikle yinelemeli kategoriler gösteren karmaşık bir şekilde örülmüş bir eserdir. Bu nedenle, aynı konunun Tîrâz sisteminin farklı seviyelerinde ve farklı perspektiflerden ele alındığını görmek nadir değildir, böyle bir vaka *ilm-i beyân*'dır. el-Alevi, standart belagat geleneğinin çok iyi farkında ve bu gelenek içinde çalışıyor olsa da kitabının konusu kesinlikle *ilm-i beyân*'dır (el-Yemenî, 1914, s. 2-6, 8, 15-16, 27, 29, 31, 43). Arap ilimlerinin merkezinde kabul edilen (el-'ulûmu'l-edebyye), *ilm-i beyân* sadece hedef disiplin olarak tekrar tekrar bahsedilmekle kalmaz, uygulayıcılarına da baştan sona 'ulema-i beyân başlığıyla atıfta bulunulur (el-Yemenî, 1914, s. 2, 8, 22, 23, 47).

Ancak el-Alevi, Standart Teorinin 'standart' bir âlimi değildi. Bilgisini, sadece biri es-Sakkâkî ile bağlantılı olan farklı gelenekleri yansıtan dört ana eserden aldığı için, sonuç, belagat çalışmalarına çok özel bir yaklaşımdır. Alevi'nin danıştığını söylediği *ilm-i beyân* (el-devâvîn el-mü'ellefe fîhi) ile ilgili dört eser, İbnü'l-Esir'in "el-Meselu's-sâ'ir'i, İbnü'l-Zamlakani'nin "et-Tibyân"'ı, Fahreddin er-Râzî'nin en-Nihâya'sı ve Bedreddin İbn Mâlik'nin el-Misbâh'ıdır (el-Yemenî, 1914, s. 1-4, 262-3). İlm-i beyân'ın ardındaki anlamı çözmek için, onun sistemi içindeki konumuna bağlı olarak, Tîrâz'da verilen her bir bakış açısına dikkat etmeliyiz. Tek bir sistem içinde bile, *ilm-i beyân*, onun için mecaz terimini kullandığı tasvirin üst-başlığına veya alt alanına atıfta bulunabilir (el-Yemenî, 1914, s. 43-4, 196-7). En üst düzeyde, *ilm-i beyân*'ı (bazen: ulûmü'l-beyân) buluruz (el-Yemenî, 1914, s. 1-3). Ancak el-Alevi ilm-i me'ânî veya ilm-i me'ânî ve-l-beyân terimlerini de disiplinin isimleri olarak kabul eder. Onun çözümü *ilm-i me'ânî*'yi kelimelerin birleşimi (belâğa) düzeyindeki belâgat alanı olarak ve *ilm-i beyân*'ı tek başına sözcükler düzeyinde (fesaha) belâgat alanı olarak yorumlamaktır (el-Yemenî, 1914, s. 9-14). Böylece *ilm-i belâgat* ve'l-feşâha ile ilm-i beyân'ın eşanlamlı olarak kullanılmasıyla karşılaşırız (el-Yemenî, 1914, s. 11-22).

İkinci seviyede, *ilm-i beyân*'ın standart tasvir kategorilerini içerdiğini görürüz (onun hesabına göre, hepsi mecaz kapsamında toplanır). Bu bölüm, çalışmanın büyük bölümünü açar, ardından *ilm-i me'ânî*'nin bir parçası olduğu söylenen iki bölüm ve ilm-i bedi üzerine son bir bölüm gelir (el-Yemenî, 1914, s. 196-212). Üç alanın tümü, el-Alevi'nin çalışmasına başladığı *ilm-i beyân* altında toplanmıştır: İster *ilm-i me'ânî*, ister *ilm-i beyân*

(standart) veya *ilm-i bedî* içindeki konuları tartışırken ulema-i beyân'a atıfta bulunur (el-Yemenî, 1914, s. 198-9, 206, 250, 256, 260). Üçüncü seviyede, üç alt alanı i'câzül-Kur'ân perspektifinden ele alır; bu, çalışmanın son bölümünü oluşturur. İlk kez sunulan *ilm-i me'ânî*'deki birçok 'standart' konu dışında, daha önce tartışılan konuların çoğunu garip bir şekilde tekrarlar. Bu düzeyde ifade edilen kategoriler, Standart Teorininkilere en yakın olanlardır. Burada *ilm-i beyân*, *ilm-i me'ânî*'den daha dar bir bilim olarak sunulur ve muhtemelen onun altında toplanır (dolaylı olarak es-Sakkâkî'nin görüşünü takip eder) (el-Yemenî, 1914, s. 213, 349).

İbn Haldun'un anlatımı gibi, Hamza el-Alevî'nin eseri muhtemelen yazarının İslam dünyasındaki nispeten uzak konumu nedeniyle bu alanda daha eksiksiz bir bilgi aktarımını engellemiş olabilir. Daha da önemlisi, tıpkı İbn Haldun gibi el-Alevî de edebi kompozisyonun (telif) *ilm-i beyân*'da oynadığı ana role dair ipuçları verir (İbn Haldun, dolaylı olarak, zevk tartışması yoluyla). Hiraz'da bu, sözde standart *ilm-i me'ânî* ile ilgilenen ikinci bölümün şeklini alır. Murâ'ât ehvâl et-te'lif (kompozisyonadaki mülâhazalar) başlıklı bölüm, “edebi konuşma kalıplarını” (esâlib el-kelam) hedef alır ve iyi yapı, amaçlı, uygun açılışlar ve iyi geçişler gibi konuları içerir (el-Yemenî, 1914, s. 221, 353). Bu bölümlerde, niyetin bir mektup, hutbe, kitap, kaside veya not yazmak olup olmadığına bakılmaksızın, nâzım ve nesir'in bakış açısı ele alınmaktadır (el-Yemenî, 1914, s. 222, 243-244). Murâ'ât ehvâl et-te'lif, İbnü'z-Zemlakânî'nin “Tibyân”'ından türetilmiştir. Çünkü İbnü'z-Zemlakânî için te'lif, kelimelerin anlamsal-sözdizimsel anlamında tek başına değil, kombinasyon halinde 'bileşimi' anlamına gelir ve bunu takip eden çalışma öncelikle sözdizimseldir (veya işlevsel-dilbilgiseldir) (ez-Zemlekânî, 1964, s. 89-162). Ancak el-Alevî, konularını edebi kompozisyonla ilgili geleneksel konuların çoğuna uyacak şekilde yaratıcı bir şekilde yeniden işler.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bahsettiği anlamda *ilm-i beyân* için son bir delil olarak, erken H. VIII./M. XIV. yüzyıl Suriye-Mısırlı Necmeddin İbnü'l-Esir el-Halebî'in (ö. 737/1336 veya 1337) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ile ilgisi yok) çalışmalarını sunuyoruz. Cevherü'l-kanz başlıklı eser, babası İmâdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 699/1299 veya 1300) tarafından yazılan ve günümüze ulaşmamış olan Kanz el-berâ'a'nın bir özetidir (el-Esîr ve el-Halebî, 1974; Smyth, 2006, s. 407-415). Bu kitap Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kaleme aldığı yazı eğitim geleneğine en yakın geleneği yansıtıyor ve burada *ilm-i edeb* adı verilen disipline ait olduğu iddia ediliyor. Burada “tesadüfi bilgi bilimi”, ayrıca şinâ'at el-inşâ'

“kompozisyon zanaatı” olarak da anılır (el-Esîr ve el-Halebî, 1974, s. 28-33, 50; Smyth, 2006, s. 407).

Sonuç, Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın (ö. 338/950) yazdığı 'Umdat el-kuttâb' ya da el-Huvârizmî'nin (ö. 387/997 veya 98) ünlü “Mefâtîhu'l-Ulûm”daki kitâbe ve “Nakdü's-şi'r” ile ilgili bölümlerinden veya Ali b. Halef el-Kâtib'in (H. V./M. XI. yüzyılın ikinci yarısı yaşamış) “Mevadu'l-beyân”dan farklı olmayan bir çalışmadır (en-Nehhâs, 1999). Eser, tamamı söz mecazi olmayan bedî kategorilerinin bir sıralaması şeklinde yapılandırılmıştır (el-Esîr ve el-Halebî, 1974, s. 49-50). Aslında, eserin son üçte biri genel olarak poetikaya ayrılmıştır. Necmeddin standart belâgat geleneğinden bahsetmese de yaşadığı yer ve zamanda yaşayarak bunun farkında olması yüksek ihtimaldir.

Necmeddin'in açıklamasıyla ilgili çarpıcı olan şey, onun *ilm-i beyân* ve bedî disiplin başlıklarına dikkat etmesi ve ilkinin Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından kullanılanlara oldukça benzer terimlerle betimlemesidir.

Kompozisyon sanatında beyân ilmi, sözün hangi güzelleştirici unsurlarının diğerlerine ağır bastığını bilebileceğimiz bir ölçü/ölçeğe ve fikirler sergilendiğinde hangilerinin bozuk, hangilerinin sağlam olduğunu gösteren bir mihenk taşına denktir. Allah'ın Kitabı'nı ve O'nun Peygamberi'nin (S.A.V.) sözlerini inceleyen herkes bu bilime ihtiyaç duyar. Beyân ilminin zikredebileceğimiz temel bir tanımı yoktur, çünkü beyân ilmi âlimlerinden hiçbiri beyân ilminin tanımlanabileceği bir tanımdan bahsetmemiştir. Daha ziyade, onu temel bir tanımdan başka bir şeyle bilinir hale getirdiler: bilimin 'maddesi' ve onun açıklaması [yani, temel olmayan bir tanım].

İlm-i beyân'ın konusuna gelince incelenen, Bedevinin konuşması ve belagatinin şekil ve muhtevası ile onda vuku bulan Bedevi konuşmasının anlatıldığı güzelleştirici unsurlar, yani kelimelerin mükemmelliği ve kusursuzluğu, belagat ve mânâlara hâkimiyet gibi şartlardır (ahwâl 'arîda lidhâtihi).

İlm-i beyân'ın tarifine gelince, *ilm-i beyân* âlimleri şöyle dediler: “Bu ilmin zikredilebilecek bir tanımı yoksa, onun teşhis edilebileceği bir tarif sağlamalıyız. ” [...] Böylece *ilm-i beyân* âlimlerinden biri şöyle dedi: “İlm-i beyân, amacı konuşmanın güzelleştirici unsurlarını bilmek olan teorik bir zanaattır.” Onun “teorik” sözü, “pratik”i, “amacı sözün güzelleştirici unsurlarını bilmek olan” sözü, nahiv ilmini ve lûgat bilimini dışlamak içindir. Çünkü sözlükbilimin amacı, tek kelimenin türetilmiş anlamını bilmektir ve gramerin amacı, konuşurken konuşmanın doğrusunu yanlışını bilmektir. Bu ilmin

gayesi, sözün güzelleştirici unsurlarının doğru bilinmesidir (el-Esîr ve el-Halebî, 1974, s. 46-47).

Necmeddin, *ilm-i beyân*'ı katı bir şekilde teorik bir bilim olarak tanımlar, ancak Standart Teori'ye yani sözde mükemmel teorik retorik bilime hiç benzemeyen bir bilimdir. *İlm-i beyân*'ın teorik bilimi, daha ziyade, “kompozisyon zanaatı” (‘ilm el-beyân fî sinâ'at el-inşâ') içinde yer alır ve modern bir okuyucuya teorik olmaktan uzak görünür. Necmeddin'in kendisi, bilim adamlarının *ilm-i beyân* için (mantıksal anlamda) temel bir tanım sağlayamadıkları gerçeğine ilişkin tekrarlayan açıklamalarının gösterdiği gibi, alanın bu “bilimsel” karakteriyle mücadele ediyor görünmektedir. Aslında o, *ilm-i beyân* ile bedî' arasında ayrım yapmanın çoğu zaman oldukça zor olduğunu söyleyerek devam eder (el-Esîr ve el-Halebî, 1974, s. 48-49). Bununla birlikte, ikincisinin âlimleri, onun tarafından 'ulemâ' el-edeb 'kâtip bilgisi âlimleri' olarak tanımlanırken, ilkinin âlimleri açıkça 'ulemâ'ül-beyân *ilm-i beyân* âlimleri olarak adlandırılır (el-Esîr ve el-Halebî, 1974, s. 48-49, 427, 431). Necmeddin, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den kelimesi kelimesine alıntı yapmadığına göre, *ilm-i beyân*'ın teorik, sağlam bir disiplin olarak algılanmasının H. VII./M. XIII. yüzyıl boyunca ilgi gördüğü varsayılabilir. Bu teorik disiplin, Standart Teori haline gelecek olan gelişmeden bağımsızdı.

3. BÖLÜM

ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'DEN ÖNCE BEYÂN VE İLM-İ BEYÂN

Bu bölümün amacı; beyân ilminin H. VII./M. XIII. yüzyılda disipline edici gelişimi, terminolojik bir düzeyde, beyân veya *ilm-i beyân* teriminin daha önceki örnekleriyle değil, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in çabalarıyla geliştiğini ortaya koymaktır. Heinrichs, (1991-92, s. 271) “açıklık, seçiklik anlamında kullanılan *beyân* mefhumu hiç de açık ve seçik olmayan bir mefhumdur ve bir monografiye şiddetle ihtiyaç duyar” demiştir. Grunebaum'un İslam Ansiklopedisi'ndeki maddesinin yayınlanmasından bu yana beyân araştırmalarında ilerlemeler kaydedilmiş olsa da Heinrichs'in sözleri bugün hala geçerliliğini koruyor. Aşağıdakiler boşluğu doldurmayacak, ancak klasik Arap-İslam yazılarında terimin anlaşılması konusunda daha fazla açıklama sağlayacaktır.

Daha önceki yüzyıllarda *beyân* terimine baktığımızda, onun anlamının dört farklı anlama geldiği görülmektedir: hukuki-hermeneutik, felsefi, filolojik ve yazısal. Burada karşımıza çoklu bir oluşum durumu çıkmaktadır: Terimin hukuki ve felsefi anlamları, kabaca işaret/gösterge olan beyân'ın bir lügat anlamından türetilmiştir ve terimin filolojik ve yazısal anlamı, yani belagat kelimenin başka bir lügat anlamından türetilmiştir. Beyân'ın fikhî-tefsir anlam (lar)ını benimseyen âlimler eş-Şâfi'î (ö. 204/820) ve sonraki hukukçulardır. Felsefi anlamı benimseyen âlimler el-Câhiz (ö. 255/868 veya 9), İshak b. İbrahim İbn Vehb el-Kâtib (4./10.yy.) ve İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Beyân'ın filolojik anlamı daha az tekniktir ve İbn Fâris (ö. 395/1004) ve biraz farklı bir örneklemeye Rummânî (ö. 384/994) tarafından ortaya konmuştur. Buna ek olarak, beyân'ın müsvedde anlamı da daha az tekniktir ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1010'dan sonra) ve Ali b. Halef el-Kâtib (H. V./M. XI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır) gibi sekreterlerin eserlerinde karşımıza çıkıyor. Modern araştırmalarda hem filolojik hem de yazılı anlamlar, muhtemelen teknik terimler olmadıkları için bu şekilde ele alınmamıştır (Noy, 2016).

Daha önceki asırlarda *ilm-i beyân* tabirine gelince, onu ilk kullanan âlimin Abdülkâhir el-Cürcânî'den (ö. 471/1078 veya 474/1081) başkası olmadığı anlaşılmaktadır. Onu Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) takip etmiştir. Eğer onlardan herhangi biri onu teknik anlamda tam teşekküllü bir disiplin olarak kullandıysa, o da ez-Zemahşerî idi (Noy, 2016).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân* anlayışını nereden çıkardığı belirsizdir. Muhtemelen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserinde (veya ondan alıntı yapan mevcut olmayan kaynaklarda) tabirle karşılaştığı iddia edilecektir, ancak beyân terimini aşına olduğu teknik olmayan yazısal anlamla doldurmuştur.

3.1. BEYÂN TERİMİ

Beyân kelimesinin sözlüklerde üç farklı sözlük anlamı olduğu tasdik edilmiştir. Birincisi, İbn Manzûr'a (ö. 711/1311 veya 2) göre, “bir şeyin, bir alâmet veya benzeri gibi, onun vasıtasıyla açıklığa kavuşturulması/açık hale getirilmesi” / “bir işaret veya benzerinin, bir şeyin açıklığa kavuşturulduğu vasıta” (mâ buyyina bihi'ş-şey'ü mine'd-delâleti ve-ğayrihâ). İkinci anlam, (bâna) “açık olmak/oluşmak” (ittadağa) kelimesinin maşdar “sözlü ismi” olan “açıklık”tır (Noy, 2016).

Etimolojik olarak, bir şeyin “açıklığı” muhtemelen David Larsen'in “bir şeyin çevresinden farklılığı veya ayrılabilirliği nedeniyle soyut apaçıklığı” olarak tanımladığı şeyle bağlantılıdır (Larsen, 2007, s. 97-99). Üçüncü anlam, “belagat” (el-fasaha ve-l-lasan) veya “zihinsel keskinlikle açık ifade” (el-ifsah ma'a dekâ') veya “maksadı [anlamı] en belagatlı ifadeyle ortaya koymak” (izhâr el-makşûd bi-ebleğ lafz) dır (Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 406-407). Beyân bazen beyyana'nın maşdar'ı olarak da yorumlanır, yani ya “açıklık” (geçişsiz) veya “açıklık” (geçişli) olarak yorumlanır (et-Tehânevî, 2006, s. 207). Beyân'ın (isim olarak) Kur'an'da üç geçişi, aslında orta çağ müfessirleri ve modern mütercimler tarafından geçişli bir anlama sahip olarak yorumlanmıştır: “Bu Kur'an insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.” (Kur'an, Âl-i İmrân suresi 3:138); “Kur'an'ı Rahmân öğretti. İnsanı O yarattı. Ona anlama ve anlatmayı öğretti.” (Kur'an, Rahmân Suresi 55:1-4); “Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” (Kur'an, Kıyâmet Suresi 75:19) (et-Tehânevî, 2006, s. 207; Altuntaş ve Şahin, 2006). Bu konuyla ilgili yukarıda bahsettiğimiz âyetlerden en ünlüsü bile, yani Rahmân Suresi 55:1-4 âyetleri Zemahşerî tarafından açık geçişli terimlerle şu şekilde yorumlanmıştır: “açık söz akılda/kalpte olanı açıklığa kavuşturmak/açıklamaktır” (ez-Zemahşeri 1966, s. 43).

Peygamber hadislerinde beyân'ın birkaç kez geçtiği yerde, kelimenin ilk lûgat anlamına benzer bir kullanım sergilenmektedir. İki durumda beyân, kelimenin üçüncü anlamı ile bağlantılıdır (Wensinck, 1986, s. 259). İslam öncesi şiirde beyân'ın üç örneği- ikisi Zuheyr'e (ö. yaklaşık 609), biri el-A'sâ'ya (ö. yaklaşık 7/629) aittir. Bir örnekte, dış

devenin yavru buzağısının (Zuheyr) bir yarasının “işaretine” atıfta bulunur; diğerinde şairin hamisinin (Zuheyr) cömertliğine “vermesi”ne atıfta bulunur ve yine bir başkasında, şairin hamisinin muzaffer savaşları hakkında sahip olduğu “delil/bilgi”ye atıfta bulunur (Arazi ve Muşâlaḥah, 1999, s. 282, 47). Abana'nın “vermek” (bkz. Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 404) gibi belirsiz bir anlamından türetilen ikinci geçişin yanı sıra, beyân en çok dalâlenin anlamına (İbn Manzûr tarafından kaydedilen ilk anlam) tekabül ediyor gibi görünmektedir.

3.1.1. Beyân'ın Fıkhî-Tefsir Anlam (lar)ı

Beyân'ın yarı teknik anlamda ilk kullanımı, bildiğimiz kadarıyla Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î'nin (ö. 204/820) hukuk teorisinde temel kitap olarak görülen Risâle adlı eserinde görülmektedir (Haldun, 1956, s. 1030-31). Eş-Şâfi'î el-Câhiz'in çalışmasında korunan beyân'ın felsefî teknik anlamından da esinlenmiştir, ancak biz onu ayrı ayrı ele alacağız. Beyân'ın eş-Şâfi'î'nin Risâle'sinde tam olarak neyi ifade ettiği uzun zamandır bir tartışma konusu olmuştur ve bu konu yakın zamanda James Montgomery, Joseph Lovry ve David Vishanoff tarafından ele alınmıştır. Montgomery için eş-Şâfi'î'nin beyânının arkasındaki ana tema Arap dilidir (Fasih). Ona göre, “Kur'an'ın Arapça doğasının tartışılması [...] Şâfi'î'nin kendi fıkhî tanımlarında beyân tartışmasından [...] pek ayırt edilemez ve açıklık kavramı neredeyse 'arabiyya ile eşanlamlıdır” (Montgomery, 2006, s. 105-106). Montgomery, bu anlayışı Şâfi'î'nin Kur'an'ın kime yöneltildiği ve kimin dilinde indirildiği ve Arap dilinin yaygınlığı (ittisâ') ile ilgili çeşitli beyanlarından yola çıkarak ölçer (eş-Şâfi'î, 1940, s. 21, 54).

Lovry, eş-Şâfi'î'nin beyân anlayışını daha derinden araştırır. Onun anlayışına göre beyân, özünde “Arap dilinde Allah'tan bir kimseye bir beyan, tebliğ veya hitabeti temsil ettiği ve daha sonraki fıkıh usûlünde hitâb terimine benzediği için, Allah'ın hukuk normlarını Kur'an ve/veya Hadis aracılığıyla iletmesine atıfta bulunur” (Lovry, 2008, s. 507). Lovry, eş-Şâfi'î'nin Risâle'sinin son çevirisinde beyân'ı “yasama beyanı” olarak tercüme eder (Lovry, 2013, s. 15).

Lovry'ye göre, beyân eş-Şâfi'î mekanizmasını varsaymak yoluyla, “Kur'an ve Sünnet'in birlikte çalıştığını ifade etmek için birkaç farklı şekilde çalıştığını göstermeyi amaçlayan” hukukun yapısının veya “mimarisinin” bir tanımını oluşturuyor (Lovry, 2007, s. 48). Lovry, eş-Şâfi'î tarafından detaylandırılan dört ve daha sonra beş beyân

kategorisini, normların “ilân edildiği” metinsel kombinasyonların bir tipolojisi olarak alır (Lovry, 2008, s. 507-508, 525). Kombinasyonlar şunlardır: “Yalnızca Kur'an tarafından, Kur'an ve Sünnet ile birlikte, yalnızca Sünnet tarafından veya Kur'an ve/veya Sünnet'e dayalı çıkarım [içtiḥad] ile açıklanan normlar” (Lovry, 2008, s. 508). Lovry dörtlü kategorileri ve müteakip tartışmayı ele alır (Vishanoff aynı fikirde olmayacaktır) (eş-Şâfiî, 1940, s. 21-22, 26-40). En önemlisi Lovry, beyânın Şâfi'î ve sonraki usûllerin birçoğunun yaptığı gibi bir açıklık hiyerarşisi anlamına gelmediğini, sadece bir açıklık tipolojisi anlamına geldiğini tespit eder. Eş-Şâfi'î'nin beyânı yapısalıdır, oysa daha sonraki hukuk teorisyenlerinin çoğuna göre beyân niteldir (Lovry, 2008, s. 514-24; Lovry, 2007, s. 55-57). Lovry'nin eş-Şâfi'î'nin beyânını “çoğunlukla geçişsiz” olarak tanımlaması muhtemelen bu anlamdadır (Lovry, 2008, s. 513, 519-20, 523-24).

Vishanoff, beyânın dörtlü sunumu ile daha sonraki beşli kategorizasyon arasındaki farklar nedeniyle, eş-Şâfi'î'nin düşüncesinde bir yerine iki beyân anlamı saptar. Dört kategori, s. 1. Kur'an; [2] Kur'an-Sünnet; [3] Sünnet; [4] içtiḥat) ile açıklanan birinci anlam, “bildirmek”, yani “Kur'an'ın kanunları bildirdiği dört yoldur.” Beş kategori tarafından açıklanan ikinci anlam, “açıklığa kavuşturmadır” çünkü Vishanoff'a göre bu kategoriler, “Kur'an'ın diğer delillerle açıklandığı yollar” (Kur'an âyeti hakkında gereksiz bir teyid olacak olan [1] başka bir metinle; [2] oldukça açık bir Kur'an metninin başka bir metinle detaylandırılması veya değiştirilmesi; [3] ayrıntılı olmayan bir Kuran metninin başka bir metinle detaylandırılması; [4] Kuran'daki herhangi bir yasal metinle ilgisi olmayan bir Peygamber Hadisi ve [5] doğal delillerde) ile ilgilidir (Vishanoff, 2011, s. 42-43, 52). Vishanoff, beyân'ın bu ikinci anlamını tanımlayarak, eş-Şâfi'î'nin beyân'ı ile sonraki usûlîlerin bu terimi kullanmaları arasındaki farkları daraltmaktadır.

Eş-Şâfi'î'nin burada kullandığı bazı kelimeler üzerinde durmalıyız, çünkü daha sonra hukuki olmayan yazılarda da su yüzüne çıkacak olan bir ikiliğe uygundur. Bazı usûlîler, eş-Şâfi'î'nin beyân hakkındaki önsözünün ya beyân'ın zayıf bir tanımı ya da hiçbir tanımı olmadığından yakınırlar (Vishanoff, 2011, s. 39). İlk olarak, eş-Şâfi'î onun beyân hakkındaki değerlendirmesine verdiği isimdir. Birincisi, eş-Şâfi'î'nin konuyu ele alışına verdiği başlık, tahmin edilebileceği gibi *el-beyân* veya “*beyân nedir*” değil, daha ziyade “*beyân nasıldır*” veya “*beyân usulleri*” şeklindedir (eş-Şâfiî, 1940, s. 21). Buna birazdan döneceğiz. Eş-Şâfi'î beyân kategorilerini (dört ve daha sonra beş) sıraladıktan sonra, öznesi Allah, Peygamber veya tabiat alametleri olan bu geçişli fiilleri 'açığa

çıkarmak için' *abâna*, *beyyana* ve *dalle* (göstermek için) çekimlerini kullanarak neredeyse hepsini detaylandırır. Kategorileri sunumunun ilk açılış cümlesi *ma abâna - llâhu li-halkihi [fi kitâbihi]* “Allah'ın [Kitabında...] Yarattığı için açık kıldığı şeylerin toplamıdır” (eş-Şâfiî, 1940, s. 21-24). Olaylar göz önüne alındığında bu tür fiillerden *beyân*, yukarıda gördüğümüz sözlük anlamında açıkça geçişli bir kavramdır ve hatta Lovry, burada *abâna* fiilini “Allah'ın temin ettiği kanuni ifadeler” olarak tercüme eder (Lovry, 2013, s. 15). Bu anlamda *beyân*, Allah'ın kanunla ilgili beyanlarına atıfta bulunur ve “keyfe el-beyân” beyan nedir? sorusuyla, Allah'ın kanun hakkında bilgi verme yollarına atıfta bulunur (peygamber literatürü veya çıkarım yoluyla aracılık etse bile, nihai olarak Kutsal Yazılara dayanır). Fakat aynı zamanda *beyân*, geçişsiz bir anlam taşır ve bu fikhî bilginin iletilmesine değil, fakat fikhî bilginin kendisine atıfta bulunur: Böylece “Keyfe’el-beyân” sorusu hukuk hakkındaki bilginin meydana gelme yollarına atıfta bulunur (Vishanoff, 2011, s. 39). 'Geçişli' okumada vurgu daha çok iletişimin kendisi ve yöntemi (dilsel olsun ya da olmasın, açık ya da değil, vb.) üzerindedir ve bu haliyle *beyân* '[fikhi yönden] ilahi iletişim' olarak tercüme edilebilir. 'Geçişsiz' okumada, vurgu daha çok iletişimin içeriği ya da yasanın kendisinin bilgisi üzerindedir ve bu haliyle *beyân*, '[fikhi yönden] 'bilgi' olarak tercüme edilebilir. Şüphesiz, eş-Şâfiî için *beyân* kavramı oldukça tutarlıdır ve *ebana*, *beyyana* ve *dalla*'nın sözlü kullanımı göz önüne alındığında, birincil anlamı geçişlidir (Heinrichs ve diğerleri, 1998, s. 199-200). Terimin düalizmi (ikiliği) bize eş-Şâfiî'nin düşüncesinden çok, *beyân* teriminin doğasında var olan muğlaklık hakkında bilgi verir.

Buradaki *beyân* kategorilerinin, yani hukukun bildirildiği “yolların” nihai olarak dil tarafından aracılık edildiği doğrudur, ancak bu vurgunun eş-Şâfiî'nin aklında olduğu kesin olarak söylenilemez. Ona göre *beyân*, kelimenin ilk lügat anlamından, yani bir “işaret” veya “gösterge”den türetilmiştir (*mâ buyyina bihi l-shay'u mina l-dalâlati wa-ghayrihâ*; yukarıya bakınız) ve bunların olup olmadığı İşaretlerin dilsel olması, eş-Şâfiî'nin *beyân* anlayışı temelinde daha az alakalıdır (Lovry, 2008, s. 522). Montgomery'nin *beyân* ile 'arabiyya arasındaki bağlantısı gerçekten ilginçtir – buna İbn Fâris'in çalışmasında rastlayacağız – ancak böyle bir özdeşlik kurulmamıştır. eş-Şâfiî (dilinin muğlaklıklarından ve bunlara hakim olmanın gerekliliğinden bahseder, ancak bunlar kendi içlerinde *beyân* kavramından farklıdır).

Eş-Şâfi 'î'den daha sonraki hukuk teorisyenlerine doğru ilerledikçe, onların beyân anlayışlarının bir tefsir aracı olarak genellikle metinler arasında açıklayıcı bir ilişki içerdiğini görürüz. Daha sonraki usûlîlerin birçoğuna göre beyân, bir metnin diğerini hukuki normlar açısından daha açık hale getirme ve böylece terime daha belirgin bir niteliksel anlam verme yollarına atıfta bulunur (Lovry, 2008, s. 514-524). Lovry, beyân'ın kademeli olarak çeşitli iletişimsel netlik seviyelerine gönderme yapmaya başladığını ve bu seviyelerin yorumlanmasında vurguyu muhatabın veya alıcının rolüne kaydırıldığını gösteriyor. Bu süreç, Lovry'nin daha sonraki yasal düşüncede “dilsel dönüş” olarak adlandırdığı ve esasen Vishanoff'un çalışmasının ana kaygısı olan şeyi yansıtır (Lovry, 2008, s. 525-527).

3.1.2. Beyân'ın Felsefi Anlam (lar)ı

Beyân'ın hukuki anlamı ile felsefi anlamı arasındaki ortak payda, her ikisinin de kelimenin birinci sözlük anlamından, yani bir şeyin bilinmesini sağlayan bir tür “işaret”ten türetilmiş olmasıdır. Ancak birincisi yasal “şeyler” hakkındaki bilgiyle sınırlıyken, ikincisi daha geneldir. Yine de beyân'ın her iki anlamından da “bir bilgi aktarma mekanizması” (bkz. Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 403-406) olarak bahsedebiliriz.

Ebu Osman Amr b. Baḥr el-Câhîz (ö. 255/868 veya 9) ünlü 'hümanist' başyapıtları Kitâb el-Hayevân “Hayvanların Kitabı” ve el-Beyân ve't-tebyîn “Açık İfade/Belagat ve Açıklama”da bize felsefi anlamda beyân hakkında yazılı bir belge bırakan ilk yazardır (Montgomery, 2006, s. 122). Câhîz'in beyân kavramı genellikle modern göstergebilime benzer bir iletişim teorisi olarak yorumlanmıştır (Suleiman, 2002, s. 273-295). Bu düşünce çizgisini takip eden âlimler el-Câhîz'in mefhumunu inceleme eğiliminde olmuşlardır.

Beyân aslında el-Câhîz tarafından iki anlamda kullanılmaktadır: İlki teknik değildir ve zımnidir ve “ifade açıklığına” (yani belâgate) atıfta bulunur; ikincisi teknik ve açıktır ve felsefi bir anlamlandırma mekanizmasına atıfta bulunur. Burada bizi ilgilendiren, terimin ikinci kullanımıdır, ancak birincisi hakkında birkaç söz söylenmelidir. Beyân'ın 'belagat' olarak kullanılması en çok el-Beyân ve'l-tebyîn'in açılışında belirgindir. el-Câhîz ünlü atasözü “tu'rafu'l-eşyâ' bi-eḍḍâdihâ” (şeyler zıtları tarafından bilinir/tanımlanır.)a yakışır şekilde yani 'iyy 'anlaşılmalık/dilsel beceriksizlik'i (ya da hasar 'aklını ifade edememe'; 'iyy'nin sözlüklerde verilen tanımlarından biri de “beyân'ın zıddıdır”) ele

olarak beyân'ın bir tür tanımını ile başlamaktaadır (el-Cahiz, 1948, s. 3-7). Beyân'ın bu dile getirilmeyen anlamının, mefhumun bâbü'l-beyân başlıklı sonraki bölümdeki açık sunumundan farklı olduğu açıktır (el-Cahiz, 1948, s. 75). Beyân 'Belagat' anlamında el-Câhiz'in taahhüt ettiği 'proje'nin ana bileşenlerinden biri olarak hizmet ettiği için: İslam öncesi Arabistan Araplarının geleneklerini, kurallarını ve mirasını korumak (ve teşvik etmek), onların dilsel mükemmeliğinde doruğa ulaşmaktadır (Zwettler, 1992, s. 78).

Ancak beyân'ın teknik anlamı ilk el-Beyân ve'l-tebyîn'de değil, daha önceki çalışması olan Hayevân'da ortaya çıkmıştır ve kavramla ilgili iki tartışma biraz farklıdır (el-Cahiz, 1996, s. 33-35). Beyân'ın ilk tartışmasının bağlamı, genellikle “‘ilahi hikmet’” veya “‘akıllı tasarım’” (ayrıca tadbîr) anlamına gelen bir terim olan ve “Allah'ın takdirinin [veya tasarımının], yarattıklarının en ilkel yaratıklarında da görülebileceği” görüşünü yansıtan, Hayevân'ın temelini oluşturan felsefi bir ilke olan hikme'dir (van Gelder, 2003, s. 333). Söz konusu pasajda da ifade edildiği gibi, hikmetin anlamı 'ilahi hikmet' ile 'dünya hikmeti' arasında gidip gelmektedir. Tüm dünyevi şeyler Tanrı'nın bir yansıması olduğu için, bu ayrım el-Câhiz için tartışmalı olabilir: Hikme, aynı zamanda hem Hikmet'e hem de Hikmet'in tezahürüne (tekçiliğin ilkel bir öncüsü mü?) atıfta bulunabilir (Suleiman, 2002, s. 278, 280).

Hayâvân'ın yaratılışın çeşitli bölünmelerini ele alan açılış bölümlerinde görünen söz konusu pasajı yakından özetleyelim (el-Cahiz, 1996, s. 33-35). el-Câhiz'e göre, evrendeki her şey hikmet (ve-vecednâ'l -'âlem bi-mâ fihi hikmeten) içerir, ya da kendileri hikmettir.

Bu dünyevi şeyler, zımnen Allah tarafından olduğu gibi (cu'ile hikmeten) yaratıldı. İki tür bilgelik vardır. Birinci tip, muhtemelen kendi doğasında olan bilgeliği (le ye'kilü l-hikme) fark etmez veya anlamaz, ne de bilgelikten ('akibet-ül-hikme) çıkarı, muhtemelen Allah'ın varlığını ve tasarımını anlamaz. Bu tip, hayvanları ve cansız varlıkları kapsar ve el-Câhiz, ona irrasyonel (gayr-ı âkil) adını verir. İkinci tür bilgelik, bilgeliği ve ondan çıkanları anlar; insanı kapsar ve el-Câhiz ona aklî (el-âkil) olarak atıfta bulunur. Her iki bilgelik türü de kendilerinin bilgelik olduğunun bir göstergesi ya da işareti (delâle, delîl) olmaları bakımından aynıdır (el-Cahiz, 1996, s. 33). Montgomery, delîl'den bu bağlamda “ispat işareti” olarak bahseder (bkz. Montgomery, 2013, s. 435) ve bunun özellikle bir ilahilik işareti olduğunu ima eder ve onu burada delîl'i “hikme işareti” olarak çevirerek takip ediyoruz. el-Cahiz, iki tür hikmetin, irrasyonel varlığın kendisi

belirti arayamayan veya çıkarsama (yestedillu) olmayan bir hikmet (delil) işareti olması bakımından farklılık gösterdiğini, rasyonel varlığın ise hikmetin çıkarımlarda bulunan (delil mustedill) bir işareti olduğunu söyleyerek devam eder. Bu noktada beyân kavramı devreye girmektedir:

Sümme cü'ile li'l-müstedilli sâbâbün yedullu bihi 'elâ vücûhi'stidlâlihi ve vücûhi mâ netece lehu'l-istidlâlu ve-semmev zâlike beyânen.

Sonra muhakeme eden varlığa, çıkarımlarının çeşitli yöntemlerini ve çıkarımlarının çeşitli sonuçlarını gösterebileceği bir araç yapılmış ve bu araca veya yetiye beyân adı verilmiştir (el-Cahiz, 1996, s. 33-34).

el-Câhiz, dört tür “işaret/anlam aracı”nın (beyân) yaratıldığını söyler: Konuşma, yazma, hesap yapma (parmaklarla) ve jest ve mimiklerle konuşma (el-Cahiz, 1996, s. 33). Daha sonra, biraz ayrıntılı olarak, hikmetin çıkarım yapmayan işaretinin (ed-delil elledhî lâ yestedillu)'nun da (bkz. el-Cahiz, 1996, s. 34) bir “belirtme aracı” (beyân) vardır, çünkü “kendisinden işaret isteyenlere imkan verir (el-mustedilla min nefsihi) ve onu inceleyen kimseyi (kulle men fakkara fihi), akılsız varlıkta saklı olan delilin (burhân) ve hikmetin göstergesinin (delale) bilgisine (ma'rife) ulaştırmaya götürür ve ona emanet edildiği harikulade hikmetin (âcibü'l-hikme) olduğunu gösterir” (el-Cahiz, 1996, s. 34). Yani beyân, genel olarak anlamı ifade etmek için bir araç değil, özel olarak Allah'ın varlığının ve tasarımının anlamını (yani hicma) ifade etmek için bir araçtır. el-Cahiz, beyân'ı, irrasyonel varlıkları içerecek şekilde beş kategori içerdiğini düşünenlerin de doğru olduğunu kabul eder (el-Cahiz, 1996, s. 35).

el-Câhiz, rasyonel varlıklar tarafından 'deşifre edilebilecek' bilgiler veren irrasyonel varlıklar için birkaç örnek sunar, ancak bizim görüşümüze göre, bunlar beyân'ın birincil örnekleri olarak kastedilmemektedir. Daha ziyade, akıl dışı varlıkların özellikle de kendi bilgelikleri hakkında “konuşabileceklerini” kanıtlamak için analogiler olarak sunulurlar. el-Cahiz, cansız varlıkların “hikme hakkında işaret sundukları kadarıyla konuştuklarını” söyler, tıpkı zayıflığın ve rengin solmasının hastalık habercisi olması ve et ve aydınlığın (renk) sıhhaten bahsetmesi gibi (el-Cahiz, 1996, s. 34). Başka bir deyişle, tıpkı zayıflık vb. bazı gerçekler hakkında bizi bilgilendirebilir, aynı şekilde nesneler de beyân yoluyla en temel gerçekliği - 'hikmet'i- hakkında bilgilendirebilir. Beyân, her şeyden önce, herhangi bir bilgi değil, hikmet bilgisi verme mekanizmasıdır.

Câhiz'in daha sonra benzer bir analogik ispat yöntemi içinde ileri sürdüğü şiirsel örnekleri alıyoruz, ancak bunların olabildiklerini ve mükemmel beyân örnekleri olarak okunduklarını kabul ediyoruz. Örnekler ilginçtir, çünkü bu tür durumlar daha sonra mecaz olarak görülmeye başlanırken (bkz. İkinci Kısım), el-Câhiz ve daha sonra İbn Vahb el-Kâtib için bunlar gerçekliğin bir yansımasıdır. Örnekler arasında, halifeyi “övmek” için develere yüklenen erzak çantaları (Emevi şairi Nusayb el-Ekber'in bir dizesi); kalplerde olanı “haber veren” gözler (anonim şiirsel dize); rüzgardan “bilgi talep eden” bir kurt (mukhaḍrem şairi el-'Uklî'nin bir dizesi); ayrılığı haber verdiği için makasa benzetilerek parça parça düşen kuzgun tüyleri (Cahilî şair Antara'nın bir mısrası); ırmakları için onu süren, ağaçlarını diken ve meyvelerini toplayan kişi hakkında bir soran kişiye yanıt veren bir ülke (el-Faḍl b. 'êṣâ b. Abân tarafından Kışaṣ el-anbiyâ'da anlatılmıştır) (el-Cahiz, 1996, s. 34-35). Son örnekte ise İbn Vehb'in daha sonra cansız varlıklar tarafından bilgi aktarımını ifade etmek için kullanacağı itibar “alınacak bir ders” (bkz. el-Cahiz, 1996, s. 35) terimidir.

Hayavân bağlamında ise, beyân herhangi bir anlamı belirtmenin bir aracı değil, bilakis ilahi/dünyevi hikmeti (hikme, tedbîr) belirtmenin bir aracıdır. Bunun nedeni, daha sonraki çalışmada el-Câhiz'nin konuya beyân perspektifinden 'belagat' (yukarıya bakınız) olarak yaklaşması ve sunumunu muhtemelen ima ettiği eş-Şâfi'nin ortaya koyduğu fikirlere göre ayarlamasıdır (el-Cahiz, 1948, s. 75). Eserin açılış bölümünün hemen ardından gelen bâbü'l-beyân başlıklı bölüm, kalplerde (lafzen) bulunan fikirlerin/anlamaların bilinmesi (ma'ânî) fikriyle başlamaktadır. Böylece beyân'ın evrensel felsefi mekanizması ile yalnızca insanlara ait beyân arasında doğrudan bir bağlantı yaratılır. Burada da el-Câhiz, beyân'ı kelimenin birincil sözlük anlamıyla uyumlu olarak bir 'işaret' ve bir 'araç' olarak sunar: “Gizli bir mânânın apaçık bir alamet/göstergesi (delâle) – bu, her şeye kadir olan Allah'ın hamd ile konuştuğunu işittiğiniz beyândır”; “Hangi vasıta ile anlaşılacak hâle ulaşırsan ve hangi vasıta ile mânâyı izah edersen, o durum beyân olur” (el-Cahiz, 1948, s. 75-78). Burada delâle, genel anlamda, Hikme kavramından yoksun olarak kullanılır ve daha önce hayavân'da beyân kategorileri olarak tanımlanan kategorilerin artık el-delâlâtü'l- me'ânî “anlamaların/kavramların anlamları” kategorileri olarak sunulması bakımından sözlü olsun ya da olmasın (min lafz ve-gayr lafz) artık beyân ile eşdeğerdir. Bunlar doğrudan beş katlı olarak sunulur ve beyân, dinleyiciye bir anlam (ma'nâ) ifşa eden şey olarak tanımlanır (el-Cahiz, 1948, s. 76).

Cansız varlıklar tarafından verilen anlam, nişbe 'konum' olarak adlandırılır; bu terim, H. III./M. IX. yüzyılın sonlarındaki er-Risâle'l-‘Adhrâ’da zaten Keisthai'ye yedinci Aristoteles kategorisi ile ilişkilendirilmiştir (Montgomery, 2006, s. 128-131; Grunebaum, 1954). el-hâl el-dâlle “gösterge durumu” ve el-hâl el-nâṭike bi-gayr el-lafz “sözel olmayan ifade durumu” olarak anılan bu kategori, el-Câhiz'nin Hayevân'ında zikredilen örneklerin çoğuyla örneklendirilir (el-Cahiz, 1948, s. 81-83).

Montgomery ve onu takip eden Lovry, el-Câhiz'in beyân teorisinin bir tepki olduğunu iddia eder ve eş-Şâfi'i'nin bu nosyonu ele alış biçimiyle bağlantı kurar (Montgomery, 2006, s. 103, 126, 131-32). Ahmed el-Şemsi, burada gördüğümüz pasajın neredeyse kelimesi kelimesine bir açıklamasını yapmıştır. eş-Şâfi, kudretli söz anlamındaki el-beyan ve't-tebyin ifadesini öğrencilerinin birinden almıştır (İbn Asâkir ve el-Ömerî, 1995, s. 356). Beyân terimi bu anlatımda zikredilmemiştir. Bu açıklamada bahsedilen: beş katlı sınıflandırma, yukarıda bulduğumuz gibi, el-delâlâtü'l-ma'ânî ile ve fikirler/kavramlar karşısında kelimelerin doğası ile ilgilidir. Bu, el-Câhiz'in açıklamasının eş-Şâfi'î'ye karşı tepkili bir yanıt olmaktan ziyade bir onay olduğunu göstermektedir. el-Câhiz, anlamlandırmanın beş çeşit kategorizasyonunu bir beyân teorisine dönüştürür; bu, el-Câhiz için orijinal olarak *hikme* kavramıyla ilgilidir, ancak daha sonra el-Beyân ve'l-tebyîn'de kullandığı terimler el-Şâfiî tarafından kullanılmış orijinal ifadeye daha yakındır. eş-Şâfi'î'ye atfedilen anlam teorisi (el-delâlâtü'l-ma'ânî), eş-Şâfi'î'nin Risâle'de ortaya koyduğu önceki beyân teorisine eşdeğer değildir. eş-Şâfi'î'nin anlamlandırma teorisi öncelikle 'insan' anlamları etrafında döner; Risâle'deki beyân teorisi “hukuki spekülasyonlardan beslenir” (bkz. Montgomery, 2009, s. 224) ve daha çok (fikhi) 'ilahi' anlamlarla ilgilidir. Ayrıca, Şâfi'i'nin Risâle'deki projesi özünde deontolojiktir – mutlak gerçekleri ilgilendirmez (Montgomery, 2006, s. 103). Tersine, el-Câhiz'in eseri, özellikle beyân teorisinin ilk ortaya çıktığı Hayevân, her şeyden önce iddiacıdır. “Doğadaki her şeyin bir anlamı ve faydası vardır ve her şey Allah'ın varlığını ve hikmetini ispat eder” şeklindeki mutlak hakikatle uğraşır (Pellat, 1990, s. 87). Daha sonraki nesiller için el-delâlâtü'l-ma'ânî teorisi beyân teorisinden ayrılmaz hale geldi ve neredeyse tamamen el-Câhiz'le (eş-Şâfi'î değil) ilişkilendirildi. Câhiz'i takip eden asırda İshâk b. İbrahim b. Vehb el-Kâtib (H. IV./M. X. Yüzyıl sonrası), aksâm-ı beyân'a “beyân kategorileri”ne ayrılmış bir kitap yazdı (İbn Vehb, 1967, s. 52-54). Grunebaum'a göre onun kavram anlayışı, “Câhiz'in formüle etmeye çalıştığından çok farklıdır” (Grunebaum, 1954). Bu sefer

hikmet kavramıyla ilgisi olmasa da İbn Vehb'in beyânının, eş-Şâfi'î/el-Câhiz'in el-delâlâtü'l-ma'ânî teorisinde bulduğumuz aynı felsefi-epistemolojik anlam üretimi sorularından ilham aldığına dair çok az şüphe vardır. İbn Vehb'in beyân anlayışı, başlangıçta açıkça Câhiz ile bağlantılıdır, çünkü o, çalışmasının amacının, el-Câhiz'in diğer eseri Beyân ve't-tebyîn'de bahsettiği beyân kategorileri hakkında daha fazla bilgi sağlamak olduğunu belirtmektedir (İbn Vehb, 1967, s. 51-52). İbn Vehb'e göre beyân, “bir şeyin bilgisi nasıl meydana gelir?” sorusunu cevaplıyor gibi görünen dört usulde mevcuttur. Her usul sırayla, kitapta bir bölüm oluşturur. Beyân genellikle bilgi kavramından ayrılamaz.

Yazdığı eser, sadece insanın sahip olduğu bir yeti olan akıl (akl) ve onun doğuştan ve edinilmiş (mevhûb, maksûb) olarak ikiye ayrılmasıyla başlar (İbn Vehb, 1967, s. 54-59). Buradan sonra beyân'ın dört usulüne geçer: (1) i'tibar, çıkarılabilecek bir ders veya bilgi: “onları dikkate alan veya bir işaret olarak alan ve onlardan bilgi veya anlam arayan kişi için şeylerin kendilerinde veya kendi başlarına açıklığı” husustur (İbn Vehb, 1967, s. 60, 62, 73). (2) İtikâd, fikir veya inanç oluşturmak: “düşünme ve muhakeme anında kalpte meydana gelen açıklık”tır (İbn Vehb, 1967, s. 63) (3) ibâre, sözlü anlatım: “dil veya konuşma ile elde edilen açıklık”tır (İbn Vehb, 1967, s. 64) (4) kitâb, yazı: “yazı ile elde edilen açıklıktır, uzakta olana ve orada olmayanlara ulaşan da odur” (İbn Vehb, 1967, s. 64-65). İbn Vehb, el-Câhiz'in (hesaplama ve işaret etme) (bkz. İbn Vehb, 1967, s. 140-41) saydığı iki iletişimsel beyân kategorisini atlar, ancak keyfi olarak karşılaşılabilecek olan, beyân'ın birinci usulünden (“kendi başına şeyler”deki açıklık) keyfi olarak ayırt edilebilir görünen kanaat oluşturma kategorisini ekler.

İlk iki usulde (i'tibâr ve i'tikâd) ele alınan konular, mantığa (kısım, tanım, Aristoteles kategorileri, edatların felsefi anlamları) ve epistemolojiye (rapor türleri, inanca karşı kesinlik, olasılığa karşı kesinlik, türler) hitap ettikleri için doğası gereği felsefidir (İbn Vehb, 1967, s. 73-108). İtibâr usulü altında, bazı şeylerin (aşyâ') “açık veya aşikâr bir beyân”a sahip olduğunu, bazılarının ise “gizli veya iç” bir beyân'a sahip olduğunu görürüz (İmâmî fikirleri çağrıştıran zâhir'e karşı bâtîn) (İbn Vehb, 1967, s. 73). Burada muhtemelen kastedilen, bazı şeylerin açıkça bilindiği, bazılarının ise bilinmediğidir. İbn Vehb, apaçık olanları algımız ve aklımızla bilinebilen (üdrîka, tabayyun) şeylerle (örneğin ateşin sıcaklığı; “bütün, parçadan daha büyüktür” gibi evrensel doğrular) tanımlar. Tersine, şeylerin örtülü/içsel doğasını bilmek (ilm) için kişi

ya (1) kıyasa (kıyas) ya da (2) bir rivayete (haber) ya da (3) olasılık ve tahmine (el-Hann ve'l-tahmin) dayanmalıdır (İbn Vehb, 1967, s. 73). İtikad usulü altında İbn Vehb, tümü öncüllerin kalitesine bağlı (açık, tartışmalı veya açıkça yanlış) olan, şüphesiz doğru olan (hakk) bilgiyi (ma'rife, 'ilm), ispat gerektiren bilgiyi (müştebah) ve şüphesiz batıl olan bilgiyi (bâ'il) tartışır (İbn Vehb, 1967, s. 101-104). Dört beyân usulü arasında en kısa açıklama, matbu baskıda sadece yedi sayfa olarak verilir; İbn Vehb (1967, s. 101-108) buna ek olarak, beyândaki örtüşme bilgi türlerinin ele alınması, i'tikâd'ın iyi düşünülmüş bir kategori olmadığı ve birçok bakımdan i'tibâr'dan ayırt edilemeyeceği yönündeki değerlendirmemizi güçlendirecektir.

İbn Vehb, ibâra kapsamında tüm dillerde ortak olan (çoğunlukla tümce türleri: bildirimsel/bildirimsiz) ve Arap diline özgü (morfoloji, karşılaştırma, bir dizi ima edilen konuşma, kişilik değişikliği/ kelime düzeni, şiirin temelleri, nesrin temelleri, tartışma, şaka/ciddi ve doğru/yanlış gibi çeşitli konuşma kategorileri ve daha fazlası) yapılarla ilgilenir (İbn Vehb, 1967, s. 111-122, 123-309). İ'tibar örneğinde olduğu gibi, İbn Vehb, ibâra ve kitâb söz konusu olduğunda tahir ve bâtin arasındaki ayrımı korur. İlk durumda, tartışmayı zımni konuşma ile açar ("yorum gerektiren"); ikinci durumda, tartışmayı şifreleme olarak adlandırabileceğimiz uzlaşımlarla kapatır (İbn Vehb, 1967, s. 111-122, 425-37). Beyân'ın üç ana modunu karakterize eden tahir/bâtin düalizmi, muhtemelen, Pesach Shinar'ın öne sürdüğü gibi, onun İmânî eğilimlerinden esinlenmiştir.

Çünkü İbn Vehb, ilim, idrâk, tebeyyun ve ma'rife türevlerini kullanarak ilk iki beyân usulünü açıklamasından, beyân'ın anlam olarak bilgiye çok yakın olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat bu neredeyse eşanlamlılık, beyân'ın üçüncü ve dördüncü usulleri, yani ilk dönem nakd eserlerde, kâtip literatüründe, tefsir literatüründe ve edeb antolojilerinde incelenen ortak konuların birçoğunu bulduğumuz 'sözel anlatım' ve 'yazım' durumunda daha az doğrulanır. Gerçekten de çalışmanın büyük kısmı burada yatıyor (İbn Vehb, 1967, s. 111-309, 313-438). Bu nedenle beyân için dört moda uyan birleştirici bir çeviri bulmakta zorlanıyoruz; 'ifade', 'bir özün tezahürü' anlamında belki de en kapsayıcı olanıdır.

el-Câhiz ve İbn Vehb'in benimsediği beyân nosyonunun felsefi temelleri, H. V./M. XI. yüzyılda, mantık üzerine çalışmasında beyân için bir köşe ayırarak giriş yapan Endülüslü İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından daha fazla onaylanır (el-Endelüsî ve Ahmed, 1983, s. 94-97). Beyân'ın mantık alanına tam olarak ne kadar uyduğu

açıklanmamıştır, ancak mantıksal araştırmaya epistemolojik ve hatta metafizik bir temel olarak hizmet ediyor gibi görünmektedir. İbn Hazm'a göre, Allah tarafından yaratılan her şey, bu bağlamda vücûd 'varlığı' ile değiş tokuş edilebilen -ve daha sonra değiştirilebilen- dört beyân seviyesine sahip olabilir (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 95). Bu seviyeler (merâtib, vücûh) İbn Vehb'inkiyle yakından uyumludur ancak İbn Hazm'ın sisteminde bunlar hiyerarşik önkoşullar olarak sunulur. Bir hiyerarşi olarak, bunlar Aristoteles'in De Interpretatione'ı açan “söylenen sesler ruhtaki sevgilerin sembolleridir ve yazılı işaretler konuşulan seslerin sembolleridir” ifadesini çağırır (Aristotle. 1963, s. 43, 113-114). Beyân'ın ilk seviyesi bir şeyin 'gerçek' varlığıdır, “Çünkü gerçek (hak) ise, bilinmesi/farkedilmesi (istibânatuhâ) mümkündür, o sırada varlıkta onu bilmek/dikkate almak (mustabîn) yoktur – onu bilmenin/farketmenin (istibânatihi) hiçbir yolu yoktur” (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 95-99). Bu birinci merteye, diğerlerinin ön şartıdır.

İkinci merteye, “bilmek isteyen (men istabânahâ) [şeylerin] bilgisi/varlığıdır (beyân)”, yani zihnî varlıktır (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 95). Üçüncüsü, (fizyolojik terimlerle sunulan) sesli konuşmadır. Dördüncüsü, üzerinde anlamaya varılan işaretlerdir: buna yazı sistemleri, jestler ve daha fazlası dâhildir (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 96-97).

Beyân'ın hem bir şeyin bilgisini hem de şeyin kendisinin varlığını nasıl temsil ettiğini anlamak için, klasik Arap-İslam ilim tanımlarının bazen “bilgiyi” “bilinen nesne” (el-ma'lûm) veya zihinde bilindiği şekliyle nesne (el-mevcûdü'l-zihnî) olarak tasvir ettiği hatırlatılabilir (Rosenthal, 2007, s. 52-53).

İbn Hazm'ın anlatımında beyân arasındaki denklik ve bir şeyin varlığı beyânın birinci mertebesinde en belirgindir. İbn Vehb'in çalışmasında zaten karşılaştığımız beyân ile bilgi arasındaki eşdeğerliğe gelince, ilmin “açık anlayış” ve “açıklama” (beyyena, ebâna, tebeyyun) terimleriyle anlaşıldığı tanımların bir dizisini bulduğumuz için, burada da ilmin yaygın tanımları belirleyici bir kaynaktır (Rosenthal, 2007, s. 52-53).

İbn Hazm ve İbn Vehb'in beyân versiyonlarında, el-Câhiz'de bulduğumuzdan daha çok beyân, bir şeyin bilgisinin kendisi, hatta şeyin kendisi olduğu için bir şeyi olduğu gibi bilmenin bir aracı değildir (aynı madalyonun iki yüzü). Konuyu daha da karmaşık hale getirmek için İbn Hazm, beyânı başka anlamlarda da kullanır (bunu daha az ölçüde İbn Vehb'in eserinde buluruz (bkz. İbn Vehb, 1967, s. 112)). Beyan'ın dört seviyesinden bahsetmeden önce, İbn Hazm, insanların “şeylerin isimleri” hakkındaki bilgisinin

(Bakara Suresi 2:31 âyetinin ifadesi “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip “Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi.” âyetinden esinlenerek) onlara “doğayı ifade etmelerini” (el-beyân'en camî'ül-mevcûdât) istediği belirtir (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 94). Burada beyân, geçişli bir perspektiften insanın ifade yetisine atıfta bulunur: (beyân teorisinde kategori 3 ve 4) bir şeyin konuşma veya yazıdaki 'varlığına' eşdeğer değildir. Ayrıca, Tekrîb'in açılışında beyân, her zaman insanlara özgü bir yetenek olarak sunulurken, beyân işleminin başlangıcında, birkaç paragraf sonra, beyân, dünyadaki tüm “şeyler” (eşyâ') için ortak bir şey olarak sunulur (el-Endelüsî ve Aḥmed, 1983, s. 93-94). Beyân'ın insani ve evrensel yönleri arasındaki bu tartışma el-Cahiz'e kadar uzanır.

3.1.3. Beyân'ın Filolojik Anlam (lar)ı

Montgomery, eş-Şâfi'î'nin beyân kavramını, 'arabiyya'nın (eski Arapların Arapçası) özellikleriyle, özellikle de onun 'kapsamlılığı' (ittisâ') ile neredeyse eşanlamlı olarak yorumladı (Montgomery, 2006, s. 105-106). Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, Risâle'deki metinsel kanıtlar, bu yorumu tam olarak teyit etmiyor. Hukukun, genişliği ve muğlaklıklarıyla birlikte sadece dil aracılığıyla, bu örnekte Arapça ile bilinebileceği doğruyken, eş-Şâfi'î, ondan beyân olarak açıkça bahsetmedi. Eş-Şâfi'î'den yaklaşık iki asır sonra İbn Fâris (ö. 395/1004) alanın önemli bir âlimi idi. Sözlükbilimi veya sözlükbilimi teorisini (usûlu ilmi'l-Arab 'eski Arapların dilinin biliminin ilkeleri", düz sözlükbilimin aksine, furû'yu incelemeye adanmış) es-Sahibî adlı çalışmasında, İbn Fâris açıkça beyân'ı Arap dilinin tuhaflıkları ile eşitler (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 29-30, 40). Bunu dilin hukuki yönünden bağımsız olarak yapar, çünkü asıl ilgi alanı filolojik araştırmadır (dilini öncelikle sözlük perspektifinden incelenmesi, morfofonoloji ve deyimsel kullanım, daha az sözdizimi). Çalışması, Sadık Şûubi karşıtı duyguların bir ürünü gibi görünüyor. İbn Fâris, dini alandan izole bir şekilde çalışmıyor, tefsirlerin, hukuk âlimlerinin ve hadis âlimlerinin luğa usûlüne hakim olma ihtiyacını vurguluyor ve hatta bir noktada beyân'ı Şafii sonrası hukuk teorisyenleri kullanımına benzer teknik bir terim olarak kullanıyor (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 64-66). Ancak onun terimi birincil kullanımı, şimdi göreceğimiz gibi, doğası gereği su götürmez bir şekilde filolojiktir.

Beyân, “eski Arapların dilinin en seçkin ve en geniş (evsa') olduğuna dair” başlıklı eserin ilk bölümlerinden birinde geçmektedir (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 40). İbn

Fâris'e göre beyân, verilebilecek en yüksek terimdir. Allah, Arap dilini tanımlamayı ve diğer tüm dillerden ayırmayı bu kelimeyle seçmiştir (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 40). Beyân, bu nedenle, burada açıkça kelimenin üçüncü sözlük anlamından yani belagattan türetilmiştir (bkz. yukarıda İbn Manzur). Sözcüğün er-Rahmân Suresi 55:3-4, halaka'l-insan 'allemehu l-beyân âyetinde geçmesi bile, “Arap dilinin eşsiz belagati” gibi bir şey olarak yorumlanır (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 40). Bu ayette Allah'ın öncelik verdiği gerçek, diğer yaratıkları (bir sonraki ayette belirtilen gök cisimleri) üzerinde beyân (kaddeme) kabul etmesi ve onu Arapça'ya ve yalnızca Arapça'ya ayırması (hasa) gerçeği, diğer dillerin ondan eksik olduğunu ve daha dar kapsamlı olduklarını kanıtlar (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 40). İbn Fâris, beyân'da (merâtib) mertebeler olduğunu kabul eder ve bunların niteliksel doğasını vurgular. Arapça bilmeyen veya dilsiz bir kişi olarak (jestleri kullanarak) sadece kendini anlamak, beyân mertebelerinin en alt seviyesidir (ehes merâtib) (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 40-41).

Beyân, 'anlaşılabilirliğin' ötesine geçerek çok özel bir belâgat türü anlamına geldiğine göre, Arapça'ya beyân sıfatını hak ettiren özellikler nelerdir? İbn Fâris'in, Arapça'yı diğer dillerden ayıran ilk unsurdan söz ettiği *sa'a* 'genişliği'dir ve bununla dilde bulunan çok sayıda eşanlamlıyı kasteder. Bazı dilciler, daha sonra kelimelerin mecazi kullanımı (istiâre), karşılaştırma/analoji (temsîl), fonolojik metatez / sözdizimsel-semantik ters çevirme (kalb), kelime dizilimindeki değişiklik (takdim ve ta'khîr) ve Kur'an'daki Arapların dilsel yöntemlerinin diğer örnekleri (sünen el-arab fi l-Kur'an) gibi diğer özelliklerden bahsederler (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 41). Ama bir kez daha meselenin özünde *sa'a* ya da *ittisâ'* – ya da mecaz var gibi görünüyor. Bu dilciler ki bunlardan İbn Kuteybe (ö. 276/889) ; “Arap olmayanlar (ya da özellikle Farslar,el-'ajam) deyimisel dillerinde (mecaz) Araplarınki gibi kapsamlı olmamaları” (li-enne'l-'acema lam tattasi' fi l-mecazi'-ttisâ'el-'arab) sebebiyle kimsenin Kur'an'ı başka dillere tercüme edemediğini söylüyor (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 46-51). Daha sonra İbn Fâris, deyimlerden (örneğin *nicâruhâ nâruhâ* “develerin her kökeninin bir işareti vardır” veya *yede'l-dahr* “zamanın akrebinin uzunluğuna kadar: asla”) fonolojik süreçlere (*miv'ad* “vaat” yerine *mîad* veya “O Hârith” için *yâ Hâri*) ve eşanlamlıların çokluğuna kadar (“aslan” için yüz elli isim [bazıları beş yüz iddia ediyor]; “sakal” için iki yüz; “taş” için yetmiş) Arapçaya özgü bir dizi tercüme edilemeyen isimler mevcuttur (Fâris ve eş-Şuveimî, 1963, s. 42-47). Şimdiye kadar verilen örneklerin büyük çoğunluğu deyimler ve diğer sözcüksel

'mücevherler'dir; bunların son grubuna “Arapların konuşmasında karanlıktaki fenerler gibi parıldayan kelimeler” başlığı verilir (bu uzun örnek listesi tamamen kökü kef harfi ile başlayan örneklerle sınırlıdır! Biri iktahafa “bir içkiyi son damlasına kadar içmek”dir) (Fâris ve eš-Šuveimî, 1963, s. 46-49).

Arapça'nın üstünlüğü ile ilgili bölümün ve onunla birlikte bu anlamda beyân'la ilgili başka herhangi bir sözün bittiği yer burasıdır. Dolayısıyla beyân, yukarıdaki bağlamda tam teşekküllü bir teknik terim olarak nitelendirilemez. Yine de bunun üzerinde iki nedenden dolayı duruyoruz: birincisi, bu terim ile kısaca üzerinde duracağımız sünen-i arab tabiri arasındaki tartışmasız örtüşme; ikincisi, bu açıklama *ilm-i beyân* adını 'standart' retorik anlamında, yani *ilm-i belâgat*'ın ikinci alt alanında bulunan standart imge teorisinin adı ile açıklayabilir. Bize “imgeleme alt alanının adının Kuran'daki teşbihlerin ve diğer mecazi kullanımların orijinal işleviyle ilgili olduğunu” (bkz. Heinrichs, 1998b) söyleyen Heinrichs'tir; İbn Kuteybe'nin (anonim olarak alıntılanmıştır) Arapça'nın faziletiyle ilgili ayrıntılı açıklamasını -İbn Fârîs'in beyân dediği şeyi- hatırlarsak, onun bahsettiği sünen-i arab'ın ilk iki örneği mecazi konuşma (isit'ara ve temthîl) ile ilgiliydi ve Arapların mecazları geniştir denildi.

Ancak İbn Fârîs'e göre, Arapça'ya beyân başlığını hak eden sünen-i arab içindeki fenomenler yığını, gördüğümüz gibi, fonolojik ve diğer sözlüksel fenomenleri içerecek şekilde mecazi konuşma ve imgelemenin çok ötesine geçer. O halde sünen-i arab ifadesi ne anlama geliyor? Öncelikle İslam öncesi Arapların konuşma biçimlerine atıfta bulunur. Çevirisi mümkün olmayan Kur'an ayetlerinden örnekler verildikten sonra bir muhatap, Kur'an'ın ötesinde tercüme edilemez kelamın karşılaştırılabilir örnekleri varsa “Arapların günlük konuşma ve cümle yapılarında” anlamına geldiğini düşündüğüm fi sünen-i arab ve-nuzûmihâ ile karşılaştırılabilir örneklerin olup olmadığını sorar (Fâris ve eš-Šuveimî, 1963, s. 41). İbn Fârîs, var olduğunu söyler ve bazılarını sağlar. Elbette “Arapların olağan konuşma tarzı” Kuran'da görünebilir, bu da Sünen-i Arab fi'l-Kur'an (yukarıya bakınız) ifadesini açıklar (Ubeyde, 1954, s. 8). Ön sözde İbn Fârîs, usûlû'l-luğa ile ilgili incelemenin, dilin kökeni sorununun yanı sıra, “Arapların sünen-i arab ile eşanamlı söylemlerindeki dilsel kalıplarını ve olağan ve sıra dışı konuşma biçimlerindeki kalıpların (rusumu'l-'arab fi muhâtabâtihâ ve-mâ lehâ min el-iftinân tahkikîken ve-mecazen) çeşitliliğini” kapsadığını iddia eder (Fâris ve eš-Šuveimî, 1963, s. 29-33). Bu açıklamaya göre, İbn Fârîs'in araştırma sahasının sadece Arapların olağan konuşma tarzı değil, aynı

zamanda deyimsel veya olağan dışı kullanımları da (mecaz) önemlidir. Heinrichs'e göre mecazın burada neyi ifade ettiği ve sünen-i arab ile ilişkisi belirsizdir (Heinrichs, 1977, s. 45). Bununla birlikte, önsözdeki önemi göz önüne alındığında, Ebu Ubeyde'nin (ö. 210/825) eski mecaz sunumuna benzer şekilde, tüm “doğal olmayan” konuşma biçimlerini dâhil eden İbn Kuteybe tarafından “Tevîlu muşkillül-Kur'an” adlı eserinde sunduğu mecazın geniş bir fenomen yelpazesine, muhtemelen alt kategorilerden bile daha geniş bir yelpazeye atıfta bulunduğu sonucuna varabiliriz (Heinrichs, 1984b, s. 122-123). İbn Fâris'in eserinin, sünen-i arab fi hakâ'iki'l-kelam ve'l-mecaz (“Arapların açık ve deyimsel olarak konuşma biçimleri”) başlıklı bölümü takip eden ikinci yarısının, tamamen mecaz başlığı altına girdiği sonucuna kolayca varılabilir. Örneğin, hakikat-mecaz babında açıkça zikredilen ve mecaz olarak tanımlanan *kaff* isimsel yüklemnin bastırılması kategorisi, bu fasıldan ancak altmış sayfa kadar sonra ortaya çıkar. Takdim ve ta'khîr (kelime sıralamasındaki değişiklik), iâra (borç verme; analojiye dayalı metafor) veya kinaye'nin ilk alt kategorisi (burada; örtmece) gibi mecazın parçası olduğunu çıkarabileceğimiz diğer kategoriler de öyledir (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 196-201). Daha sonraki bir bölüm olan şart (koşul cümlecikleri) ile ilgili olarak İbn Fâris, kesin bir biçimde, zorunlu bir cevap sergilemedikleri için mecaz olmayan koşul cümleleri olduğunu söyler (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 259-260). İstiâre kategorisi bile (burada; kelime nakli), açıkça mecazın bir parçası olduğu söylenen, hakikat-mecaz bölümünden sonraki iki fonolojik kategoriden sonra ortaya çıkar (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 204-205). Bu yorum çizgisini takip ederek ve bunların çoğuna kadar muhtemelen araya giren fonolojik ve morfolojik kategoriler bulduğumuz için mecaz kategorilerinde, 'deyimsel kullanım' olarak mecazın sadece sözlük veya yan tümce değil, sesbirim veya biçimbirim düzeyinde de meydana gelebileceği sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla mecaz, Arapların konuşma tarzlarının (sünen-i arab) ana bileşeni olmasa da en önemlilerinden biri olacaktır ve bu nedenle beyân'ın öne çıkan bir özelliği olacaktır (Fâris ve eş-Şuheimî, 1963, s. 197).

Buraya kadar bir sonuca varmak gerekirse: İbn Fâris'in notasyonundaki beyân, Arap dilini benzersiz kılan özel özelliklerine atıfta bulunur. Arapların konuşma biçimleri (sünen-i arab) ile büyük ölçüde bir arada bulunur ve teknik bir terim olarak tam olarak kullanılmaz. Sunen-i arab'ın önemli bir bileşeni, dili deyimsel yani mecazi kullanımlarıdır. Buradaki mecaz, mecazlı konuşma veya imgelerle sınırlı değildir. Eğer sonraki teorisyenlerden herhangi biri mecaz ile beyân arasındaki bağlantıyı kurmuşsa

(bkz. Standart Teori), bunun nedeni mecaz terimini daha sonraki, daha dar olan ifadeleriyle doldurmalarıydı. Mecazın deyimisel bir dil olarak anlamı Bölüm 4 Ön Bilgiler'de incelenecektir.

Beyân'ın filolojik anlamının farklı bir somutlaştırılması, müfessir ve “felsefeci” gramerci Mûtezile Ali b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994)'nin Kur'an'ın taklit edilemezliği hakkındaki risalesi, “el-Nukat fî i' câzül-Kur'ân” da bulunabilir (Gruendler ve Cooperson, 2008, s. 470). Belâgatı, on kategoriye ayıran Rummânî, beyân veya hüsn-i beyân'ı yani düşündürücü ifade'yi on ifadenin sonuncusu olarak sunar (er-Rummânî, 1968, s. 70).

İbn Fârîs'in kelimeyi kullanımına benzer şekilde, burada beyân (Arapça) diline içkin bir niteliğe işaret eder ve o da doğrudan veya açık olmayan sözle eş kapsamlıdır. Öncelikle, yüzey seviyesinde açıkça aktarılmayan anlamsal bir anlamı ima eden veya bunu düşündüren konuşmaya atıfta bulunur (er-Rummânî, 1968, s. 99-101). İyi imalı ifade için sunulan örneklerin tamamı Kur'an'a aittir ve Bruce Fudge'ın da belirttiği gibi, burada zımnen önerilen anlamsal anlam bilgi verir (Fudge, 2008, s. 484). Bu işlevler veya retorik etkiler, tahzir 'uyarı'dan va'd/va'id 'söz/tehdit' ve takrîf 'uyarı'ya kadar uzanır. Atıf yapılan her ayetten sonra Rummânî karşılık gelen işlevi belirtir (on dokuz ayetin/parçanın tamamında on 'işlevsel' kategoriye ayrılır) (er-Rummânî, 1968, s. 99-101). Rummânî'nin beyân anlayışını göstermek için onun ilk örneğini şöyle aktarabiliriz:

Bütünüyle Kur'an, son derece iyi düşündürücü bir ifadeyle nakleder; Onlardan nice bahçeler ve çeşmeler, ekilmiş tarlalar ve ne güzel bir makam bıraktılar [Duhân Suresi 44:26. âyette]: Bu, (beyân) verilen bir gecikme olacağına dair kendi kendini kandırmaya karşı bir uyarıyı teyit eden düşündürücü bir ifadenin olağanüstü bir parçasıdır (Fudge, 2008, s. 485). Bu son kategorinin illüstrasyonları Zeyd'in kölesi ve katil'dir. İlk durumda, mülkiyeti (mülk) belirten kelimelerin bir kombinasyonuna sahibiz, yani “aidiyet” için belirtilen kelime kullanılmasa bile cariye Zeyd'e aittir; buna delâlet et-te' lif 'sözdizimsel gösterge' denir. İkinci durumda, öldürülen kişiyi (maktûl) ve öldürme eylemini (katl) belirten morfolojik bir forma sahibiz, her ne kadar bu iki kavram için belirlenmiş kelimeler kullanılmasa da; buna delâlet el-iştikâk “morfolojik/türevsel işaret” denir. Bölümün büyük bir kısmı, belirlenmiş isimler/sıfatlar aracılığıyla ifade edilmeyen kavramlara ayrıldığından, beyân ve hüsn-i beyân'ın burada öncelikle ima edilen veya önerilen anlama atıfta bulunduğu sonucuna varıyoruz. Bu, beyân'ı Rummânî'nin açıkladığı sekizinci belâga kategorisinden, yani temmîn 'iması'ndan – Fudge tarafından

usulüne uygun olarak not edilen bir yazışmadan – neredeyse ayırt edilemez kılmaktadır (Fudge, 2008, s. 484-486). Fudge'in er-Rummânî'nin Tefsir'inin parçalarından gösterdiği gibi, bir ayetin her açıklaması “ve ayet zımnin içerir” (ve-ked tedemmeneti l-âyetu) ile sona erer ve ardından Nukat'ın beyân bölümünde karşımıza çıkan kategorilerden olan uygun işlevsel amacı (veya semantik anlamı) gelir (Fudge, 2008, s. 481-483).

Rummânî'nin notasyonunda beyân esas olarak açık ve düşündürücü dile atıfta bulunsa da, onun bölümü aslında terimin felsefî anlamıyla başlar (el-Câhiz veya İbn Vehb'in anlayışına benzer) (er-Rummânî, 1968, s. 98-100). Dahası, birkaç satır sonra, beyân'ın lügat anlamı, basitçe belagat şeklindedir (er-Rummânî, 1968, s. 98-102). Başka bir deyişle, Rummânî'ninki gibi kısa bir beyân anlatımında bile, kelimenin birkaç anlamı bulunabilir. Buradaki kelimenin asıl anlamının, tamlamanın işlevi veya dil dışı amacı ile ilgili olduğu, yukarıda gösterildiği gibi tamamen açık ve düşündürücü ifadeleri gösteren beyân için verilen örneklerden derlenmiştir. Bu, Ebû Hilâl el-'Askerî'nin semantik olarak ilişkili kavramlar üzerine yaptığı lügatbilimsel çalışmasında beyân'ı ele alışıyla desteklenmektedir. Burada beyân, fâide "bir sözün iletişimsel değeri" kavramıyla ilişkili olarak tartışılmaktadır ve Rummânî'den ismen alıntı yapılmaktadır (el-Askerî, 1981, s. 52-53). Bu, Rummânî'nin beyân fikrinin İbn Fârîs'in beyânından çok daha teknik olduğunu düşündürebilir. İkisi arasındaki farklılıklara rağmen, her ikisini de beyân'ın filolojik anlamının bir parçası olarak değerlendiriyoruz çünkü bunlar, anlamı doğrudan veya doğal olarak ifade durumlarına karşılık gelmeyen vakaları yansıtmak için salt ifade açıklığının veya belagatin ötesine geçen, Arap dilinin ayrılmaz bir olgusu olarak sunuluyor.

3.1.4. Beyân'ın Yazımsal Anlam (lar)ı

Beyân'ın üzerinde durduğumuz çeşitli anlamları arasında, kelimenin yazı anlamı en az teknik olanıdır. İbn Manzûr'un belagat tanımının üçüncü tanımından sözlüksel bir gelişme gibi görünüyor. Bu son cümle, Fuat Sezgin'in yazı eğitime yönelik beşinci/onbirinci yüzyıl ortalarında yaptığı çeviriden esinlenmiştir. Halef el-Kâtib (ö. 437/1045'ten sonra) tarafından yazılmış “Mevâddü'l-beyân” isimli çalışma, kâtiplik sanatının (es-sinâ'a el-kitâbiyye) temellerini sağlamayı amaçlar ve açıkça genel olarak belagatla ya da bilgi aktarmanın felsefî kavramıyla (veya beyân'ın diğer teknik anlamları) ilgilenmez (İbn Halef, 1986, s. 144-51). “İyi Yazılı Üslubun Unsurları veya Malzemesi”

bu nedenle başlığın uygun bir çevirisidir. Bu çalışma, kâtipler için yazılmış uzun bir el kitabı geleneğini birleştiriyor ve idari literatürün ansiklopedik bir örneği olan el-Kalkaşandî'nin (ö. 821/1418) ünlü mega el kitabı Şubhûl-A'sâ'da geniş çapta alıntılanmıştır (İbn Halef, 1986, s. 144-51).

İbn Kuteybe'nin H. III./M. IX. yüzyıla ait Edebü'l-kâtib'inden bu yana çok uzun bir yol katetmiştir ve Mevâddü'l-beyân, şüphesiz bu tür eserlerin daha sonraki bir permütasyonunu yansıtmaktadır. Edebü'l-kâtib, mükemmel bir filoloji eseridir. Yazarı sözlük, fonoloji, morfoloji ve imla alanındaki hataları düzeltmekle ilgilenir. Bir kısrağın “hamileliği” ile dişi devenin veya dişi aslanın “hamileliği” gibi sözlüksel ayrımlarda ustalaşmak, hevesli bir Abbasi kâtibinden beklenecek bir şeydi ve Edebü'l-kâtib'de gerektiği gibi not edildi.

Elif el-vasl'in doğru imlası, gırtlak durağının telaffuzundaki aşırı düzeltmeler veya ef'ale fiil formunun semantiği üzerine bölümler de aynı şekildeydi (Kuteybe, 1936, s. 167, 229-34, 360-68, 436-44, 447-55). Bununla birlikte, bir karalama mektubunun içeriğine, özellikle onun süslü düzyazısına ve üslup araçlarına daha fazla vurgu yaparak, odak yavaş yavaş dilsel kuralcılıktan stilistik kuralcılığa kayar. Bu gelişme, yeni şiirsel üslup olan badi'nin yükselişiyle, onun artan manzumluğuyla ve onun etrafında gelişen şiirsel araçlarla ilgili literatürle bağlantılı olabilir. Bu da mektup yazımı üzerine eğitici literatürü etkilemiş görünüyor (Hämeen-Anttila, 2006, s. 134-35, 137; el-Musavi, 2006, s. 103, 107).

Kâtip eğitim literatüründeki filolojiden üsluba (geniş) geçiş, Ebu Cafer en-Nehhâs'ın 'Umdat el-kuttâb (veya Şinâ'at el-kuttâb) adlı H. IV./M. X. yüzyıl eseri ile sonraki asırda yazılan Ali b. Halef'in yukarıda bahsi geçen eseri karşılaştırılarak güzel bir şekilde örneklendirilir. en-Nehhâs, vurgusunun çoğunu doğru imla, doğru başlıklar ve sonlar, hitapta uygunluk, doğru morfoloji ve yaygın yazım hatalarına verirken, Ali b. Halef, dikkatinin çoğunu (bedî' başlığı altında), buradaki yaygın hatalar ve metinler arası (edebi etki ve uygun imalar) dâhil olmak üzere, mecazlara çevirir (en-Nehhâs, 1999). Ali b. Halef açıkça yazı sanatlarında üslup meseleleriyle ilgilenir, ancak Mevâddü'l-beyân başlığında beyân'ın özel anlamını açıklamaz, 'iyi üslup' olarak beyân'ın kelimenin teknik olmayan bir kullanımı olduğunu söyleyebiliriz. Sözcüğün bu anlamını orijinal sözlükteki 'belagat' anlamından ayıran şey, bir kez daha, içinde görüldüğü bağlamdır ki bu yazıcı eğitimi çalışmalarıdır.

Beyân kelimesinin yazı anlamında kullanımı az gibi görünse de bazı özel durumlara işaret edebiliriz. İbn Ebî el-Hadîd'in 1. Bölümde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in "el-Meselu's-sâ'ir"ini reddetmesine baktığımızda, Musul âlimlerini eleştirirken İbn Ebi el-Hadid'in Bağdadi kâtiplerinden "belagat aygırları" (fuhûl el-belaga) "iyi tarz yarış pistinde koşan" (idhâ rekaða eðaduhum fî helbet el-beyân) olarak bahsettiğini gördük (el-Hadîd, t.y., 34). Burada beyân ve belâgat aynı cümlede yer almakta, bu da onların birbirinden farklı anlamlara sahip olabileceklerini düşündürmektedir. Belagat genel olarak sözlü ve yazılı anlamına gelir iken beyân daha özel olarak iyi yazılı üslup anlamına gelir. Tabii ki beyân - belagat çifti sadece bir üslup varyasyonu olabilir. Daha açıklayıcı bir örnek, Ebû Hilâl el-Askerî'nin Şinâatayn'ında görülür ve daha sonra Necmeddin İbnü'l-Esîr'in Cevherü'l-Kenz'inde isimsiz olarak aktarılır (Ebu Hilâl de isimsiz bir kaynaktan alıntı yapmaktadır). Burada, iyi açılımlar üzerine bölümü açan şu anlatımı buluyoruz (Ebu Hilal'in terimleriyle mebdâi', Necmeddin'in terimleriyle berâ'at el-istihlâl):

kâle be'dü'l-kuttâbi ahsinü me'âşire'l-kuttâbi'l-ibtidâhunâti delâi fe-beyân

Kâtiplerden biri şöyle dedi: "Ey kâtip meslektaşlarım, açıklıklarda ustalaşın, çünkü bunlar iyi bir yazı üslubunun işaretleridir" (el-Askerî, 1952, s. 451).

İçerik, beyân'ı ister sözlü ister yazılı olsun, daha geniş belâgat kavramına bir referans olarak almayı engelleyecektir çünkü ifade özellikle kâtiplere yöneliktir ve kâtipler (diyelim ki hatiplerin aksine) yazılı sözle ilgilenir. Bu nedenle, beyân'ın sözlüksel gelişimini belagat'in daha genel anlamından yola çıkarak gösteren "iyi yazı stili" burada daha uygun bir beyân anlayışıdır.

3.2. İLM-İ BEYÂN TERİMİ

Beyân terimi, sözlüklerde ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den önceki çeşitli ilmî eserlerde yer alır; bu, onun kökenlerini ve anlamlarını belirleme girişimimizi kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte, *ilm-i beyân* ifadesiyle, daha az sağlam bir zemin üzerinde duruyoruz ve onun tarihini takip etmenin daha zor olduğunu görüyoruz. Bu ifade, büyük edebiyat teorisyeni Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078 veya 474/1081) "Delâilü'l-i'câz" adlı eserinin girişinde durduk yere ortaya çıkmış görünmektedir. Eserin kendisi erken dönem edebiyat eleştirmenlerinin geleneği içinde değil, Margaret Larkin'in ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, Kur'an'ın eşsiz üslubuna ilişkin içeriği yetersiz çalışmaları nedeniyle Mûtezili ve Mûtezili olmayan kelimcılara karşı bir polemik olarak yazılmıştır (Larkin,

1995, s. 14-23). Cürcânî'nin edebî-eleştirel geleneğin dışındaki âlimlerin hedef kitlesi, onun *ilm-i beyân* tabirini kullanımına bakarken akılda tutulması gereken bir şeydir.

Yaygın matbu baskıda altmış sayfayı aşan bir ön sözde (bkz. el-Cürcânî, 1992, s. 64-65) el-Cürcânî, tüm erdemlerin (fezâil) üzerinde bir erdem (fezâil) olarak bilgiyi ('ilmi) övdükten sonra, ifadenin başında vurguyla bahseder (el-Cürcânî, 1992, s. 5). O, *ilm-i beyân* ilminden daha sağlam bir kökü, daha yüksek dalları, daha tatlı meyveleri, daha tatlı suyu, daha asil zürriyeti/sonuçları ve daha parlak bir lambası olan bir ilim (le terâ ilmen) bulunamayacağını iddia eder (el-Cürcânî, 1992, s. 5-7). İlm-i beyân bir tür fazilet olarak görüldüğünden, el-Cürcânî'nin burada kast ettiği şeyin ilmî bir disiplinden ziyade zihinsel bir kapasite (bilgi) (bkz. Larkin, 1995, s. 20) olduğu açıktır. Bu tabirin bir disiplin olarak beyân'a değil de 'beyân bilgisine' atıfta bulunması, onun beyân'ın yararları üzerine daha sonraki ayrıntılarında kendini gösterir. Burada el-Cürcânî beyân'dan belâgat ve sözlü hünerin eşanlamlısı olarak bahseder ve onu dilin “nakış dokumasına, bir mücevher parçasına şekil vermesine, incileri dile getirmesine, mutlak sihre” ve benzerlerine izin veren bir özellik olarak tanımlar (el-Cürcânî, 1992, s. 6; el-Askerî, 1952, s. 7-9). Uzun girişte yer alan son pasajlarda el-Cürcânî, fesâha, belâğa, beyân ve berâ'a “sözlü beceri”nin hepsini aynı nefeste tartışır (el-Cürcânî, 1992, s. 34, 37, 43). Bu *ilm-i beyân* tabiri, “Delâilü'l-i'câz”ın önsözünde yalnızca bir kez geçer.

el-Cürcânî, edebiyat teorisinin ilmî sahasından habersiz değildir. O, ilm-i fesâha, ilm-i fesâha ve'l-beyân veya *ilm-i belâgat* olarak atıfta bulunduğu alandaki önceki âlimlerden ve onların yazılarından (eleştirel biçimde) söz eder. Bunlar birbirinin yerine kullanılır ve bazı durumlarda muhtemelen teknik olmayan “belagat bilgisine” sahiptir (ilm-i fesâha en teknik olanıdır) (el-Cürcânî, 1992, s. 174, 252, 12, 37, 455-56). Cürcânî, “Esrârûl-belâğa” adlı eserinin bir referansında edebî-teorik âlimlerden

"العارفين بهذا الشأن ، أعني علم الخطابة ، و نقد الشعر و الذين و وضعوا الكتب في أقسام البديع"...

olarak şu şekilde söz eder: “Bu konuda bilgili olanları, yani bu edebî araç kategorileri konusunda kitaplar yazan hitabet ve şiir kritiği ilmini kastediyorum” (el-Cürcânî, 1947, s. 368-369). el-Cürcânî burada toplu olarak ilk nakd eserler dediğimiz şeye atıfta bulunur ve bunlar, özellikle “modern” Abbâsî şiir tarzıyla ilişkilendirilen çeşitli konuşma biçimlerinin ele alınışlarını içeriyor. İlmî'l-hitâbe ve nakdi's-şi'r ifadesi, vaizlerin belagatleri ve şiirin eleştirel değerlendirmesi üzerine daha önceki yazılara işaret

eder ve muhtemelen bir ilmî çabayı belirtmek içindir. *İlm-i beyân* tabiri ilmî bir sahaya gönderme olarak geçmez.

Modern bilim adamları, el-Cürcânî'nin eserindeki *ilm-i beyân* ifadesinin teknik olmayan karakterini kabul etmişler, *ilm-i beyân* ve *ilm-i me'ânî* gibi disiplin başlıklarının daha sonraları olduğu konusunda hemfikirdirler (Abu-Deeb, 1982; Larkin, 1995, s. 20).

Bununla birlikte, Cürcânî'nin kendisi herhangi bir disipline bağlılık iddia etmese de “‘Esrârûl-belağa”’yı imgeleri düzelten (yani sonraki beyân ilmi) ve “‘Delâilü'l-i'câz”’i sentaksın semantiğini düzelten (yani sonraki ilm-i me'ânî) olarak bahsetmek yaygın hâle geldi ve her hâlükârda, “‘Delâilü'l-i'câz”’ sadece sözdiziminin semantiğinden daha fazlasıyla ilgilendiği gibi, “‘Esrârûl-belağa”’ sadece imgeleminden daha fazlasıyla ilgilenir. Yakın tarihli bir çalışmada, Halfallah Necmeddin, el-Cürcânî'nin açıkça yeni bir disiplin kurmaya giriştiğini, ona göre ilm-i me'ânî'yi “‘edebi temalar bilimi”’ olarak adlandırdığını ve “‘fikirler-temalar”’ ile “‘temalar”’ arasındaki ilişkileri keşfetmeyi amaçladığını öne sürer (Halfallah, 2014, s. 104-106). Halfallah, el-Cürcânî'nin edebi meânî anlayışını (meânî'nin aksine) odak noktasına getirmekte haklı olsa da dayandığı iki pasaj, bir disiplin olarak ilm-i me'ânî'nin bir okumasını desteklememektedir. Bunlar, yazarın yeni bir bilim kurma yönündeki açık iddialarına da işaret etmezler (Halfallah, 2014, s. 104-105; el-Cürcânî, 1992, s. 9). Aslında, Cürcânî'nin kendi disiplin ilişkisini ima eden herhangi bir açıklama, gramer bilimini gündeme getirir. Dilbilgisi ve özellikle sözdizimsel ilke, er-Risâle eş-şâfiye'ye (Kur'an'ın taklit edilemezliği üzerine) yazdığı önsözde (bkz. Larkin, 1995, s. 50-54; Harb, 2013, s. 198-99, 213) , "tartışmalarında daha çok irfan âlimlerinin (ulemâtü'l-arabiyya) uzlaşımına benzeyen bir yol izlediğini ve daha çok onların yollarına gittiğini belirtir” (el-Cürcânî, 1956, s. 107; el-Cürcânî, 1992, s. 575). Kendi hayatından sonra en azından Fahreddin er-Râzî'nin çalışmasında (hem hukuk teorisinde hem de retorğinde) Cürcânî'ye “‘nahivci”’ (nahvî) olarak göndermeler buluyoruz (er-Râzî, 1985, s. 74; er-Râzî, 1988, s. 447). Bu, özellikle de ilahiyatçılardan oluşan bir dinleyici kitlesi için tasarlandığından Cürcânî'nin edebiyat teorisi üzerine risalelerini/derslerini mutlaka bir dilbilgisi uzmanı sıfatıyla yazdığı anlamına gelmez ancak bu çabalarının uyumlu olabileceği iyi tanımlanmış bir disiplin evinin yokluğuna işaret ediyor. Modern çağda el-Cürcânî'nin eserini bir disiplinin kurucusu olarak ve dolayısıyla Standart Teori ile ilişkili olarak anakronik olarak görme eğilimi, muhtemelen “‘Esrârûl-belağa”’nın editörlüğünü yapan ve “‘Delâilü'l-i'câz”’ın baskısını denetleyen modernist reformcu Raşîd Rızâ'ya (ö.

1935) kadar uzanmaktadır. Bu baskılarda yer alan eserlerin isimleri sırasıyla “Esrârûl-belağa fî ilm-i bayân” ve “Delâilül icâz fî ilm-i meânî”dir (el-Cürcânî, 1947; el-Esîr, 1973, s. 211).

el-Cürcânî'nin eserleri, yaşadktan sonra yavaş yavaş ilgi görmüş olsa da, el-Cürcânî'nin çok az tanındığını belirtmek gerekir. İbn Ebü'l-İsba' ilk çalışmasında “Cürcânî'nin “Delâilü'l-i'câz” isimli icâzından” ve onun “Esrârü'l-belâğa”sından bahseder, ancak el-Cürcânî'yi edebiyat eleştirmeni olarak kabul eder. el-Kâdî el-Cürcânî (ö.392/1002) (literatürde Kadı olarak tanınır), Vesâte'nin yazarıdır (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 89-90; Ebü'l-İsba', 1957, s. 5). Hatta kendisini 'standartçı' görüşlerle daha yakından hizalayan İbn Ebü'l-İsba'nın daha sonraki eseri Bedî'ül-Kur'an'da bile, (tahayyül edilen) Fahreddin er-Râzî ile el-Cürcânî arasındaki ihtilaf, er-Râzî ile “Kâdî” arasındaki bir ihtilaf olarak sunulur. Bu, el-Cürcânî'nin adının tamamının bir alıntısını (“el-İmâm'ül-allâme 'Abdülkâhir el-Cürcânî”) bilsak bile böyledir (Ebü'l-İsba', 1957, s. 177; er-Râzî, 1985, s. 172). Yine de İbn Ebi el-İsba', “Delâilü'l-i'câz” ve “Esrârü'l-belâğa”yı eserler arasında listeler. Bunlar daha sonra *ilm-i beyân* olarak yeniden formüle edilen bedi alanında incelemeye değerdir.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ünlü Kur'anî tefsiri el-Keşşâf'ta *ilm-i beyân* ve *ilm-i me'ânî* deyimleri teknik bir anlam kazanır. Heinrichs *ilm-i ma'ânî*'yi tercüme eder. İlm-i me'ânî “üslup bilimi” ve *ilm-i beyân* ise “tropik ifadeler teorisi” olarak (bkz. Heinrichs, 1995, s. 138) terimler olarak daha sonra Standart Teori içinde yer almıştır. Ancak işin gerçeği, Zemahşerî'nin bu disiplin başlıklarını kullandığında aklından ne geçtiğini bilmiyoruz. Zemahşerî, Kur'an tefsirinin önsözünde, *ilm-i tefsir*'i araştırmak için en donanımlı âlimin -kendisi tarafından bilimlerin en heybetlisi ('ulûm) olarak nitelendirildi- önde gelen fakih olmadığını ve kendisinin de âlim, önde gelen ilahiyatçı, hadis uzmanı, vaiz, gramerci veya sözlükbilimci olmadığını belirtir. Bilakis, “Kur'an'a has iki ilimde ehli olanın kendisi olduğunu söyler ve bunlar ma'ânî ilmi ve beyân ilmidir” (ez-Zemahşerî, 1966, s. 15-16). Bu alanlarda yetkinleşme sürecini uzun ve tüm disiplinler hakkında biraz bilgi gerektiren bir süreç olarak tanımlar ve bu süreç içinde gramer ve şiir ve nesir kalıplarını (asâlîb) seçer (ez-Zemahşerî, 1966, s. 16-17). Bu iki disiplinin zikredilmesi onun Kur'an tefsiri ile sınırlı değildir ve Zemahşerî tefsir ve aruz üzerine yaptığı eserinin girişinde *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân*'ı filolojik ilimler (el-ulûmül'edebîyye) arasında söz dizimi ve aruzdan önce listeler (Heinrichs, 1995, s. 138). Terimler

onun diğer bazı eserlerinde de yer almaktadır (Ebû Mûsâ, 1974). Ancak bu da bizi o terimlerin anlamlarını daha yakından anlamaya götürmez.

Hangi konuların özellikle *ilm-i me'ânî*'ye, hangi konuların *ilm-i beyân*'a ait olduğunu daha iyi anlamak için, bunların “Keşşaf” içindeki oluşum bağlamlarını incelemek gerekir. ez-Zemahşerî'nin Keşşâftaki retorikine ilişkin kapsamlı çalışmasında, Muhammed Hüseyin Ebû Mûsâ, tam da bu soruya dikkatli bir açıklama yapar ve sonuçları yetersizdir (Ebû Mûsâ, 1974, s. 199-204). O, *ilm-i me'ânî* veya ulema'l ma'ânî'nin bir cümlelerin semantik ve/veya pragmatik anlamının incelenmesine işaret ettiği ve onu sentaktik yapıların durumsal işlevleri karşısında incelenmesi olarak daha sonraki *ilm-i me'ânî* anlayışına ayrılmaz bir şekilde bağladığı örnekler bulur. Ancak Zemahşerî'nin burada ele aldığı belirli konular, her zaman sonraki *ilm-i me'ânî*'ye girmez. Bir vaka te'rîd “ima”, yani amaçlanan anlamı öne süren ancak açık olmayan (daha sonra normal olarak *ilm-i beyân* standardı içinde incelenen) bir sözdizimsel yapı kullanmayı içerir (Ebû Mûsâ, 1974, s. 199-200). Başka bir durum çok daha şiirsel bir kökene sahiptir. İmgeleri “doğru” durumlarda kullanma ve temaları şiirsel amaç için uygun görülen şeylerle, örneğin methiye için uygun terimleri bilmek gibi ele alma sorununu içerir (Ebû Mûsâ, 1974, s. 201-202). Bu konu bazen daha sonraki standart *ilm-i bedî* içinde yer alır, ancak bazen Standart Teoride tamamen yoktur.

İlm-i beyân konusunda, Ebû Mûsâ'nın tartışması çok daha kısadır. O, tahlil, temsil, teşbih ve kinaye'ye atıfta bulunarak, Allah'ın kelimelerindeki tasavvur çalışmalarına işaret eden *ilm-i beyân* örneklerini bulur, ancak aynı zamanda *ilm-i beyân*'da standart olmayan bir anlayışa işaret ederek *ilm-i beyân*'dan sözdizimsel düzenleme (nazm) bağlamında bahseder. Cümlelerin sözdizimsel olarak daha geniş bir söyleme nasıl bağlandığını inceleyen ve daha sonra normal olarak *ilm-i me'ânî* altında tartışılan el-fasl ve'l-vasl konusu bu noktada bir örnektir. Ebû Mûsâ, Zemahşerî'nin beyân ilmini betimleme çalışmasına referans olarak kullanmasının Keşşâfta tekrarlandığını belirtir. Ebû Mûsâ'nın öne çıkardığı tek örnek, Zemahşerî'nin Sebe' Suresi 34:67. âyet'deki yorumudur: “Kıyamet gününde yer birlikte O'nun avucunda olacaktır ve gökler O'nun sağ elinde dörülür.” Burada “Allah'ın azameti ve her şeye kadirliği gibi soyut bir kavramın görselleştirilmesi yapılmıştır” (Ebû Mûsâ, 1974, s. 203; Heinrichs, 2008, s. 13). İlginç bir şekilde, Zemahşerî, bu tür resimli tasvirlerin lafzi veya mecazlı kullanım sorununu aştığını söyler (“...“avuç içi” veya “sağ eli” lafzi veya mecazi alemine götürmeden” (bkz.

ez-Zemahşerî, 2009, s. 408-409)). 'Standart' bir bakış açısından, gerçek ve mecazın incelenmesi, bir bütün olarak *ilm-i beyân* ile hemen hemen eşdeğerdi, ancak teşbih 'karşılaştırması'nın ele alınmasının aynı zamanda gerçek/mecaz söylemini de aştığı iddia edilebilir. Her halükarda, Zemahşerî'nin *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân* başlıklarıyla ne demek istediğini net olarak tanımlayamıyoruz. *İlm-i beyân* söz konusu olduğunda, el-Cürcânî'nin deyiimi teknik olmayan kullanımına dair hiçbir ipucu yoktur. Aslında, Zemahşerî tefsirinde Abdülkâhir el-Cürcânî'den sadece bir kez bahseder (ez-Zemahşerî, 2009, s. 11). Dikkat çekicidir ki, ulema-i beyân deyiimi, “Keşşâf”ta ulema-i ma'ânî ibaresinden daha sık geçer fakat her iki durumda da bir avuç kereden daha azdır.

Neredeyse bir asır sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) “Delâilü'l-i'câz” ve “Esrârü'l-belâğa”nın bir örneğini yazar ve Zemahşerî'nin *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân*'ı disiplin başlıkları olarak kullandığından habersiz görünmektedir. er-Râzî'nin *ilm-i beyân*'ı kendi kullanımı, el-Cürcânî'nin kullandığından sadece biraz daha tekniktir. Cürcânî'nin, içinde *ilm-i beyân* ifadesinin geçtiği pasajı yeniden üretir ve “bu disiplinin ilkelerini ve kurallarını çıkaranın” gramerci Abdülkâhir el-Cürcânî olduğunu ekler, böylece 'ilm terimine daha fazla bir anlam yüklemektedir (er-Râzî, 1985, s. 74). Bununla birlikte, daha sonra Râzî, disipline değişmez bir şekilde *ilm-i fesaha*, (bkz. er-Râzî, 1985, s. 82-84) ve belagat'a bir disiplinden çok bir özellik olarak atıfta bulunur (er-Râzî, 1985, s. 321). Râzî'nin çalışmalarının ana gövdesinde bu araştırma alanına veya âlimlerine (bir grup olarak) ilişkin ek atıflara rastlanılmaz (er-Râzî, 1985, s. 231). Eserin tefsir niteliği göz önüne alındığında şaşırtıcı olmayan bir şekilde en çok atıfta bulunulan âlim “şeyh-i imam” yani Cürcânî'nin kendisidir. Bu nedenle Nihâye, açıkça tanımlanmış herhangi bir ilmî alan içinde yer almaz, ancak adından da anlaşılacağı gibi, kişinin Kur'an'ın dilsel mükemmelliğini anlamasına katkıda bulunan belagat özellikleriyle ilgilenmesi amaçlanır. Râzî'nin bu konuyu ele alışı, sadece bir kelamcı olarak faaliyetlerinin ışığında değil, aynı zamanda bir tefsir olarak çalışmasının ışığında da görülmelidir. Zemahşerî'nin *el-ma'ânî* ilmi ve *ilm-i beyân*'ı kullandığını tanımaması, ikincisinin terimlerinin sonraki yüzyıllarda marjinal kaldığını düşündürür ve Sakkâkî'nin bile Miftah'ta *ilm-i me'ani* ve *ilm-i beyân*'dan söz ederken bu kullanımı geliştirip geliştirmediği tartışılır (Bonebakker, 1954).

4. BÖLÜM

ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR VE SONRASI İLM-İ BEYÂN

H. VII./M. XIII. yüzyıl boyunca, Doğu Arap'ta edebiyat teorisi alanında çalışan bilim adamları, *ilm-i beyân*'ın disiplinler çerçevesine bağlı kaldılar. Tezimizin dördüncü bölümünde bu çalışmalardan bazılarını daha yakından bakacağız. Makro düzeyde (Bölüm 4.1), *ilm-i beyân* üzerine olan bu çalışmaların bağlamlarını inceleyeceğiz ki bunlar: Yazarlar, ilmi bağlantılar ve esas *ilm-i beyân* içindeki malzemenin yapılanmasıdır. Mikro düzeyde (Bölüm 4.2), bu dönemde edebi-teorik düşünme için bir test vakası olarak mecaz kavramını inceleyeceğiz. Odaklandığımız âlimler şunlardır: Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), İbnü'z-Zemlakânî (ö.651/1253), Zeyneddin er-Râzî (ö. 693/1294, Fahreddin ile karıştırılmamalıdır), İbnü'n-Nakîb (ö. 698/1298) ve Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316).

Daha eski nakd eserlerde olduğu gibi, yazarlar edebiyat teorisindeki farklı eğilimleri veya H. VII./M. XIII. yüzyıl Irak, Suriye ve Mısır bağlamında *ilm-i beyân*'ı yansıtabilirler. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *ilm-i beyân*'ın yazımsal ve eleştirel eğilimini yansıtır. Eserlerini ve edebi eleştiri geleneği içindeki yerini yakından inceliyoruz. İbnü'z-Zemlakânî, el-Cürcânî'nin düşüncesini temel alır ve eseri, dilbilgisel düşüncenin (anlamsal-sözdizimsel) edebiyat teorisine akışını yansıtır. Bununla birlikte, onun mecaz anlayışı, edebi teorideki daha eski ve çağdaş görüşlerle uyumludur.

Zeyneddin er-Râzî, kendisi de bir şair ve Arapça-Fars şiir bilgisinin bir ürünü olarak *ilm-i beyân*'ın şiirsel bir eğilimini yansıtır. İbnü'n-Nakîb, *ilm-i beyân*'daki tefsir eğilimlerini ve Kur'an tefsiri amacıyla edebî teori çalışmasını yansıtır. Necmeddin et-Tufî de benzer eğilimleri yansıtmaktadır. et-Tûfî, H. VIII./M. XIV. yüzyıla akarak zaman çerçevemizi biraz aşıyor, ancak onun (açıkça) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eseri üzerine inşa ettiği yol, onun buraya dâhil edilmesini hak etmektedir. O, mecaz anlayışı alandaki diğer âlimlerin görüşleri ile uyumlu olmayan tek müelliftir. Bu nedenle, kuralı kanıtlayan istisnadır.

Bu zaman ve mekânda *ilm-i beyân*'ı incelerken dikkate alınabilecek ek eserler, İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) ve Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî (H. VII./M. XIII. yüzyıl sonu) tarafından yazılanlardır. İbn Ebi'l-İsba'nın Tahrîrû't-tahbîr ve Bedî'ü'l-Kur'an'ına

Birinci Kısımda ele aldık ve gerektiğinde bunlara atıfta bulunulacaktır. İbn Ebi'l-İsba', Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr'de olduğu gibi, *ilm-i beyân*'da da yazımsal ve eleştirel eğilimleri yansıtır. et-Tanûhî'nin el-Aksa el-Karîb'i, esasen edebi araçlar üzerine bir çalışma olmasına rağmen, mantığın *ilm-i beyân*'a entegrasyonunu yansıtır.

4.1 Bölümü (“Tarihi Adım”), birçok yönden, Bölüm 4.2'de (“Edebi Teoride Mecaza Yeni Bakış” Bölümünde) odak noktamız olan *ilm-i beyân*'daki mecaz çalışmasına bağlam kazandırmayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkan bağlamsallaştırma, H. VII./M. XIII. Yüz yılda *ilm-i beyân* üzerine bağımsız bir çalışma oluşturur. Okuyucu dilerse, Bölüm 4.1'deki her yazarla ilgili bölümleri, Bölüm 4.2'deki mecazın ilgili işleyişine bağlı olarak takip etmeyi seçebilir.

4.1. TARİHİ ADIM

4.1.1. Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), “el-Meselû's-sâ'ir”, “el-Câmi'ül-Kebîr” ve Daha Fazlası

Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî, İbnü'l-Esîr el-Cezerî ve şanlı ismiyle Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr olarak tanınan, hükümdarlar Eyyûbî ve Zengî'lerin hizmetinde çalışan çok tanınmış bir devlet adamı, vezir, nesir yazarı ve eleştirmendi (Rosenthal, 2012; Heinrichs, 1998b, s. 357-58). Arap-İslam ilminde iz bırakan üç ünlü İbnü'l-Esîr kardeşten biriydi. Nisba el-Cezeri, yüksek bir yetkili olan babalarının Musul Zengileri tarafından konuşlandırıldığı tarihi Cezire bölgesindeki doğum yerlerine, Cezîre-i ibn Ömer'e (günümüz Türkiye'nin güneydoğusundaki Cizre) atıfta bulunur. Nisba el-Cezeri, doğum yerlerini, yüksek bir yetkili olan babalarının Musul Zengileri tarafından görevlendirildiği tarihi Cezire bölgesindeki Cezîre-i ibn Ömer'i ifade eder. Her üç erkek kardeş de İbnü'l-Esîr el-Cezerî adıyla biliniyordu (Hallikân ve İbn Muhammed, 1977, s. 141, 348). En büyük erkek kardeş Mecduddin Ebû's-Sa'âdât el-Mübarek (ö. 606/1210), yetişkin hayatının tamamını Musul'da Atabeglerin hizmetinde çalışarak yaşadı.

Bir âlim olarak en çok Kur'an ve hadislerle ilgilenmesiyle tanınır ve ayrıca sekreterlik sanatı üzerine bir eser yazdığı söylenir (Hallikân ve İbn Muhammed, 1977, s. 141, 142). En ortanca kardeşi İzzeddin Ebûl-Hasan Ali (ö. 630/1233), Zengi tarihinin ünlü vakanüvisi ve Haçlı seferlerinin ayrıntılı anlatımı nedeniyle bugün muhtemelen en iyi bilinen tarihin anıtsal eseri “el-Kâmil”’in (aynı zamanda Zengiler’in bir parçası olan)

yazarıydı (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 348-50). Cizre ve Musul'da gayrimenkul sahibi olan ve ticari girişimlere yatırım yapan ailenin Cezire bölgesiyle olan güçlü bağları, siyasi bağlantının ötesinde mali nitelikteydi (Rosenthal, 2012, s. 7).

En küçük kardeş olan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, üç kardeşin siyasi açıdan en öne çıkan ve aynı zamanda en çok düşmanlık çekeniydi. Yaşça büyük çağdaşı ünlü Mısırlı epistolograf el-Kâdî el-Fâdil (ö. 596/1200) ile girdiği edebî rekabet yeterince dostçaydı (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 396) ancak bir devlet adamı olarak kendisini sık sık zor durumda buldu. Şehirden bir kutu içinde veya kılık değiştirip ceza korkusuyla kaçan üst düzey bir memuru tasvir etmek edebi bir mecaz olarak kabul edilebilir, bu nedenle İbn Hallikân'ın biyografik girişinde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bunu iki kez yaptığının bildirilmesi oldukça manidardır! (bkz. Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 390-91) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in ilmî yazılarındaki kendi üslubu, onun biraz kibirli bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır ve bu, Bağdadi halifesi kâtibi İbn Ebi el-Hadîd'in "el-Meselû's-sâ'ir"'e verdiği mücadelecî yanıtta ve sonraki diğer yazılarda yansıtılmaktadır (bkz. Birinci Bölüm). Bununla birlikte, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr çok yüksek itibar gördü: İbnü'l-Müstevfi onu Erbil Tarihi'nde aşırı derecede övdü ve İbn Hallikan, kendi babasının Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e olan güçlü sevgisini aktardı (İbn Hallikan, Erbil'den Musul'a yaptığı sık ziyaretler sırasında Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ile şahsen tanışmamış olmaktan pişmanlık duymaktadır) (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 391, 396). Bu saygı, şüphesiz, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bir epistolograf olarak ününe bağlıdır. İbn Hallikân, biyografik girişinde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mektuplarından yapılan alıntılara ve bazı imgelerin orijinallliği üzerine bir yoruma önemli bir yer ayırdığı için, onun tarzına açıkça hayran olduğu açıkça görülmektedir (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 392-96). Bu bir eleştiriden çok, kendi hünerini göstermek için kullanan İbn Hallikân adına edebi bir alıştırmaydı (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 330).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in hayatıyla ilgili biyografik bilgiler büyük ölçüde İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) eserinden gelmektedir. İbn Hallikan'ın dayandığı daha önceki iki kayıt – İbnü'l-Müstevfi'nin (ö. 637/1239) Târîhi Erbil'indeki bir giriş ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin (ö. 643/1245) Zeylû Târîhi Bağdâd'ındaki bir kayıt günümüze ulaşmamıştır, sonraki biyografiler de neredeyse tamamen İbn Hallikan'a dayanmaktadır (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 396). Ancak biyografisi için bir kaynak olarak

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in hem resmi hem de gayri resmi kendi mektuplarına sahibiz ve Claude Cahen bunların birçoğunu Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in biyografisini yeniden inşa etmek için kullandı (bazen İbn Hallikân'da bulunan bilgilerle çelişir) (Cahen, C. 1952, s. 35; Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 390).

Mısır'da Selahaddin Eyyubi'nin emrinde kısa bir süre görev yapan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, 589/1193'te Şam'da Selahaddin Eyyubi'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal'in veziri oldu. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Melikü'l-Efdal'ı Kahire, Samsat (Sümeysât, Türkiye'nin güneydoğusu) ve Salkhad'a (Sarkhad, güney Suriye) kadar takip etti ve bir ara Musul emiri Arslân Şâh tarafından işe alındı. el-Melikü'l-Efdal'den sonra, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, Halep'te kısaca el-Melikü'z-Zâhir Gâzî 'ye (el-Melikü'l-Efdal'in kardeşi) katıldı ve daha sonra 607/1211'de Musul'a, ardından Erbil, Sincar ve nihayet tekrar Musul'a taşındı. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, 618/1221'de başlayarak Musul'daki son aşamasında, Zengi hükümdarı Nasîrüddîn Mahmûd ve onun atabeyi ve daha sonra halefi Bedreddin Lûlû'nun baş vezir kâtibü'l-inşâ') oldu. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr 637/1239'da Musul valisi adına diplomatik bir misyon sırasında Bağdat'ta öldü (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 389-97). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Büyük Suriye ve Cezire bölgesine olan siyasi bağlılığı edebî ve bilimsel tercihlere de yansdı. Bölgedeki edebiyat eleştirmenlerini diğerlerinin zararına olacak şekilde özellikle dilbilgisi öğrenme merkezleriyle ilişkilendirdiği orta ve güney Irak'tan tercih etti (bkz. Birinci Bölüm, bölüm 1.2) (el-Esîr, 2005, s. 45-48). Ayrıca tüm anlatılara göre Ebu Nuvâs (ö. 198/813), İbnü'l-Haccâc (ö. 391/1001), eş-Şerîf er-Râdî (ö. 406/1016) ve Mihyâr ed-Deylemî (ö. 428/1037) gibi, genellikle Fars kökenli daha Doğulu şairlerin aleyhine, Dîkü'l-cinn (ö. yaklaşık 245/849), Ebü Temmâm (ö. 232/846), el-Buhturî (ö. 284/897) ve el-Mütenebbî (ö. 354/965) gibi Suriye'nin modern şairlerini kayırdı (el-Esîr, 2005, s. 59). Tabii ki Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr zamanında bu sevilen şairler artık modern değildi ve özellikle el-Ḥarîrî'nin Makâmât'ında (ö. 516/1122) veya Endülüslü (eski Suriyeli) hekim ve edebiyatçı el-Cilyânî'nin (ö. 602/1206) şiirlerinde görüldüğü gibi görsel oyun söz konusu olduğunda kendi gelenekçiliğini sergiliyor (el-Esîr, 1973, s. 210-11). Ayrıca, İbn Nubâta'nın (ö. 374/984-5) vaazlarında uyguladığı varsayılan (sonuncusu pek 'modern' değildir!) Harîrî'nin 'gereksiz' sec' tarzını da eleştirir (el-Esîr, 1959-1965, s. 278). Ḥarîrî'nin makâmât yazmaktaki eşsiz yeteneği, ancak bu yeteneğin mektup sanatına geçmediğini söylüyor ve el-Ḥarîrî'nin Bağdat'ta bir devlet

kâtibi olma girişimini felaket olarak tanımlıyor (belki de bu bir kinayedir) (el-Esîr, 1959-1965, s. 41-43, 362).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eğitimi ve öğretmenleri hakkında çok az şey bilinmektedir. İbn Hallikan bize, Cizre'deki ilk yıllarından sonra Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in temel eğitimini Musul'da aldığını, burada dini ilimler okuduğunu ve Kur'an'ı, hadislerin çoğunu, gramer, sözlükbilimin ve *ilm-i beyân*'ın (ya da anakronik olarak, Safedî'nin terimleriyle “ilmü'l-ma'ânî vel-beyân” ’ın) önemli bir miktarını ezberlediğini söyler (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 389; es-Safedî, 1962, s. 27, 35). Bu hususta en iyi bilinen açıklama, bizzat Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den gelmektedir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, nesir konulu eserinin başında Ebû Temmâm, el-Buhturî ve el-Mütenebbî'nin bütün divanlarını ezberlediğini söyler ki bu, daha sonraki biyografi yazarlarının üzerinde durmayı sevdikleri bir noktadır (el-Esîr, 1989, s. 56; el-Esîr, 2005, s. 37). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bir araya getirdiği, Ebû Tammâm, el-Buhturî, Dikü'l-cinn ve el-Mütenebbî'nin (tümü Süryani) şiirlerinden oluşan bir derlemenin ezberlenmesi gereken yararlı bir antoloji olduğu söylenir (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 392). Ayrıca Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi anlatımından Abdurrahim b. Ali el-Beysânî – yani, el-Kâḍî el-Fâḍil – onun için bir tür akıl hocasıydı ve onun yazı sanatına doğru yaklaşımı olarak gördüğü şeyi örneklemekteydi (el-Esîr, 1989, s. 54-55, 57).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yazı stilini karakterize eden şey, (modern bilim adamlarına göre) edebî eğilimleri (bkz. Abbâs, 1986, s. 575-78; Smyth, 2006, s. 394-401) değil, biyografik-tarihsel içeriğidir. Edebî eserler edebî nitelikte çok sayıda fıkradan oluşurken, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserleri, genellikle meydana geldikleri yer ve tarihle ilgili bir ifadeden önce gelen kişisel hikâyelerle doludur (el-Esîr, 1959-1965, s. 100-105). Bu onu edeb türünden çok biyografik veya tarihî eserle aynı çizgiye getirmektedir (Noy, 2016). Kişisel anlatımlara, örnek tasvirler (şevâhid) olarak kişisel mektupların alıntılarını ekleyebiliriz. Bunların tümü, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kişiliğinin açık bir portresini oluşturur. Böylece, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bir Bedevi Nebati, bir Hristiyan, bir kadın ve bir asker (öncelikle sözlü bilgelik incileri için hazineler) gibi meslekten olmayan kişilerle veya Aristotelesçi filozoflar gibi (onların edebiyat teorisinin amaçları için ilgisiz olduğunu düşündüğü) ve hukuk âlimleriyle olan etkileşimlerini öğreniyoruz (el-Esîr, 1959-1965, s. 100-105, 229-30; el-Esîr, I. 1973, s. 5-6). Ayrıca Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Hristiyan kutsal kitaplarında ve İran ilminde bulunan güzel dolaylı konuşma

örneklerinden bahsettiği için Süryanice ve Farsça bir miktar bilgi sahibi olabileceğini öğreniyoruz (el-Esîr, 1939, s. 75). Başka bir yerde Fars şiirinde duyduğu güzel bir imgeden bahseder (el-Esîr, 1939, s. 33). Bir Yahudi ile olan karşılaşmasından, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in İbrani dilinin biçimsel özelliklerinden habersiz olmadığını da öğreniyoruz (el-Esîr, 1959-1965, s. 267-68).

4.1.1.1. Bilimsel Eserleri

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bütün akademik çalışmaları, mektuplarının bir koleksiyonu da dâhil olmak üzere edebi eleştiri ve kâtiplik sanatı ile ilgilidir. Müellifin en iyi bilinen bilimsel eseri, H.608 civarında yazdığı iki ciltlik “el-Meselû's-sâ'ir fî edebî'l-kâtibi ve's-şâ'ir” (Yazarın ve Şairin Bilgisi Üzerine)'dir (Cahen, 1952, s. 37; Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 391). Bu eser, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in hayatında bir heyecan yarattı. Abbâsî Halifesi kâtibi İbn Ebî'd-Hadîd'e göre, özellikle Musul âlimleri arasında son derece popülerdi (bkz. Birinci Bölüm) ve biyografi yazarlarının Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e itibar ettikleri ilk eserdir. Olumlu ve olumsuz birçok yanıtın hedefi oldu, en iyi bilinenleri İbn Ebî el-Hadîd ve es-Sefâdî tarafından yapılan eleştirilerdir (Halîfe, 1941, s. 1586; es-Safedî, 1962, s. 35). İbn Hallikân'ın deyiimiyle, kâtiplik sanatı (Fennü'l-Kitabe) üzerine en kapsamlı çalışmadır (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 391). “el-Câmi'ül-kebîr fî sînâ'ati'l-manzûm mine'l-keḷâm ve'l-mensûr” (Çok Yönlü ve Doğrulanmamış Konuşma Zanaatına Dair Büyük Derleme) adlı eserin önceki versiyonunu açıkça gölgede bırakmıştır. Öyle ki başlık biyografilerde geçmez ve daha çok kardeşlerinden birine atfedilir (es-Subkî, 2001, s. 159). Eseri Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kaleme aldığına dair çok az şüphe vardır (el-Esîr, 1956, s. 39-40). Ayrıca Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in şiirsel kinayeleri mektup nesrine dâhil etme yöntemleri üzerine yazdığı “el-Veşyûl-merkûm fî halli'l-manzûm” (Mısrayı Nesre Çevirmede Çizgili Nakış) eseri devlet kâtipleri için amaçlanmıştır (Sanni, 1998). Bu, şiir sanatının epistolografiye 'boyun eğdirilmesinin' altını çizer (el-Esîr, 1894, s. 4-12).

“el-Miftâḥü'l-münşâ fî-hadîkatü'l-inşâ” (Yazı sanatının anahtarı çalışması tam anlamıyla kâtipler için kısa bir el kitabıdır ve modern bilim adamları, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e yapılan atfın doğru olup olmadığını tartışmışlardır (el-Esîr, 1990, s. 36-38). Eser Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in alışlagelmiş üslubundan farklı olmakla birlikte, onun kaleme almış olması ihtimal dışı değildir. Bu, ciddi bir önsözle, devlet daireleri arasındaki

bürokrasinin genişletilmesiyle, Arap/Farsça veya Müslüman/Gayri Müslim yazıcılarla ilgili yazma gelenekleri konusundaki derin bilgiyle ve belirli tematik benzerliklerle doğrulanmaktadır (el-Esîr, 1990, s. 51-54, 61, 83-85). Edebî ve eleştirel eseri, Bağdatlı nahivci İbnü'd-Dehhân'ın (ö. 569/1174) el-Mütenebbî'nin Ebû Temmam'dan şiirsel alıntıları üzerine yazdığı “el-Me’âhizü'l-Kindiyye mine'l-Me’âni't-Tâ'iyye” (Taiyye Edebiyatında Kindi eserine bir cevaptır (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 141). Öncesinde uzun bir teorik girişin bulunduğu (bkz. el-Esîr, 2005, s. 25-91) çalışma aslında daha iyidir ve daha sonra İbnü'd-Dehhân'ın bahsetmediği, el-Mütenebbî'nin Ebû Temmâm'dan fikirleri ödünç aldığı sayısız ek vakayı ortaya koyar ve ilgili olduğunda, el-Mütenebbî'nin motifi daha sonra neden tekrarladığını belirtir. Daha sonraki bir eser olarak (“el-Meselû's-sâ'ir”’den sonra yazılmıştır), Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in şiir eleştirisinin en olgun biçimini ve şiir sanatındaki ustalığını sergiler (el-Esîr, 2005, s. 42). Eser, hem el-Mütenebbî'nin hem de Ebû Temmâm'ın tasavvuru üzerine bir tefsirdir – ikisi onun en sevdiği şairler gibi görünüyor (bkz. el-Esîr, 2005, s. 44, 53) – ama özünde, tam da imgeleri ödünç alma pratiğinin bir tefsiridir (el-Esîr, 2005, s. 77). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, pek çok alıntıyı (me’âhiz) daha önceki imgeleri iyileştirme eylemi olarak sunarak, eskilere kıyasla sonraki şairleri tercih ettiğini ve zımnen, tüm özü eski motifleri mükemmelleştirmek olan yazı sanatını tercih ettiğini ele verir (el-Esîr, 2005, s. 80).

Görünüşte, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bilinen unvanlarına dayanarak, yükselişte olan bir teorik disiplin olarak *ilm-i beyân*'ın gelişimiyle ilgisine dair hiçbir ipucu yoktur. “el-Câmi'ül-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîâm ve'l-mensûr”, Kâtip Çelebi'ye göre, “el-Câmi'ü'l-kebîr fî *ilm-i beyân*” adıyla biliniyordu (bkz. Halife, 1941, s. 571) ve ilimlerin sınıflandırılması üzerine daha sonraki çalışmaların, *ilm-i beyân* bağlamında “el-Câmi'ül-kebîr”’i belirtmesi muhtemelen bundan kaynaklanmaktadır (bkz. Birinci Kısım, bölüm 2.2). “el-Meselû's-sâ'ir”’in adı ve ünü, öncelikle devlet kâtibi için bir kaynak olarak karakterine dayanıyordu, bu nedenle sonraki eserlerde *ilm-i beyân* başlığına girmemiş olması şaşırtıcı değildir.

Ancak, ona atfedilen ve başlığında *ilm-i beyân* ifadesini içeren bir çalışma vardır. Bu, Brockelmann tarafından bahsedilen, ancak biyografik kaynaklarda yer almayan el-“Burhân fî *ilm-i beyân*” 'dır (“İlm-i Beyânın Delilleri”) (Brockelmann, 1897, s. 358). Eserin Staatsbibliothek zu Berlin'de bulunan nüshasının, yine Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e nispet edilen ve biyografilerde belirtilmeyen Kifâyatü'l-tâlib fî nakd kelâm eş-şâ'ir ve-l-

kâtib (Şairin ve Kâtibin Sözlerinin Eleştirisi Üzerine Bir Başlangıç) ile küçük değişikliklerle aynı olduğu anlaşılmaktadır (el-Esîr, t.y., s. 393-394). Eserin iki farklı başlık altında nasıl tanındığı net değildir. Her ikisinin de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e nispet edilmesi, potansiyel olarak eseri onun yazdığını desteklemektedir. Ancak eserin üslubu ve temaları, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in diğer eserlerinde sergilenenlerden belirgin şekilde farklıdır (üslubu ve temaları hakkında bazı ipuçlarına sahip olan el-Miftâhü'l-münşâ'dan çok daha fazladır) (el-Esîr, t.y., s. 96-97; el-Esîr, 1982, s. 173-76). el-Miftâhü'l-münşâ devlet kâtibi için bir başlangıç el kitabıydı, Burhan/Kifâye şair için bir başlangıç el kitabıydı, İbn Raşit'in şiir ve poetika üzerine ansiklopedik eseri 'Umda'nın bir özetidir (el-Achèche, 1972, s. 185-86). Edebiyat eleştirisi üzerine kendi düşüncesi gelişmeden önce, hayatının erken bir döneminde bir alıştırma olarak yapılmış olmalıdır (el-Achèche, 1972, s. 187-88). Burhan/Kifâye'yi burada anıyoruz çünkü burada 'ulema-i beyân adlı âlim grubuna göndermeler vardır (el-Esîr, t.y., s. 70; el-Esîr, 1982, s. 40). Eser, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından kaleme alınmıştır ve disiplin başlığı onun ilk günlerinde zaten kullanılıyordu. Elbette “el-Meselû's-sâ'ir” ve “el-Câmi'ül-kebîr”de, *ilm-i beyân*, disiplin başlığına ve baştan sona ilmî gruba yapılan atıflarla doludur.

Bu bizi burada ilgimizi çeken başlıca eserlere, “el-Meselû's-sâ'ir” ve “el-Câmi'ül-kebîr”e götürür (Sallâm, 1982, s. 75-123). Bu iki eser, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in anlayışıyla *ilm-i beyân* “iyi üslup bilimi” denilen disipline adanmıştır. Ona göre edebi kompozisyonun arkasındaki teori budur (bkz. Birinci Bölüm). Her iki eserin yapısı büyük ölçüde birbiriyle örtüşmektedir. “el-Câmi'ül-kebîr” iki büyük kısma ayrılır. Birincisi, önkoşul bilimler, yazı sanatını öğrenme yöntemleri, gerçek ve mecaz üzerine bir önsöz ve Arap dilinin doğasıyla ilgili fonolojik bölümler gibi “genel konular” ile ilgilidir. İkinci bölüm, “belirli meseleler” ile ilgilenir ve hem anlamla (sinâ'a el-ma'neviyye) hem de sesle (eş-sinâ'a el-lafziyye) ilgilenen retorik aygıtların (eşnâf *ilm-i beyân*) bir incelemesidir (el-Esîr, 1956, s. 33-63; el-Esîr, 1959-1965, s. 210-69). “el-Meselû's-sâ'ir”de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, “el-Câmi'ül-kebîr”deki “genel meselelerin” çoğunu alır ve onları büyük bir önsöz bölümüne (mukaddime) dönüştürür. Mukaddime birkaç yeni bölüm içerir, örneğin, *ilm-i beyân*'ın felsefî konusu üzerine kısa bir bölüm (yani belagat, el-fesâha vel-belaga) ve nazmın yanı sıra Kur'an ve hadis alıntıları üzerine çok uzun bir bölüm sanatsal nesre dönüştürüldü (yani 'nesirleştirme', daha sonra ayrı bir eser olan el-*Veşy el-merküm* olarak genişletildi) (el-Esîr, 1959-1965, s. 39-40, 125-209).

Mukaddime'nin ardından iki büyük bölüm (makâle) vardır, birincisi sesle ilgili tüm konulardır (es-sinâ'a el-lafziyye). “el-Câmi'ül-kebîr”'in “genel meseleleri”nde yer alan fonolojik bölümler, *sec* ‘kafiyeli nesir’ ve sesle ilgili diğer edebi araçların incelenmesi için bir hazırlık olarak şimdi burada yer almaktadır (el-Esîr, 1959-1965, s. 210-414). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in edebî teorisinde ve Kur'an üslûbu tahlilinde *sec* ‘önemli bir rol oynar (Stewart, 1990, s. 113-39). İkinci makâle, mecazdan öze, edatların üslubuna, edebi ödünçlemelere (sarikât) ve daha fazlasına kadar, anlamla (es-sinâ'e'l-ma'neviyye) ilgili tüm meselelerle ilgilenir.

Anlam (es-sinâ'e'l-ma'neviyye ile ifade edilen 'zihinsel zanaat') (bkz. el-Hafâcî, 1969, s. 225-26) üzerine çalışmayı açan bölüm, “el-Câmi'ül-kebîr”de motiflerin veya imgelerin (ma'ânî) icadıyla ilgili olan dört sayfalık bir bölümün genişletilmiş halidir. Bu tartışma ile nazımı nesire çevirmekle ilgili olan tartışma arasındaki sınırların nerede olduğu genellikle belirsizdir (mukaddime'de geçen uzun bölüm) (el-Esîr, 1959-1965, s. 161, el-Esîr, 1973, s. 36). Gerçekten de her iki bölüm de bir imge yaratma poetikası oluşturur, bu da sırayla mektup yazmanın poetikası üzerine bir bölümü oluşturur. Yeni motifler yaratma mekanizmasını detaylandıran ve Ebû Hilâl el-Askerî'nin liderliğini takip eden Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, iki tür motif arasında, yani önceki motifler üzerinde modellenmeyenler ve olanlar arasında ayırım yapar (el-Esîr, 1973, s. 7, 58; el-Askerî, 195, s. 75). Birincisinde motifler iki şekilde icat edilebilir. Birincisi, gerçek hayattaki yeni bir olaya dayalı bir motif yaratmaktır; kişinin gözünün önünde olanın bir taklididir (hikâye). Bu pasaj temelinde, Sellâm, Yunan retoriği ve poetikasıdan açıkça kaçınmasına rağmen, Yunan muhakât 'mimesis' nosyonunun Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in düşüncesi üzerindeki etkisini merak eder (el-Esîr, 1973, s. 7-20, 141; Sallâm, 1982, s. 250-51). Motifleri icat etmenin ikinci yolu, özünde ex nihilo (yoktan var olmuş gibi görünen) imgelerin yaratılması olduğu için çok daha zor bir yöntem olarak sunulur (el-Esîr, 1973, s. 20-58; el-Esîr, 1973, s. 141-42). Ardından, gerçekten icat edildiği varsayılan imgeleri (ibdâ', mübteda', muhtara') içeren şiirsel örneklerin bir listesi gelir. Ve yine de nesir örnekleri sunmaya devam ettiğinde – hepsi kendi eserinden geliyor – icat edilen imgelerin çoğu, esas olarak hadislerde bulunan daha önceki motiflerden bir alıntı (istinbât, istihrâc) olarak sunuluyor (el-Esîr, 1973, s. 32-58). Tartışmanın nesir (hall) kavramından ayırt edilemez hale geldiği yer burasıdır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, motiflerin icadını cebirsel denklemlerde bilinmeyen bulma işlemiyle eş tutar; nazımı nesre çevirme bölümünde, onu simyadaki

yeni bir metalin çıkarıldığı bir iksire benzeterek sunar (el-Esîr, 1959-1965, s. 161). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, şiirsel ödünclemeler hakkındaki uzun bölüm altında bu konuların bazılarını tekrar gözden geçirir (el-Esîr, 1939, s. 218-92).

4.1.1.2. Kabul Edilmeyen Abdülkâhir el-Cürcânî Etkileşimi

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in benzersiz duruşlarından bazıları, onun dönemine kadar edebiyat teorisinde yaygın olarak kullanılmayan ilmî eserlerle, yani İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) “el-Ḥaşâ'îş”'iyle, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) “Keşşâf”'ı ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078 veya 474/1081) “Delâilü'l-İcâz”'ıyla olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in daha sonra yazdığı “el-Meselû's-sâ'ir”'de bu konudaki kendi teorisine esin kaynağı olan İbn Cinnî'nin mecaz hakkındaki düşünceleridir (burada istihrâc kullandığı söylenebilir!); bu konu aşağıda tartışılacaktır (bölüm 4.2.2) (er-Râzî, 1992, s. 468-71). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ayrıca İbn Cinnî'nin Arap dilinin cüretkarlığı (veya cesareti) hakkındaki şecâtü'l-arabiyye hakkındaki tartışmalarını da kendine mal etti; bu, dilin doğasında var olan bazı düzensiz sözdizimsel olgulara atıfta bulunuyordu (bunlardan bazıları Ebu Ubeyde'nin [ö. 209/824] “Mecazü'l-Kur'an” eserinde yer alan Mecazın ilk gramer-hermenötik tartışmalarında yer aldı.) (Cinnî, 2006, s. 360-441; Wansbrough, 1970, s. 248-54). Her iki âlim de isimleriyle anılır. Zemahşerî'nin şahıs gramerindeki değişiklik (iltifat 'birine/bir şeye yönelme') konusundaki tartışmaları, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in konuyu ele almasına ilham verdi (el-Esîr, 1973, s. 171-73). Her iki âlim de isimleriyle anılır.

Bazı isimsiz pasajları onaylanmadan alıntılanan Abdülkahir el-Cürcânî'dir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in onun çalışmalarına doğrudan erişimi olup olmadığı belirsizdir, ancak kanıtlar onun yaptığını göstermektedir. Yakın alıntılar “Delâilü'l-i'câz”'dandır, ancak “Esrârü'l-belâğa”'nın etkileri de fark edilebilir (ikincisi bölüm 4.2.2'de tartışılacaktır) (Bonebakker ve Reinert, 1954). Söz konusu pasajlar “Delâilü'l-i'câz”'da yapılan temel argümanla ilgilidir, yani belagat, tek başına tek bir kelimedenden değil, daha ziyade o kelimenin bir yapı içindeki konumundan kaynaklanmaktadır (nazm/tertib için el-Cürcânî', terkib için Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr) (el-Cürcânî, 1992, s. 43-48). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bu hususu benimser, ancak el-Cürcânî'nin, Dela'il'inin kalbini oluşturan “sözdiziminin ithalatı” (ma'ânü'n-nahv) hakkında el-Cürcânî'nin sonuçta ortaya çıkan detaylandırmasına dair gözle görülür bir iz yoktur (el-Cürcânî, 1992, s. 100).

Cürcânî gibi o da Kur'an'dan Hûd Suresi 11:44. âyetini zikreder: “(Sonra) “Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!” denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu, gemi Cûdî'nin üzerine oturdu, ‘Zâlimlerin topunun canı cehenneme!’ denildi” (el-Cürcânî, 1992, s. 45-46). “‘Delâilü'l-i'câz’”deki paragrafın hemen hemen aynısı olan bir paragrafta “Zâlimler defolun” denmiştir. Sonra Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bir kelimenin bir bağlamda güzel, diğerinde çirkin olabileceği fikrini neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlar (eyyuhâ l-müta'ammil tabiri bazen el-Cürcânî'nin üslubu için bir hediyedir) (el-Cürcânî, 1992, s. 45; el-Esîr, 1959-1965, s. 214). Ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in rivayetleri, el-Cürcânî'nin öne sürdüklerinden temelde farklıdır, bu da onun belâgat değerlendirmesinde tek kelimenin alakasızlığına ilişkin ikincisinin teorisine tam olarak katılmadığını gösterir. Cürcânî'nin ortaya koyduğu örnekler, her zaman bir isim olan bağımsız bir sözlük içerir. Örnekler, Cürcânî'nin klasikleştirici bir yaklaşımını yansıtmaktadır, çünkü ilki, Hamase'den bir mısra ve el-Buhturî'nin (klasikleştirici bir şair) bir mısrasında güzel fakat Ebû Temmâm'ın bir mısrasında çirkin olduğu söylenen el-ahda' “boyun damarı” kelimesini, ikinci örnek ise el-Mütenebbî'nin erken dönem şiirlerinde güzel kullanımlar karşısında eleştirilen şey' kelimesinin kullanımı içerir (el-Cürcânî, 1992, s. 46-48). Ancak verdiği isimler bağımsız isimler değil, edat tümleci gerektiren bir fiil veya bir edat tamlaması gibi bağımlı bileşenler içerir. Böylece, kusurun açıkça (bir fiilin edat tamamlayıcısı olmadan kullanılması gibi) terkîbde yattığı, Cürcânî'nin tek kelimeyle ilgili yapmaya çalıştığı bütün noktayı kaçırdığı söylenir. Bu noktada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “kendisinden önce başka hiçbir âlimin katılmadığı” bu ince meseledeki düşünce ve spekülasyonlarıyla övünmesi ironiktir (el-Esîr, 1959-1965, s. 214-18) (İbn Ebî el-Hadîd ve es-Safâdî cevaplarında bu konuda sessizdirler.)

Anlaşıldığı üzere, “el-Meselû's-sâ'ir”de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Cürcânî'nin çürütmeye çalıştığı, yani kelimelerin kendi başlarına güzel olabileceği ve anlamlarıyla ilgisi olmadığı görüşüne tam olarak sahiptir (Güzel üslubu değerlendirmede terkinin önemi konusunda hâlâ Cürcânî ile aynı fikirdedir.) (el-Esîr, 1959-1965, s. 116). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, “kelimeler seslerden meydana geldiği için, kulağa telli çalgının tınısını güzel, eşeğin anırmasını nahoş olduğunu söyler ve ağzın, balın tadını tatlı, acı düvelek (kavun) tadını ise acı bulması gibi kulağa ya güzel gelir ya da gelmez” der (el-Esîr, 1959-1965, s. 219-221). Dolayısıyla, bir kişinin belirli bir kelimeyi çirkin bulması ve bir başkasının aynı kelimeyi güzel bulması söz konusu değildir. Kelimelerin güzelliği

ilişkisel bir özellik (izâfî) değil, içkin bir özelliktir (zevevî, bütün insanların tatlı/acı bulduğu bal/ acı düvelek benzetmesine bakınız) (el-Esîr, 1959-1965, s. 222). Bu, akustik belagat (feşâha) kavramının ilişkisel olduğunun söylendiği “el-Câmi'ül-kebîr”’de tuttuğu pozisyonun tersidir (el-Esîr, 1956, s. 77). “el-Meselû's-sâ'ir”’inde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bir kelimenin güzelliğini değerlendiren tek şeyin işitme duyusu olduğu görüşündedir (el-Esîr, 1959-1965, s. 224). Buna karşılık, “Delâilü'l-i'câz”’in tüm projesi, bir kelimenin belirli bir güzelliğe sahip olduğu fikrini çürütmekti: güzellik, daha ziyade onun anlamında (ve cümledeki diğer bileşenlerle olan ilişkisinde) yatar. Bir noktada el-Cürcânî, “eğer ezgilerin kompozisyonunu kastetmiyorsanız, ama bizim ilgilendiğimiz şey bu değil” şartını eklemiştir (el-Cürcânî, 1992, s. 395). Görünüşe göre Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tartışması, tam da Cürcânî için alakasız bir konu olan tek kelimelerin ezgi benzeri niteliği etrafında dönüyor. “el-Câmi'ül-kebîr” Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, “âlimler arasındaki yazarlardan birinden” (be'd el-müsennifin min el-'ulemâ') doğrudan alıntı yaparak, belagatin anlamını incelerken genel iddialar düzeyinde kalınmaz, ayrıntılara inilmeli ve tefekkür, derinlemesine düşünme ve spekülasyon yapılmalıdır, dediğini hatırlayabiliriz (el-Esîr, 1956, s. 76-77). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr belagatin ilişkisel doğasından burada söz etti. “el-Meselû's-sâ'ir”’de bu görüşün terkedilmiş olması, bunun Cürcânî'nin fikirlerine kayıtsız kalmasından değil, bilinçli olarak duruşundan ayrılmasından kaynaklandığını bize göstermektedir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, iddialarına kanıt olarak ikisi güzel ve biri güzel olmayan üç eş anlamlı kelime verir. Diyor ki üçünün de kastedilen anlamı eşit olarak göstermesi, belâgat ma'nâ'dan ziyade lafta geri dönmektedir (el-Esîr, 1959-1965, s. 115; el-Cürcânî, 1992, s. 43-44).

İşte bu bağlamda Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr belagatin aklî temeli (veya *ilm-i beyân* ile aklî olmayan nahiv temeli (ya da nahiv ilmi) arasında mukayese yapar (el-Esîr, 1959-1965, s. 119-20). Bu iddianın da kökeninin el-Cürcânî'nin “Delâilü'l-i'câz”’inden geldiğine dair çok az şüphe olabilir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, gramer kategorilerinin (eksâmü'n-nahv, özellikle vaka sonlarına atıfta bulunarak) dilin benzerinden taklit (veya gelenek, taklid) yoluyla türetildiğini, öyle ki bir fiil-başlangıç cümlesinin öznesine belirtme kipi atanırsa ve nesneye adaylık atanırsa, aklın ('akl) reddetmeyeceğini öne sürdüğünü hatırlayabiliriz.

Bunu Cürcânî'ninkiyle mukayese ettiğimizde,

[...] el-ilmü bi'l-i'râbi müşterakun beyne'l-'arabi küllihim ve leyse hüve mimmâ yüstenbaṭu bi'l-fikri ve-yüste'ânü 'aleyhi bir-reviyyeti fe-leyse ehaduhüm bi-enne i'râbe l-fe'ili'r -ref'u evi'l-mef'üli'n-neşbu ve'l-müzâfi ileyhi'l-cerrü bi-e'leme min gayrihi ve-la dhâka mimmâ yehtâcuna fihi ila hizzati dihnin ve-quvveti hâṭirin

Hal eklerinin bilgisi bütün Araplar için ortaktır ve tefekkür yoluyla elde edilen veya yansıma yardımıyla kaynaklanan bir şey değildir. Zira Araplardan hiçbiri öznenin hal ekinin (fiil-başlangıç cümlesinde) yalın hali veya belirtme hali (i hali) ya da yapının ikinci terimini tamlama olduğu konusunda diğerinden daha bilgili değildi. Bu, kişinin keskin bir zekaya ve yetenekli bir zihne ihtiyaç duyduğu bir şey değildir (el-Cürcânî, 1992, s. 293, 395; Harb, 2013, s. 208).

Sonrasında Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr belagat bilgisinde (ya da *ilm-i beyân* disiplinde) durumun böyle olmadığını söylemeye devam eder,

لأنه استنبط بالنظر وقضية العقل، من غير واضع اللغة، ولم يفتقر فيه إلى التوقيف منه، بل أخذت ألفاظ ومعاني على هيئة مخصوصة، وحكم لها العقل بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها، فإن كل عارف بأسرار الكلام من آية لغة كانت من اللغات يعلم أن إخراج المعاني في ألفاظ حسنة رائقة، يلذها السمع ولا ينبو عنها الطبع، خير من إخراجها في ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع، ولو أراد واضع اللغة خلاف ذلك لما قلدها .

çünkü belâgat/*ilm-i beyân*, dili icat edenin herhangi bir etkisi olmaksızın spekülasyon ve aklın muhakemesi ile türetilmiştir ve bu süreçte/ilmde onun (bulucunun) girdi sağlamasına gerek yoktur. Aksine, kelimeler ve anlamlar belirli bir forma göre birleştirildi ve akıl, onun güzellikte başka herhangi bir biçim paylaşılmayan bir mükemmelliğe sahip olduğuna karar verdi. Zira konuşmanın sırlarını bilen her insan, hangi dilde olursa olsun, kulağın hoşlandığı ve tabîî huyların uzaklaşmadığı güzel ve açık sözlerle mefhumları söylemenin, onu çirkin, kulağın tiksindirici bulduğu sözler ile söylemekten daha hayırlı olduğunu bilir (el-Esîr, 1959-1965, s. 120).

Bunu Cürcânî'nin az önce aktarılan pasajından önceki pasajıyla karşılaştıran, إن نعلم أن المزية المطلوبة في هذا الباب مزية فيها طريقة الفكر و النظر من غير شبهة ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر ويستعان عليها بالروية . اللهم إلا أن تريد تأليف النغم وليس ذلك مما نحن فيه بسبيل .

O halde bu alanda arzulanan mükemmelliğin, tefekkürle ve zannıyla kavranan bir hususta, hiç şüphesiz bir mükemmellik olduğunu biliriz ve bir kelimenin, bir ezginin bestesini kastetmediğiniz sürece, spekülasyonla türetilen veya yansıma yardımıyla belirlenebilen bir özelliğe sahip olması imkansızdır (el-Cürcânî, 1992, s. 395).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Cürcânî'nin belagati değerlendirmek için kişinin spekülasyon yapması gerektiği fikrini alır ve o, vaka sonları bilgisinin spekülasyonla ilgisi olmadığı fikrini alır. Aynı zamanda, spekülasyonun tek kelimelerin belagatını belirlemediği konusunda el-Cürcânî ile aynı fikirdedir, ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tek kelimelik belâgat bilgisinin sezgisel ve güzel ezgilerin algılanmasına benzer evrensel olduğu sonucuna varırken, el-Cürcânî için tek kelime basitçe konu dışıdır (el-Esîr, 1959-1965, s. 112, 210).

el-Cürcânî'nin belagat fikri, Fahreddin er-Râzî'nin “Esrârül-belâğa” ve “Delâilü'l-i'câz”'in özüne giden yolunu bulur, ancak ikincisinin tartışması, delâle veğ'yye/lafziyye “sözlükte türetilen bir kelimenin sesinden türetilen anlam” gibi kavramların kullanımıyla çok daha tekniktir (er-Râzî, 1985, s. 87-146). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in pasajlarını er-Râzî'den değil, doğrudan “Delâilü'l-i'câz”'den (ya da “Delâilü'l-i'câz”'den alıntı yapan bir kaynaktan) aldığı açıktır. Bu birkaç nedenden dolayı önemlidir. İlk olarak, bize, Cürcânî'nin eserinin genellikle orta çağ bilginleri için ulaşılmaz olduğu düşünülürken (bkz. Bonebakker, t.y.b), “Delâilü'l-i'câz”'in durumunda bunun muhtemelen daha az doğru olduğunu gösterir. İkincisi ve daha da önemlisi, bize alanını rasyonel terimlerle tanımlaması için Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e ilham verenin muhtemelen herkesten daha fazla el-Cürcânî olduğunu ve onu yazdığı disiplinin başlığı olarak *ilm-i beyân* tabirini kullanmaya sevk edenin de muhtemelen el-Cürcânî olduğunu gösteriyor (el-Cürcânî terimi teknik olmayan bir şekilde kullanmış olsa da). Yine de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in ürettiği proje, el-Cürcânî'ninkinden önemli ölçüde farklıydı. Bu, Arap edebiyat teorisi tarihinde bulunan ortak anlatıya, yani el-Cürcânî'nin eseriyle karşılaşan herkesin onun fikirlerine kapılıp gittiğine ilişkin ortak anlatıya aykırıdır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Cürcânî'nin “Belagat nerede bulunur?” teorisinin çevresiyle ilgilendi, ilk olarak ilişkisel bir kavram olduğu için tek kelimeye dayalı belagati belirlemenin zorluğunu kabul ederek “el-Câmi'ül-kebîr”inde bu teoriye dâhil oldu ve sonra sesin belagat belirlemedeki önemi lehine “el-Meselû's-sâ'ir”'de onu reddetti. Mecazla ilgili tartışmamızda göreceğimiz gibi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr de Cürcânî'nin “Esrârül-belâğa”da bulunan bazı fikirleriyle ilgilendi. Ancak bunlar el-Cürcânî'nin teorilerinin aslını oluşturmadı ve iki âlim mecazın doğasına ilişkin çok farklı sonuçlara varmaktadırlar.

Cürcânî'nin görüşleri ile Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in görüşleri arasındaki farklar, muhtemelen, benzer bir dizi soruya farklı perspektiflerden yaklaşımlarıyla ilgilidir. Yukarıda ele aldığımız pasajlarda el-Cürcânî öncelikle belagatin nasıl elde edildiğiyle ilgilenir (Harb, 2013, s. 208).

Onun için önemli olan dinleyicinin edebi konuşmayı takdir etmesidir ve o edebi dilin nasıl işlendiğini anlamaya çalışır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr belagati bir bilim olarak düşünüyor. Onun için önemli olan, eleştirmenin edebi konuşmayı değerlendirmesidir ve edebi dilin nasıl üretilebileceğini tanımlamaya çalışır.

4.1.2. İbnü'z-Zemlakânî (ö. 651/1253), “et-Tibyân”, “el-Burhân” ve “el-Mücîd”

Kemaleddin Abdülvahid b. Abdülkerim b. İbn Kâţib Zemlekâ olarak da bilinen Halef el-Zemlakânî, Şam'ın dışındaki Goşa'nın tarım ovasında, Zemlekâ'dan (veya Zemlukâ; aslen Zemelukâ) Suriyeli bir Şafii bilginiydi. Hayatı ve çalışması hakkında bildiğimiz çok az şey, yalnızca Salkhad'da (Şarhad, günümüz güney Suriye'si) yargıç olarak çalıştığı, Baalbek'te (günümüz Lübnan) bir medresede ders verdiği ve Şam'da öldüğü bilinmektedir, kendisi Suriyelidir. Biyografilerde *el-ma'ânî ve'l-beyân*'da, yani standart belâgat geleneğinde uzman biri olarak tasvir edilir, ancak esas olarak Suriye'deki etkili Şâfiî âlimi ve dini lider olan Kemaleddin el-Zemlekânî'nin (ö. 727/1327) dedesi olarak bilinir. İbnü'z-Zemlakânî de bir kısmı günümüze ulaşan şiirler yazmıştır., (Brockelmann, 1897, s. 736). Eserlerinin çoğu, her şeyden önce gramer veya işlevsel-dilbilgisi açısından Kur'an üslubuyla ilgilidir, ancak aynı zamanda saf gramer (ez-Zemahşerî'nin Mufasssal'ı üzerine bir şerh) ve inanç ve hukuk meseleleri üzerine de yazmıştır (ez-Zemlekânî, 1974, s. 18-24).

İbnü'z-Zemlakânî'nin burada incelenen üç eseri, es-Sakkâkî'nin (ö. 626/1229), hatta Fahreddîn'in etkisi olmamasına rağmen, *el-ma'ânî ve'l-beyân* alanında bir eser olarak kabul edilmektedir. Râzî (ö. 606/1209), zahirdir (ez-Zemlekânî, 1964, s. 16, 51; er-Râzî, 1985, s. 158-59). Fahreddin gibi İbnü'z-Zemlakânî de Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078 veya 474/1081) eserinin doğrudan 'düzenleyicisi' idi. Her ne kadar öncekinden farklı olarak, İbnü'z-Zemlakânî, genellikle el-Cürcânî'nin iki edebî-teorik eserinin daha gramer bilgisine sahip olanı olarak tanımlanan “Delâilü'l-i'câz”'ın (“Esrârü'l-belâğa” değil) yalnızca farkındaydı.

İbnü'z-Zemlakânî'nin el-Cürcânî'nin el-Kazvî'nin zamanına kadar Arapça konuşulan ülkelerde çok az bilinen eseriyle nasıl tanıştığını bilmiyoruz. İbnü'z-Zemlakânî muhtemelen el-Cürcânî'yi bir nahivci sıfatıyla tanıyordu (bkz. Zemahşerî'nin Mufaşsal'ı üzerine yaptığı tefsir). Görünen o ki, nahiv üzerine kitaplar yazan hem Zemahşerî hem de el-Mutarrizî (ö. 610/1213), Cürcânî'den de bu yoldan haberdardı (ez-Zemahşerî, 2009, s. 11; er-Râzî, 1985, s. 74). Başka bir açıklama da, Moğollar doğu İslam topraklarına akınlar yaparken, İranlı ve Türk bilim adamlarının Doğu Arap'a akın etmesi göz önüne alındığında, Doğu'dan bir hocanın Cürcânî ilmini beraberinde getirdiğidir (Madelung, 1970, s. 141; er-Rouayheb, 2015, s. 13-59, 131-72). Ancak durum böyleyse, bu, Abdülkahir'in Doğu Arap'taki eserinin yakından okunmasının neden münferit bir olay olarak kaldığını açıklamaz (Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in el-Cürcânî ile ilişkisi fazlasıyla üstü kapalıdır). Dahası İbnü'z-Zemlakânî'nin el-Cürcânî'den ismen daha sık bahsetmesi beklenirdi (es-Sakkâkî, 1987, s. 371). Bunu nadiren yapması da Cürcânî'nin bu zaman ve yerde çok az bilindiğinin altını çizer. Cürcânî'nin bir dilbilgisi uzmanı olarak birincil bağlantısı göz önüne alındığında (bölüm 3.2), dilbilgisi rotası en olası etki hattıdır. Bununla birlikte, el-Cürcânî bilgisinin Doğu Arap'ta kesinlikle yükselişte olduğu belirtilmelidir. Ritter tarafından el-Cürcânî'nin “Esrârü'l-belâğa”'sının basımı için kullanılan başlıca el yazması 660/1262'de Şam yakınlarında tamamlandı. İbnü'z-Zemlakânî'nin vefatından kısa bir süre sonradır (el-Cürcânî, 1947, s. 25).

İbnü'z-Zemlakânî'nin üç eserinden en bilineni ve en iyi anlaşılan ilk eseri “et-Tibyân fî ilm-i beyân”'dır. Müellifin 20 Ramazan 637/21 Nisan 1240 tarihinde tamamladığı kitap, Endülüslü Ebûl-Muţarrif İbn Amîre (ö. 658/1260) tarafından bir “reddiye” ile karşılandığı için oldukça hızlı bir şekilde kısa bir süre sonra (göreceli olarak konuşursak: yirmi yıldan az) geniş bir tiraja ulaştı (İbn Amîre, 1991, s. 14-16; ez-Zemlekânî, 1964, s. 20). “Tibyân”, bir Şam veziri olan Ebûl-Hasan Ali el-Amin'e ithaf edilmiştir (ez-Zemlekânî, 1964, s. 32). İkinci eser, “el-Burhan”, Zil-Hicce 645/Nisan 1248'te tamamlanmıştır ve “Tibyân”'ın bir uzantısı gibi görünmektedir (ez-Zemlekânî, 1974, s. 318, 325). Üçüncü eser olan “el-Mucîd”, yazarın başlangıçta açıkça belirttiği gibi, “Tibyân”'ın bir kısaltması (ihtisâr) anlamındadır (ez-Zemlekânî, 1989, s. 68). Zemlakânî'nin “Tibyân” hakkında hem “uzun şerh” hem de “kısa şerh” yazmış olması da bu eserin hayatı boyunca kazandığı popülariteye işaret etmektedir. Yalnızca “Tibyân”, Abdülkahir el-Cürcânî'ye ismen atıfta bulunur ve kendisini onun eserinin

yeniden işlenmiş hali olarak sunar (ez-Zemlekânî, 1964, s. 30). Yalnızca “Burhan” veya “Mücîd”’e aşina olan okuyucular, potansiyel olarak, edebiyat-teorik çalışmalar alanında eski bir aydınla herhangi bir bağlantıdan habersiz olacaktır. Aslında, “Tibyân”’ın kendi içinde, ön söz dışında, el-Cürcânî’den sadece iki kez bahsedilmiştir (ez-Zemlekânî, 1964, s. 65, 126).

Eldeki üç eserin yapısında küçük farklılıklar vardır. Ancak özü aynıdır: (i) *ilm-i beyân*’ın doğası ve tanımları üzerine önsözler; (ii) mecazın yanı sıra çeşitli kelimelerin ve konuşma bölümlerinin farklı söz dizimindeki özelliklerinin bulunabileceği tek kelime seviyesindeki (el-delâlâtü’l-ıfrâdiyye ‘tek kelimeli anlamlar’) çalışmalar üzerine bir bölüm bağlamlar (örneğin, bir isim ve fiilin yüklem olarak işlevi, kull ‘every; all’, kâda ‘neredeyse bir şey yapmak’ ve inna ‘gerçekten’ gibi sözlük birimlerin işlevsel anlamları); ve (iii) çoğunlukla gramer veya işlevsel gramer konuları (bkz. ez-Zemlekânî, 1964, s. 108-9) (örn. sözcük dizilişindeki değişiklik, isim cümlelerinin çeşitli kategorilerinin işlevleri, cümlelerin bitişikliği ve daha fazlası) (ez-Zemlekânî, 1964, s. 30-33, 37-48, 89-162; ez-Zemlekânî, 1974, s. 44-50, 105-24, 199-301). “Tibyân” ve “Mücîd” ayrıca, ilm-i bedî’nin (fî ma’rifet ahval el-lafz ve-esmâ’ esnâfihi fî *ilm-i bedî*’ “söz sanatı ilmindeki üslûpların hallerini/kalıplarını ve kategorilerinin adlarını bilmek üzerine” olarak adlandırılan) bir parçası olarak tasarlanan retorik araçlar hakkında bir bölüm içerir. Buna ek olarak, “Tibyân”’da Kur’an’ın belagatinin onu nasıl taklit edilemez kıldığını (“Mucîd”’de tekrarlanmaz) tartışan bir ek (levâhik) vardır.

“Burhan” (“Tibyân”’ın ‘uzun tefsiri’) yukarıda ortaya konan nükleer yapıya birçok alt bölüm eklerken – aynı zamanda Kur’an’ın taklit edilemezliği üzerine bütün bir bölüm – retorik figürlerin listesini atlar (ez-Zemlekânî, 1974, s. 53-76). Aralarında bir avuç retorik figürün de bulunduğu dilbilgisi konularına (‘kelimeler bir arada’) eklenmiştir (bkz. ez-Zemlekânî, 1974, s. 310-15), ancak en belirgin genişleme tek kelimelerle ilgili bölümdür. Daha geniş çeşitlilikteki sözlüksel öğelere ve bunların işlevlerine değinmenin yanı sıra, anlamlandırma kipleri (konuşma, yazma, el kol hareketi vb.), zihin veya gerçeklikteki bir varlık ve daha fazlası vardır (ez-Zemlekânî, 1974, s. 83-88).

Ayrıca, mecaz ile ilgili bölümün önünde artık mecazların (veya mecaz ıfrâdî ‘tek kelimelik mecaz’) ele alınması yer almaktadır ve teşbih üzerine bir bölüm eklenmiştir (ez-Zemlekânî, 1974, s. 102-104, 120-32). Fahreddin er-Râzî’nin eseri, belki de “Burhân”’da önceki “Tibyân”’da olduğundan daha belirgindir, ancak bu İbnü’z-Zemlakânî’nin er-

Râzî'ninkinden farklı olan temel mecaz sunumunu değiştirmmez. “Burhân”da tartışılan birkaç retorik figür Râzî'nin “Nihâye”sinde bulduğumuz gibi çalışmanın diğer bölümlerine dâhil edilmiştir. “Nihâye”den farklı olarak ve “Tibyân”dan ayrılarak, bu figürler için verilen tasvirler neredeyse tamamen Kur'anîdir (ez-Zemlekânî, 1974, s. 314). Bu, “Burhân”ı Kur'anî üslup geleneği içinde daha sağlam bir yere yerleştirir, gerçi gerçekte “Tibyân” zaten bu eğilimi yansıtmaktadır. İbnü'z-Zemlakânî'nin “Tibyân”da belirttiği gibi, edebî araçların sayısını yirmi altı ile sınırlamıştır, çünkü birçoğu zaten ilk iki bölümde (tek kelimeler, kelimelerin birleşimi) altında tartışılmıştır (ez-Zemlekânî, 1964, s. 166). Onun gramer tartışmalarının çoğu (biri tahmin edebilir: îcâz, hadis) diğer bilim adamları tarafından retorik araçlar olarak ele alınır. Bu nedenle, “Burhan”ın retorik araçlara ayrılmış bir bölümden yoksun olması bence daha az anlamlıdır.

Hem Râzî hem de İbn el-Zemlakânî, Cürcânî'nin doğrudan 'düzenleyicileri' veya 'yorumcuları' olduklarından, er-Râzî'nin Cürcânî'nin eserinin yapılanmasına bir göz atmak yerinde olacaktır. er-Râzî'nin Nihâye'si aynı zamanda tek kelimelerle ilgili çalışmalar (er-Râzî'nin terimleriyle *fi el-müfredât*) ile yapımdaki kelimelerle ilgili çalışmalar (*fi el-naẓm* 'inci dizimi') arasındaki ayrıma dayanır. Bu ilginç bir benzerlik noktasıdır çünkü el-Cürcânî'nin eserinin yapılandırılmasında açık bir tercih değildir ve İbnü'z-Zemlakânî'nin Nihâye'ye aşınalığına işaret edebilir. “Tibyân” ve devamları gibi, Nihâye'de de gramer konuları, naẓm bölümünde ele alınır ve mecaz ve kategorileri, birden fazla kelime içermelerine rağmen, müfredât altında işlenir (İbnü'l-Emîre'nin İbnü'z-Zemlakânî'yi eleştirdiği bir noktadır) (İbn Amîre, 1991, s. 55). Fakat müfredât içinde, er-Râzî, şekil düzeyindeki anlamlandırma (*ed-delâle el-lafẓiyye*) ile anlam düzeyindeki anlamlar (*el-delâlâtü'l-ma'neviyye*) arasında bir ayrım yapar. Nihâye'nin ve “Tibyân”ın (ve takip edenlerin) yaklaşımı en çok burada farklıdır. Delâle lafẓiyye altında, sesle ilgili konuşma şekillerine (*paronomasi*, kafiyeli düzyazı üyeleri, satırın başında kafiye kelimesinin beklentisi gibi) yol açan fonetik ve fonolojik tartışmalar buluyoruz (Diğer mecazlar naẓm başlığı altında ele alınır.) (er-Râzî, 1985, s. 113-46). Delâlât ma'neviyye altında yüklem, fiil tamlayıcıları, cümle türleri ve kesinlik üzerine bölümler buluruz, ama daha da önemlisi, hakikat-mecaz ikilisi, teşbih 'karşılaştırma/benzetme' ve istiare 'metafor' üzerine (kinaye 'başka kelimelerle değiştirme' bölümü kısadır) üzerine kapsamlı bir bölüm buluruz. Buna karşılık, İbnü'z-Zemlakânî'nin mecazı ele alışı nispeten kısadır, el-Cürcânî'nin teorisiyle uyuşmaz (ikincisi Râzî tarafından tekrarlanmıştır) ve Burhân'da

ayrı bir incelemesi eklenmiş olsa da teşbih meselesine karşı duyarsızdır. İbnü'z-Zemlakânî'nin el-Cürcânî'nin (er-Râzî tarafından kullanılmış olan) “‘Esrârü'l-belâğa’”sından habersiz olduğu gerçeğine ek olarak, onun Nihâye ile herhangi bir aşinalığı varsa, bunun belirsiz olduğu ve bununla İbnü'z-Zemlakânî'nin eseri arasındaki herhangi bir tipolojik benzerliğin tesadüf olabileceği sonucuna güvenle varabiliriz. “‘Tibyân’”ı yazdıktan sonra Nihâye'de geçen konulara daha fazla maruz kalması muhtemeldir, ancak bu onun temel bakış açısını değiştirmedir.

İbnü'z-Zemlakânî'ye göre, *ilm-i beyân*, öncelikle el-Cürcânî'nin tevahhî ma'ânî'n-nahv fî't-terkîb 'kişinin dikkatini bir yapıda sözdiziminin anlamsal ithalatına yöneltmek', yani farklı sözdizimsel yapıların farklı anlamları nasıl ilettiğini incelemek fikrine atıfta bulunur. Sözlükbilimi ve söz dizimi (ilmü'l-luğa ve-l-i'rab), diyor ki, önkoşul olmalıdır (ez-Zemlekânî, 1964, s. 32-33). İlm-i ma'ânî terimi geçmez. *İlm-i beyân*'ın tanımını daha sonra “‘Burhan’”da ma'ânî'l-mecaz çalışmasını yani 'düz ifadenin ötesine geçen sözcelerin anlamlarını' ve muhtemelen burada 'mecazi konuşma biçimlerini' içerecek şekilde değiştirilir (ez-Zemlekânî, 1974, s. 44). İlm-i beyân tanımına böyle bir ekleme, 'standartçı' etkilerin bir ifadesi olabilir, ancak standart beyân ilmi kesinlikle mecaz olarak görülen konuların (yani, teşbih ve kinaye) ötesindeki konulara bakar.

4.1.3. Zeyneddin er-Râzî (ö. 693/1294'ten sonra), “‘Ravzatûl-Fesâha’”

Zeyneddin Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, aslen Rey'den Mısır, Suriye ve Türkiye'de çalışan bir Hanefî ve sufi âlimidir. Bir hesaba göre, hayatını çevreleyen boşluk – XVII. yüzyıla kadar biyografik sözlüklerde yer almamıştır - Arapça konuşulan ülkelerdeki görece kısa varlığı ve ardından kaynakların onu görmezden geldiği Konya'ya taşınmasıyla ilgilidir (er-Râzî, 1982, s. 20-21). Ancak Zeyneddin, üretken bir yazar olduğu ve birçok resmi görevde bulunduğu için yaşamı boyunca ünlüydü. Zeyneddin, Cevherî'nin ünlü sözlüğü es-Sihâh'ın (veya es-Sahâh'ın) bir kısaltmasını, hem filolojik hem de doktrinel yönelimli birkaç tefsir kitabı, pozitif hukuk (Hanefî) ve nübüvvet sözleri derlemeleri, bir sûfî tefsir, edebiyat teorisi üzerine iki eser, yeni şiirsel imgelerin kısa bir kataloğu ve el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) Makâmet'i üzerine bir şerh yazmıştır (Brockelmann, 1897, s. 478, 658-59). Genel olarak ölüm yılı 666/1276'dan sonra olduğu kabul edilir, ancak edebi-teorik çalışmasından elde edilen kanıtlar onun H. VII./M. XIII. yüzyılın sonuna kadar yaşadığını gösterir.

Sözlükbilimi, edebiyat kuramı, şiirsel imgelem ve şiirsel (burada: makâme) tefsir alanındaki çabalarının ışığında, filolojik ve şiirsel çalışmalara olan ilgisi abartılamaz. Edebi teori üzerine yayınlanmış çalışması Ravzatûl-feşâha (“Belagat Bahçesi”), onun diğer edebi-eleştirel teşebbüslerine tanıklık eder. İlk olarak, Zeyneddin, konuşmanın en önemli üç figürü olarak gördüğü şey üzerine bir çalışma olan ve şu anda kayıp olan Devhatü’l-belâğa’sına (‘Büyük Belâgat Ağacı’) atıfta bulunur ki bu çalışma Onun en önemli üç mecaz olarak gördüğü teşbih, isti’âra ve tevriye “çifte anlam” ve bunların şiir ve nesir, eski ve modern, doğu ve batıdaki örnekleri üzerine bir çalışmadır. Hem modern hem de antik çağda güzel metaforlar inşa etmede önde gelen şairlerden birinin, örnek şiiri Deva’da bolca bulunan Endülüslü İbn Hafâce (ö. 533/1138 veya 1139) olduğunu ekler (er-Râzî, 1982, s. 30-31, 88-89, 113). İkinci olarak, Zeyneddin “‘Ravzatûl-Fesâha’”da makama olan yoğun ilgisine dair imalarda bulunur. Her ne kadar el-Hariri’nin Makâmet’i üzerine yaptığı şerhe açıkça atıfta bulunmasa da -belki de Ravza’dan sonra yazılmıştır- eser, özellikle diğer edebî-teorik eserlerle karşılaştırıldığında, makâme türünden olağandışı sayıda tasvirle doludur (er-Râzî, 1982, s. 83-310). Zeyneddin ayrıca örnek imgeler kataloğunda şiirlerine en çok atıfta bulunulan el-Kâdî el-Errecânî’ye (ö. 544/1149) meyillidir (er-Râzî, 1987, s. 121). Zeyneddin’e göre, başka hiçbir şair el-Kâdî el-Errecânî’nin yaptığı kadar çok soyut karşılaştırmalar (teşbihat ‘akliyye) icat etmemiştir (er-Râzî, 1982, s. 71).

“‘Ravzatûl-Fesâha’”, Zeyneddin er-Râzî hakkında bazı biyografik bilgiler de sunmaktadır. Birincisi, kendisi bir şairdi ve örnekleri şevâhid repertuarında zikredilen bir risale (râsâil) yazarıydı (Ziyâüddin İbnü’l-Esîr’de bulduğumuzdan farklı olarak). Alıntılanan tüm ayetleri, hükümdarları ve yüksek görevlileri övmek içindir ve düzyazı örneklerinden biri, bir münazara-meclis sahnesini anlatır. Mısralar sultan el-Melik en-Nâsir (II Yüsuf b. el-‘Azîz, yaşadığı dönem 634-58/1236-60 Halep’te ve 648-58/1250-60 Şam’da), Halep veziri Mûeyyedîn eş-Şeybânî (ö. 658/1260) ve sultan el-Melik Necmeddin (Gâzî b. Kara Arslan, r. 693-712/1294-1312, Mardin, Türkiye’nin güneydoğusunda) över (er-Râzî, 1982, s. 73-74, 83, 137, 141, 143, 202, 204, 290). Bu, Zeyneddin’in Halep’teki Eyyubi mahkemesinde ve daha sonra Mardin’deki Artuklu mahkemesinde bir tür resmi görevde bulunduğunu ya da en azından onların himayesinden yararlandığını söyledi. Aynı zamanda, II. Gâzî’nin iktidara geldiği 693/1294’ten sonra,

yani yaygın olarak kabul edilen 666/1276 tarihinden sonra öldüğünü ileri sürer (ez-Zirikli, 2002, s. 279; er-Râzî, 1982, s. 23; er-Râzî, 1987, s. 30).

Zeyneddin'in kendisinin bir şair olduğu gerçeği, *ilm-i beyân* üzerine diğer çalışmalarda bulduğumuz Kur'an perspektifinden yoksun olan, tartışılan küçük eseri (muhtasar) Ravzatûl-feşâha'daki vurgulu 'şiirsel' bakış açısını açıklayabilir (er-Râzî, 1987, s. 55). Zeyneddin için *ilm-i beyân*, disiplinler arasında yer alır. İlm-i edeb veya funûnûl-edeb (burada: Arap ilimleri) içinde yer alır ve bunların en önemlisi olarak görülür. *ilm-i beyân* üzerine birkaç övgü dolu yorum kelimesi kelimesine (muhtemelen dolaylı olarak) Abdülkahir el-Cürcânî'nin "Delâilü'l-i'câz"ının "açık konuşma/belagat bilgisini" (*ilm-i beyân*) övdüğü bir bölümde alınmıştır. Bu bölümün bazı alt başlıkları ibnü'z-Zemlakânî ve İbnü'n-Nakîb'in çalışmalarına girer (er-Râzî, 1987, s. 55). Zeyneddin, bir (veya bazı) çağdaş bilim adamının bu disiplinden sinâtü'l-bedî' "belagat araçları sanatı" olarak bahsettiğini kabul etse de genellikle ilmin uygulayıcılarına 'ulemâ *ilm-i beyân* ve bilimin kendisine *ilm-i beyân* olarak atıfta bulunur, bazen onu funûnûl-belâğa veya sâni'l-bedî' ile değiştirir (er-Râzî, 1987, s. 54). Çalışma, edebi araçların olağan bir listesi gibi okunur ve çoğu aygıtın başında "şair veya kâtip şunu şunu yapar" formülü olduğundan, dolaylı olarak yeni başlayan şaire veya kâtime yöneliktir.

"Ravzatûl-Fesâha"daki bazı bölümler, görsel kelime oyunlarına veya bilmecelelere dayanan şiirsel formlar (muveşşeh, murabba'), Arapça ve Farsça mısraları birleştiren şiirsel formlar (mülemma', tercüme) ve şiirsel etki konusu (mâ yeke' beyn el- şu'arâ') gibi yalnızca şiirle ilgilenir (er-Râzî, 1987, s. 293, 294, 296, 305, 307). Yukarıdaki terimlerin gösterdiği gibi, Zeyneddin'in belirli retorik figürler için kendine özgü terminoloji sergilediği görülmektedir (van Gelder, 2009, s. 230). Râdüyânî (5./11.yy.), Reşîdüddîn el-Vaṭvât (ö. H. VI./M. XII. yüzyılın sonu) ve Şems-i Kays (H. VII./M. XIII. yüzyılın ilk yarısı) – Zeyneddin'in çabaları da bu gelenek bağlamında anlaşılmalıdır (er-Râdüyânî, 1949, s. 4-7). Zeyneddin, "Reşîdüddîn el-Vaṭvât"dan bir kez, ancak 'Fars' edebi araçlarıyla ilgisi olmayan bir bölümde alıntı yapar (er-Râzî, 1982, s. 198). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den özel olarak bahsedilmez, ancak Zeyneddin, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kaynaklarından biri olan el-Gânimi'den alıntı yapar (er-Râzî, 1982, s. 192-93, 198). Benzer şekilde, 'standartçı' âlimlerden hiç bahsedilmez, ancak nihai standart gelenekle ilişkilendirilen bazı terim ve kavramlara rastlarız. Muhtemelen bu tür standart kavramların kaynağı olan bir âlim, ilmi hayatının çoğunu İslami Doğu'da geçirmiş olan

İzzeddîn Abdilvehhâb ez-Zencânî'dir (faal 660/1262). Zencânî'nin edebî teorik eserinin üçüncü bölümü olan Mi'yârü'n-nuzar, “Ravzatûl-Fesâha” ile birkaç yapısal benzerlik gösterir ve muhtemelen Zeyneddin'in bedî' terimini kullanırken atıfta bulunduğu kişi Zencânî'dir, çünkü önceki bölüm ez-Zemahşerî ve es-Sakkâkî'de bulunan adlandırmalar olan *ilm-i me'ânî* ve *ilm-i beyân*'ı kapsayan bir terim olarak *ilm-i bedî'* terimini kullanır (er-Râzî, 1982, s. 144-190, 134-35). Mi'yâr, vezin ve kafiye dâhil olmak üzere şiirsel disiplinlerin bütününe ayrılmıştır, ancak retorik figürlerle ilgili üçüncü bölüm, Zeyneddin'in aşına olduğu bir kaynak gibi görünüyor. Metafor ve mecazi dil buna birer örnektir ve aşağıda tartışılacaktır. “Standart” benzeri alan içinde anılmaya değer son bir çalışma, Zeyneddin'in mecaz çalışması üzerindeki olası etkisi aşağıda tartışılacak olan ez-Zemahşerî'nin “Keşşâf”ıdır.

“Ravzatûl-Fesâha”, 'belagat' anlamına gelen yakın eşanlamlıların kısa tanımlarıyla açılır: Fesâha, belağa, beyân ve icâz (beyân'ın fesâha yakın olduğu söylenir; belağa, icâz ile yakından ilişkilidir) (ez-Zencânî, 1995, s. 3). Sonra en asil on şahsiyet (eşref funûn el-belâğa) konuşulur. Bunlar öncelikle anlam ile ilgili araçlardır. benzetme/karşılaştırma (teşbih), mecaz (isti'âra), çift anlamlı (tevriye, ihâm, tahyil veya muğâlağa olarak da adlandırılır), bir görüntünün uygun tamamlayıcısı (tenâsub), vurgulu doğrulama (te'kîd), daha çok hüsnü't-ta'lîl olarak bilinen fantastik etioloji kavramını şiirsel alıntıyı (teğmîn) ve vahiyden gömülü alıntıyı (iktibâs) içerir. On kategoriden bazıları sesle ilgili araçlardır: Ayna cümleler ('aks el-cumal), ayna kelimeler (kalb) ve paronomasya (tecnîs) (er-Râzî, 1982, s. 57, 62-193). Çalışmanın geri kalanı, her ikisi de anlam ile ilgili bir dizi ek edebi araca ayrılmıştır (örneğin antitez, tezâdd veya muţâbaka; mübalağa, el-işrâk fî l-sıfa) ve ses veya biçimle ilgilidir (örneğin muvaşşah, murabba', müsemmaţ ve daha fazlası olarak adlandırılan belirli şiirsel biçimler) (er-Râzî, 1982, s. 193-312). Şiirsel formları ve şiirsel etkiyi konu alan kitap (mâ yeke' beyn eş-şûarâ' ~“şairlerin eline geçenler”), Zeyneddin tarafından eserin sonraki bir tekrarında eklenmiştir (er-Râzî, 1982, s. 293-312). İlginçtir ki, açık bir şekilde yeni başlayan manzum veya nesir yazarlarına yönelik şiirsel eserde mecaz üzerine bir bölümün olmaması dikkat çekicidir.

4.1.4. İbnü'n-Nakîb (ö. 698/1298), “Mukaddimat tefsîr”

Cemaleddin Muhammed b. “Müfessir İbnü'n-Nakîb” olarak bilinen Süleyman, Memlûk Kahire ve Kudüs'te çalışan Belh kökenli Filistinli bir âlimdi. Kudüs'te doğdu ve

Kahire'ye taşındıktan sonra aralarında Aşûriyye'nin de bulunduğu birkaç medresede ve el-Ezher medresesinde ders verdi. Kaynaklara göre çok saygın bir âlim ve önde gelen bir sufi idi. Gramerci Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) ve tarihçi ed-Zehabî (ö. 748/1348) onun öğrencileri arasındaydı. İbnü'n-Nakîb, elli tefsir ile çeşitli tefsir materyallerini birleştirdiği söylenen kapsamlı bir Kur'an tefsiri olan tek bir eserle tanınır (Bir hesaba göre seksen cilt, diğerine göre yetmiş cilt, üçüncüye göre doksan dokuz cilt eseri mevcut olduğu söylenir.) (ez-Ziriklî, 2002, s. 7, 21; es-Safedî, 1962, s. 136-37).

İbnü'n-Nakîb'in ciltler dolusu tefsirinin çoğu günümüze ulaşmamış olsa da, o eserin girişi olduğuna inanılan, eskiden el-Fevâ'id el-müşevvik ilâ 'ulûm el-Kur'ân ve-ilm-i beyân olarak bilinen ve yanlış bir şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö.751/1350) isnat edilen eser mevcuttur (el-Makrîzî, 1956, s. 881; en-Nakîb, 1995, s. 37-39). Bu giriş, Ebû Hayyân (ö. 745/1344) tarafından Kur'an tefsiri "el-Bahru'l-muhîz" in önsözünde "İlmu'l-beyân ve'l-bedî'" içindeki en kapsamlı iki eserden biri olarak zikredilmiştir, diğeri ise Hâzîm el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) Minhâcûl-Bülegâ'sıdır.

Ebû Hayyân'a göre, eser iki ciltten oluşuyordu ve İbnü'n-Nakîb'in tefsir üzerine çalışmasına önsöz olarak eklenmişti (en-Nakîb, 1995, s. 23) Zekerîyya Sa'îd Ali, Ebu Hayyân'ın tefsirindeki iddia edilen Fevâ'id'deki kullanımlara tekabül eden İbnü'n-Nakîb Mukaddimat tefsiri olarak yeniden yayımladı ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) standart sistem içinde bir belagat eseri olan Şerhu'l-kuudî'l-cumân adlı eserinden alınan kanıtlarla çapraz referans göstermiştir (en-Nakîb, 1995, s. 21-29). Önsözden delillerle birlikte, Kur'an tefsir geleneğine dayanan bir deyim içeren bu eser, İbnü'n-Nakîb'in tefsirinin giriş kısmı olarak kabul edilmeye kuvvetle meyillidir (en-Nakîb, 1995, s. 6-11).

İbnü'n-Nakîb'in Mukaddime'sinin konusu, kesinlikle *ilm-i beyân*'dır. İbnü'n-Nakîb, kendisini bedî' üzerine yazılar geleneğiyle ya da edebî araçların listelenmesiyle yakından uyumlu hale getirerek, çalışmayı bu alana ve onun Kur'an'daki çeşitli tezahürlerine (*ilm-i beyân*) ithaf etmiştir (en-Nakîb, 1995, s. 12). Gerçekten de, İbnü'n-Nakîb'in eserlerine danıştığını söylediği bu ilim âlimleri (ulemâ'î'l *ilm-i beyân*)'ın erken dönem İbnü'l-Mü'tazz, Ebu Ali el-Hâtîmî (ö. 388/998) ve Ebû Hilâl el-Askerî'dir. Fakat *ilm-i beyân*, Arapların şiirleri, hutbeleri, mektupları, recaz ölçülü mısraları ve ilkel kafiyeli nesirleri hakkındaki bilgilerle birlikte, Kur'an'ın faziletini belirlemenin püf noktasını oluşturan sözlükçülük ve gramer ile birlikte bir bilim olarak temsil edilir (en-Nakîb, 1995, s. 12). Bu açıklamaya göre, *ilm-i beyân*, Arapların edebî repertuarının (nazara fi)

incelenmesinden farklı bir çabadır ve bu nedenle bilimsel bir statü kazanmıştır. İbnü'n-Zemlakânî ve Zeyneddin er-Râzî'nin (Cürcânî kaynaklı) eserlerinde daha önce rastladığımız bir motifi aktaran İbnü'n-Nakîb, İslâm ilimlerinde hiçbir disiplinin bu şekilde terk edilip unutulmadığını ifade etmektedir. İbnü'n-Nakîb'in önsözünde zikrettiği diğer *ilm-i beyân* kaynakları, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserleri “el-Meselû's-sâ'ir” ve “el-Câmi'ül-kebîr”, Uşame b. Munkidh'in (ö. 584/1188) “Kitâbü'l-Bedî”'si, İbnü'z-Zemlakânî'nin “Nihâyetü't-te'mîl fî keşfi esrâri't-tenzîl” adlı bir eseri ve İbn Ebü'l-İsba'nın “et-Taḥrîrû't-taḥbîr fî 'ilmi'l-bedî” adlı bir eseridir (en-Nakîb, 1995, s. 12-15). İbnü'n-Nakîb'in eserinde isimle en çok zikredilen âlim Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'dir (en-Nakîb, 1995, s. 642-643). Eserde izi görünen diğerleri, el-Cürcânî'nin eserlerinin özetiyle Fahreddin er-Râzî ve mecaz üzerine çalışmasıyla İzzeddin b. Abdüselâm es-Sulemî'dir. Etkileri mecaz müzakeresi altında ele alınacaktır.

Her ne kadar İbn Ebü'l-İsba' örneğinde olduğu gibi *ilm-i bedî* ibaresi geçmese de İbnü'n-Nakîb, bedî'den bir ilim olarak da bahseder. Kendine has bir kullanımda o, bir bilim olarak bedî'nin öncelikle üslûpla ilgili konuşma şekillerini ifade ettiğini iddia eder (en-Nakîb, 1995, s. 451). Buna göre, takip eden çalışmada sesle ilgili edebi araçlar (bimâ yete'ellegü bi'l-elfâz) incelenirken, önceki edebi araçlar anlam ile ilgilidir (fîmâ yete'ellegü bi'l-elfâz bi'l-me'ânî) (en-Nakîb, 1995, s. 176, 451). Ancak işitsel edebi araçlarla ilgili bölümde veya adı geçen bedî' çalışması içinde bile, İbnü'n-Nakîb'in bağlı olduğu ilim grubu ulemâ'il *ilm-i beyân* (bkz. en-Nakîb, 1995, s. 498) olduğunu öne sürer ve bu çalışmanın çerçevesi olarak *ilm-i beyân* başlığının fiili yaygınlığını ortaya koymaktadır.

Mukaddime üç büyük bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm mecaz ile ilgilidir ve yirmi dört kategoriden oluşur. İkincisi kavramsal mecazlarla (mâ yete'ellegü bi'l-me'ânî veya belâğa) ilgilenir ve seksen dört kategoriden oluşur. Üçüncüsü, işitsel ve ritmik konuşma figürleriyle (mâ yete'ellegü bi'l-elfâz veya fesâḥa, özellikle bedî' olarak tanımlanır) ilgilenir ve yirmi dört kategoriden oluşur (en-Nakîb, 1995, s. 17-176, 176-449, 451-505). Sunulan konuşma şekilleri, Kur'an'da geçenlerle sınırlı değildir (yazarın orijinal niyetine rağmen), bu da diğer bedî' eserlerinden farklı olmayan bir derlemeyle sonuçlanır. İlk bölümden önce bazı kuramsal tanımları vardır (belâğa, fesâḥâ, gerçek ve mecaz). Son bölümün ardından, (i) Kur'an terimlerinin temel tanımlarını (Kur'an, sûre, âyet, kelime, harf), (ii) Kur'an'ın taklit edilemezliğine ilişkin çeşitli görüşlerin bir sunumunu ve (iii)

Kur'an'da bulunan yaklaşık yüz yirmi “Allah'ın hitabı” (hiṭâb) kategorisinin kısa bir listesini içeren birkaç “ek bölüm” bulunmaktadır (en-Nakîb, 1995, s. 19-25). Hitabın son sıralaması, belli bir dereceye kadar mecaz kategorileriyle örtüşür, ancak kapsamı daha geniştir. Sözcüksel 'sapma' (metonimler gibi) ve pragmatik sapma (imalar gibi) üzerinde odaklanarak konuşmadaki her türlü çeşitlemeyi ve sapmayı (telvîn el-hitab ve-me'düluhu) oluşturan bir kavram olarak sunulur. Belki de bu, mecazın her türlü şeffaf olmayan deyimsel konuşmayı kapsayacak şekilde erken kullanımının bir kanıtıdır.

4.1.5. Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), “el-İksîr fî ‘ilmi’t-Tefsîr”

Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, esas olarak Memlûk Kahire'de çalışan Harsar'dan Iraklı bir bilgindi. Bağdat'ta ve daha sonra Şam'da eğitim gördü ve burada İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile temasa geçti. Tûfî, hukuk, tefsir, teoloji ve dinler arası polemiklerden hadis ve edebiyat teorisi dâhil filolojiye kadar çeşitli konularda üretken bir şekilde yazdı. O, modern öncesi ilmî gelenekte ilginç bir karakterdir, çünkü her zamanki tanımlama başlıklarına tam olarak uymaz; öncelikle Hanbelî mensubiyetiyle bilinir, maslahat yani 'kamu yararı' konusundaki görüşü tartışmalı bir noktadır, iddiaya göre Şii eğilimleri Mısır'da hapsedilmesine neden olmuştur. Tutukluluğundan önce, et-Tufî Mansuriyya ve Nasiriyya medreselerinde hocalık yapmıştır. Göze çarpan editörlük çalışmalarından, Hristiyan Kutsal Yazıları Üzerine Yorum (yakın zamanda Leyla Demiri tarafından düzenlendi), Doktrin Soruşturmalarına İlahî İmalar (Ebu Âsim Hasan b. Abbâs b. Kuṭb tarafından yayınlanmıştır) ve Tartışma Biliminde Coşku Sancağı'ndan (Wolfgang Heinrichs tarafından düzenlendi) bahsedebiliriz (Hulusi, 1976, s. 91-102; Demiri, 2013; Brockelmann, 1897, s. 133-34).

et-Tûfî'nin eserlerindeki ortak bir nokta, bu terimlerle ifade edilmemiş olsa da, buradaki Kur'an tefsirinin merkezi olmasıdır. Onun el-İşârâtü'l-İlâhiyye'si, yukarıda anılan, Kur'an'ın teolojik bir tefsiri olarak tanımlanabilir, burada müellifin sûreleri sırasına göre âyet âyet incelediği, doktrinel ve fikhî-teorik meseleleri izah ettiği bir Kur'an tefsiridir. et-Tufî'ye göre, Kur'an'ın doktriner teoloji alanında bir incelenmesi, onun zamanında bir kenara bırakılmıştır (et-Tufî, 2002, s. 206). Arapça gramer ve filoloji çalışmasının bir savunması olan es-Saka'l-Katabiyye'de, et-Tûfî, çalışmasının büyük bir kısmını, hukuki meselelerle ilgili olan Kur'an âyetlerinin sözdizimsel çözümlemesine adanmıştır (et-Tufî, 1997, s. 329-631). Onun münakaşa üzerine eseri 'Alemlü'l-cezel, aynı

şekilde, bu sefer diyalektik bakış açısıyla, Kur'an ayetlerinin bir incelemesidir. İmrûl-Kays'ın şiiri üzerine katı edebi-eleştirel çalışması bile, Kur'an tefsiri çalışması için bilgilendirici olduğu iddia edilen metodolojik ölçüler içerir. Bu anlamda onun edebî teori üzerine yazdığı “el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr” adlı eseri, onun diğer meşguliyetlerini Kur'an tefsiri ile tamamlar (et-Tufi, 1977).

et-Tûfî'nin filolojik çalışmalara olan ilgisi, onların tefsir uygulamalarının ötesine geçmiştir. Tûfî, “İksîr” ve İmrû'ül-Kays üzerine olan çalışmasına ek olarak, et-Târîrî'nin Makâmâtı üzerine bir şerh ve poetika üzerine bir eser yazmıştır. Eş-Şiâr 'elâ muhtârû'l-eş'âr “Söylenen En İyi Şiirlerde Ayırt Edici İşaret” başlıklı sonuncusu, saf bir şiirsel eleştiri eseridir ve et-Tûfî'nin erken dönem bir eseri gibi görünmektedir (Çelebi, 1858, s. 1790; et-Tufi, 2002, s. 142-43; Demiri, 2013, s. 531, 534).

Adından da anlaşılacağı gibi, İksîr'in doğrudan tefsir disiplini ve kurallarıyla (İlm et-tefsir, ilm el-Kitab, kavâid et-tefsir) ilgilendiğini iddia eder (et-Tufi, 1977, s. 1; Demiri, 2013, s. 529). et-Tûfî, eserin girişinde tefsir ilminin zor olduğunu söyler ve bu onu bir müddet meşgul etmiştir.

Tefsir eserlerinin müelliflerinin rıza ile bu meseleyle ilgilenmediklerini tespit ederek, bir tefsir eseri yazarken uyulabilecek ve güvenilebilecek bir kural (kanun) ortaya koymaya koyuldu (et-Tufi, 1977, s. 1, 11, 16). Bu girişimden önce, tefsir uygulamalarının tarihsel gelişiminin, gelişigüzel ve öznel bir bilimsel çabayla sonuçlanan ayrıntılı bir eleştirisiyle (kesure'd-dehel fî't-tefsîr; tesrih kesîr min el-mufessirîn bi-nisbet ekvâlihîm ilâ enfusihîm) başlar (et-Tufi, 1977, s. 6- 11, 15-16). Bununla birlikte, ilginçtir ki, işin püf noktası, et-Tûfî'nin çabalarının özü, üslup bilimi çalışmasında yatar, yani uygun tefsir uygulamasının dışındadır. Bu kadar güçlü bir şekilde bahsettiği beklenen kanûn, aslında, başta Tûfî tarafından çokça övülen, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in el-Câmi'ü'l-kebîr'inin yakın bir yeniden çalışması olan eserin büyük bölümünü oluşturan belagat ve edebi-teorik meseleler lehine marjinalleştirilmiştir (Stewart, 2009, s. 1-56, 27). Tartışıldığı zaman, kanun, müfessir için tam olarak düzgün bir metodoloji sunmamaktadır ve et-Tûfî'nin anlatımına bakılırsa, sahada iddia edilen kanunsuzluğu pekâlâ açıklayabilir (et-Tufi, 1977, s. 11-14). Kural şöyle devam eder: İlâhî kelam açıkça anlaşılmadığında (beyyin bi-nefsihi, el-mefhûm), ya çürütülemez bir aklî delile, çokça nakledilen bir nebevi habere, ilmî bir görüş birliğine ya da tek başına sağlam bir rivayete dayanarak tefsire başvurulmalıdır (et-Tufi, 1977, s. 11). Ancak, bu önlemlerin hiçbiri uygulanabilir

olmadığında işler daha az netleşir. Bu durumda, zayıf delilin, açık ifadeden veya ifadenin ima edilen anlamlarından “anlaşılanı” (el-mefhum, mâ fuhima) destekleyip desteklemediği incelenmelidir - burada hukuk teorisinden terminoloji kullanılıyor - bu olsa bile metnin birden fazla anlamına yol açar. et-Tûfi'nin, bu durumda tüm anlamların makul olacağı yönündeki iddiası, tefsir görüşlerinin çokluğuna ilişkin daha önceki eleştirisiyle bir şekilde çelişmektedir. Elbette, konuşmacının makul bir niyetiyle (murad, irâde) uyumlu olduğu sürece, lafz 'sözünün' yorumuna vurgu yapılır (et-Tufi, 1977, s. 12-13).

Düz lafın makul bir yorumunda ısrar, belki de çalışmanın amacı ile asıl odağı, yani üslup meseleleri arasındaki tek açık bağlantı noktasıdır. Edebî-eleştirel konuların incelenmesi,, birbirinin yerine geçecek şekilde “ilmü'l-ma'ânî ve'l-beyân” ve “ilm-i beyân” olarak atıfta bulunulur. İlki - ilmi'l-ma'ânî ve'l-beyân - es-Sakkâkî'nin ve İslami Doğu'da onu takip eden diğerlerinin (ez-Zencânî gibi) isimlendirilmesidir. es-Sakkâkî'nin doğrudan bir baskısı yoktur. Sonuncusu –ilm-i beyân – şüphesiz, Tûfi'nin konuyla ilgili yazılmış en iyi risale olarak övdüğü ve “İksîr”'in yapılanmasında yakından takip ettiği bir eser olan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in el-Câmî'ü'l-kebîr'inden alınmıştır (et-Tufi, 1977, s. 22-97). Bu alanın uygulayıcılarına 'ulemâtü'l-beyân' (Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den yapılan alıntılar değil) olarak atıfta bulunulur (et-Tufi, 1977, s. 37, 41). 'Ulemâtü'l-ma'ânî ve'l-beyân ibaresi geçmez. Bu sahayı incelemenin faziletini tartışırken, ma'ânî kelimesini göz ardı ederek sadece beyân kelimesinin etimolojisine ve soylu alıntılara dikkat eder (daha önce *ilm-i me'ânî* ve-l-beyân ifadesinde ma'ânî'nin bir tanımını vermesine rağmen) (et-Tufi, 1977, s. 34-38).

Yine de, et-Tûfi, ortaya çıkan “standart” kavramların farkındadır. Geçerken, o *ilm-i me'ânî*'yi, ez-Zeccâc (ö. 311/923), el-Ferrâ (ö. 207/822 veya 208/823) ve ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsir eserlerini, sözdizimi ve şekil bilgisi ile karakterize eden işlevsel-sözdizimsel bir bilim olarak ayrı ayrı kabul eder (et-Tufi, 1977, s. 25). Benzer şekilde, onun bilime ilişkin 'felsefi' tanımı, elfâz (lafz'ın çoğulu [sözlü ifadeler]) ve me'ânî'nin işlevlerinden (ahkâm) bahsettiği ve tanımını daha sonra standart ilm-i me'ânî kapsamında ele alınan bir konu olan kelime düzeninde (takdim ve'te'hîr) bir değişiklik örneğiyle örneklediği için biraz işlevsel-sözdizimsel bir ton taşır (et-Tufi, 1977, s. 32-33). Ancak me'ânî'yi alanın felsefi meselesi (mevzü') olarak tartışırken, işlevsel sözdiziminin sınırlarının ötesine geçerek onun tüm temel olmayan niteliklerini içerdiğini

iddia eder. Sözcük dizilişi, seçme, kısalık ve uzunluğa ek olarak, daha sonra *ilm-i beyân* veya *ilm-i bedî* altında toplanan kinaye tefsiri ve elfaz bilmecelerini de içerir (et-Tufi, 1977, s. 32). İlmü'l-me'ânî ve'l- beyân'ın felsefi olmayan tanımı çok daha geniştir ve sözlü ifadeler (elfâz) ve ifadeleri kullanarak niyeti (murad) anlaşılır yapmak ile ilgilenen bir bilimden bahseder (et-Tufi, 1977, s. 31). Başka bir deyişle, *ilm-i me'ânî* ve'l-beyân ifadesinin ortaya çıkan standart teori ile ilişkisine rağmen, et-Tûfi'nin eserinde belirgin bir şekilde standart dışıdır. Ayrıca kitabın içeriği, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Câmi‘ü'l-kebîr” (“el-Meselû's-sâ'ir” adlı eserinde de bulunan) yapısına uygun olarak düzenlenmiştir. Bu, kompozisyon araçları (âlâte't-te'lîf), kompozisyon öğrenme yöntemleri (el-ṭarîk ilâ ma'rifeti't-te'lîf) ve nesrin şiire göre faziletleri gibi bölümleri içerir (et-Tufi, 1977).

İlm-i beyân çalışması et-Tûfi'nin “İksîr” kitabının üçüncü bölümü olan en hacimli (el-kısmû's-sâlîs) kısmını oluşturur (ilk iki bölüm matbu baskıda yirmi sekiz sayfadır; kitap üç yüz otuz sayfadan fazladır) (et-Tufi, 1977). Bu üçüncü kısım, bir giriş ve iki kısma bölünmüştür: Birinci kısım, *ilm-i beyân*'ın genel ilkeleri (ahkâm) ile ilgilidir ve ikincisi, kuṭb adı verilen bölüm olup Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in el-Câmi‘ü'l-kebîr'deki yapısını takip eden özel kısımlarla ilgilidir. Ancak giriş, et-Tûfi'nin kendi önsözüdür. Üç nokta (bahs) içerir, birincisi tanımlar üzerine, ikincisi güzel konuşma anlamında beyân'ın esaslarının tartışılması yoluyla alanın erdemi üzerine ve bir başlığı olmayan üçüncüsü, bir belirli bir konuşmayı (kelam) belirli bir bağlama özgü veya özel (ihtîşâş, tahsîş) yapan uygun bir zorunlu unsurun/varlığın (müktedîn münâsib) varlığı üzerinedir (et-Tufi, 1977, s. 30-43). Bu son nokta birazdan üzerinde duracağımız (el-bahsu's-salis) üzerindedir.

İlk olarak, meta-tefsir veya ilm-i Kur'an üzerine bir çalışmada *ilm-i beyân* veya ilmü'l-ma'ânî ve'l beyân'ın ele alınmasına ilişkin net bir açıklama yapılmadığını yinelemeliyiz (et-Tufi, 1977, s. 18, 27). İlmü'l-ma'ânî ve'l beyân Kuran'ın -ya da Kuran bilgisinin ya da Kuran ilminin- kapsadığı söylenen on iki bilimden sonuncusu olarak kabul edilir (et-Tufi, 1977, s. 17-18). Li-kavnihi min enfas ulum el-Kur'an “Kur'an ilimlerinin en değerlisi olduğu için” atasözünün yanı sıra, İksîr'de onu ayırmak için ikna edici bir argüman sunulmamıştır (et-Tufi, 1977, s. 29). Zemahşerî'nin el-Keşşâf tefsirinde bu başlıkları kullandığından haberdar olduğundan şüphelenilmektedir (bkz. Birinci Kısım, bölüm 3.2). Tûfi'nin listelediği ilimler, tabiatları gereği sözlü (lafzî) veya sözsüz (ma'nevî “zihinsel”) olmak üzere karakterize edilir. Yukarıda, onun metnin lafz yorumuna

verdiği önemden *ilm-i beyân*'a odaklanmanın olası bir açıklaması olarak bahsetmiştik. Yine de garip bir şekilde, *ilm-i beyân*, fizik ('ilm vücûdî), tarih ve hukuk teorisi gibi disiplinlerin yanı sıra sözlü olmayan (ma'nevî) bilimler arasında sayılıyor! (et-Tufi, 1977, s. 18-22). Dahası, Zeccâc, el-Ferra' ve ez-Zemahşerî'nin tefsir eserlerini vasıflandırmasından, *ilm-i me'ânî* fiilen sözlü bir ilim olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (et-Tufi, 1977, s. 25).

İlm-i beyân'ın Kur'an tefsiri ile ilgisine dair ve bizzat beyân ilminin doğası hakkında daha büyük ipuçları neredeyse el-bahsu's-sânî'nin sonuna doğru geçerken ve el-bahsi's-sâlis'te, bir kez daha, asıl *ilm-i beyân* çalışmasının başlangıcından önce bulunur. Bu bağlamlarda sadece *ilm-i beyân* kullanılır (ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân değil). İlgi çekici ilk yorum, et-Tûfî'nin Kur'an'ın "*ilm-i beyân*'ın kuralına göre" indiği iddiasıdır (et-Tufi, 1977, s. 37). Daha sonra, biraz değiştirilmiş bir yorumda, Kur'an'ın "en üst düzeyde *ilm-i beyân* yönü üzerine kuruludur" (et-Tufi, 1977, s. 42). Burada *ilm-i beyân* tabiri, bir bilgi birikiminden çok, bir tabiat kuvvetine gönderme olarak kullanılır. Bu bağlamda 'bilim' olarak ilmi beyân'dan ayırmak doğru olmaz; bunun yerine, bir bütün olarak *ilm-i beyân* gözlemlenebilir bir fenomen olarak 'güzel söz'e atıfta bulunuyor ve tek beyân kavramıyla değiştirilebilir. Ve yine aynı bağlamda et-Tûfî bu bilimin ustalarına (erbâb hâdâ el-'ilm) atıfta bulunur (et-Tufi, 1977, s. 37). Bu, terminolojik tutarsızlığın ötesinde, beyân ve *ilm-i beyân* kavramlarının metinsel olarak aktarılan bir bilgiden ziyade ne ölçüde aklî bir mesele olarak kabul edildiğini gösterir. Bu, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in çabasıyla ilişkilendirdiğimiz bir gelişmedir (bkz. bölüm 1.1).

el-bahsu's-sâlis'inden derlenen ikinci nokta, Tûfî'nin *ilm-i beyân*'ı, belirli bir dil seçimi için bir neden bulma süreciyle zımnen özdeşleştirmesidir (et-Tufi, 1977, s. 39-43). et-Tûfî'ye göre, herhangi bir belirli bir bağlamda ortaya çıkan belirli konuşma şekli (tahşîş, ihtîşâş), uygun bir gereklilik unsuruna/varlığına (muktağin munâsib) bağlıdır. Bu, hem Kur'an konuşması hem de düzenli konuşma için geçerlidir (vurüdu'l-kelam Kur'ân'en kâne ev ğayrehü; ikincisi de: kelam el-âdemiyyîn) (et-Tufi, 1977, s. 39, 42). Söz diziminde, uzatmada, eksizyonda, vb. Değişiklik gibi konuşmanın belirli bir özelliği (eḥvâl), o özellik için bir açıklamanın diğerine tercih edilmesine neden olacak kadar yeterli neden olmaksızın zorunlu bir unsur nedeniyle belirli bir bağlam için seçilmemiş miydi? (tercih min ğayr mureccih olarak adlandırılan bir süreç) Mukteğin münâsib terimi, hukuki 'illa kavramıyla ilişkilidir ve bu nedenle 'neden' kavramına indirgenebilir (et-Tufi,

1977, s. 40-41). Bu bölümün tamamı (baht) bir muktaḍin münâsibin varlığını kanıtlamaya adanmıştır (bu süreçte, onun tartışma sanatındaki ustalığını sergilemektedir). Hatta bir noktada, hayali bir muhaliften gelen bir itirazı reddederken, te'lîl-ef'el sorununun “Allah'ın fiillerinin bir nedeni olup olmadığı” sorusunun belirlenmesinin nihai olarak doktrinsel öneme sahip *ilm-i beyân*'ın incelenmesine dayandığını ve bu disiplinin bahşedildiğini iddia eder (et-Tufi, 1977, s. 42).

Tûfî'nin *ilm-i beyân*'ı hermeneutik bir çaba olarak kavrayışı ile onun edebi bir çaba olarak kavrayışı arasındaki en keskin gerilimi burada buluyoruz. Bir yandan, *ilm-i beyân*, herhangi bir ayette Allah'ın kelime seçiminin kesin sebebinin (muktedin münâsib) belirlenebileceği bir mekan olarak görülür ki bu, müfessirlerin büyük olasılıkla girişeceği bir girişimdir. Bu çaba, i'câz-ı Kur'an “Kur'an'ın taklit edilemezliği” meselesine benzer fakat ondan farklıdır (et-Tufi, 1977, s. 100-101). Öte yandan, üstlendiği sorumluluğun “genel kelim” (mutlak-ı kelâm) ve “insan kelâmı” (kelâm-ı âdemoiyyîn) ile ilgili olduğunu birçok vesileyle vurgulamaktadır (et-Tufi, 1977, s. 39, 42). ve kitabın tamamını, birincil ilgisi edebi kompozisyon olan bir âlimin (Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr) çalışmasına dayandırır. Bu gerilimler, H. VII./M. XIII. yüzyıl döneminde ve Doğu Arap bölgesinde geliştiği şekliyle, bir bütün olarak *ilm-i beyân*'ın simgesidir. Yine de incelediğimiz âlimler arasında tefsir açısından *ilm-i beyân*'a en yakın olan et-Tûfî'dir. Bu, onun mecaz tahlilinde karşımıza çıkar.

4.2. EDEBİ TEORİDE MECAZA YENİ BAKIŞ

4.2.1. Ön Bilgiler

Mecaz, klasik Arap edebiyat teorisinde teknik bir terim olarak bir yeniliktir. H. IV./M. X. yüzyıl boyunca edebi teorik yazılarda ilk ortaya çıktığında, tutarsız ve çoğunlukla geçişte kullanıldı. Batı'da İbn Raşîk'in (ö. 456/1065) ve Doğu'da Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078 veya 474/1081) eserleriyle ancak H. V./M. XI. yüzyılda mecaz kavramının edebiyat teorisi alanına entegrasyonundan bahsedebilir (Harb, 2013, s. 227-28; Heinrichs, 1991-92, s. 270-76). Bundan sonra mecaz, kabaca mecazî dile atıfta bulunarak edebi eserlerde ortak bir bileşen haline geldi (İbn Münkız, 1960). Wolfhart Heinrichs'in çalışmaları sayesinde, kavramın özellikle edebiyat kuramı alanına girmeden önceki erken gelişimine ilişkin bilgilerimiz oldukça sağlamdır ve ayrıca Cürcânî'nin kavram anlayışı hakkında, özellikle de daha sonraki âlimler (es-Sakkâkî, el-Kazvînî)

aracılığıyla kanalize edilmiştir. Ancak asıl edebi teori içinde, örtük bilgelik, “mecaz teorisinin potansiyelinin” (bkz. Heinrichs, 1991-92, s. 271; Heinrichs, 1984b, s. 140) hiçbir zaman el-Cürcânî'nin başarılarının ötesinde anlamlı bir şekilde gerçekleştirilmediğidir. Bu bölümdeki amacımız, mecazın edebi teoriye entegrasyonunu *ilm-i beyân*'ın eserlerindeki anlayışına odaklanarak yeniden gözden geçirmektir. 'Cürcânî' kavramların giderek yaygınlaşmasına rağmen, bu zaman ve yerde mecazın, Cürcânî'nin düşüncesinin tam bir yansıması olmadığını ve bu kavramla ilgili ilk fikirlerin edebiyat teorisinde hüküm sürmeye devam ettiğini görüyoruz. Ortaya çıkan, tam anlamıyla edebi teoride farklı bir mecaz teorisidir; bu, açıkça tanımlanmamış ancak yine de el-Cürcânî'nin teorilerine uygulanabilir bir alternatif teşkil etmiştir.

Mecaz terimi H. IV./M. X. yüzyılda edebiyat teorisi alanına girmeden önce, eski Kur'an tefsirlerinde, Mûtezile kelimelerinde ve lügat alanında kullanılmıştır (Heinrichs, 1991-92; Heinrichs, 1984b). Eski filolojik tefsirde - Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) Mecazü'l-Kur'an'ı buradaki açık örnektir - mecaz, gerçeğin zıttı değildir ve (genellikle) sözün kendisine değil, onun açıklamasına atıfta bulunur. Dolayısıyla me'nâ, takdîr, tefsîr ve te'vîle yakındı (Ubeyde, 1954; 18-19; Heinrichs, 1984b, s. 117-29). Mecaza “sahip” şeklindeki Kur'anî ifadeler, şekil ve anlam arasındaki birebir örtüşmeyi bozan “düzensizlikler” ve “tuhafliklar” sergiliyordu. Ancak bu bozulmalar öncelikle dilbilgisel nitelikteydi ve bu mecaz fenomenleri arasında mecazlı bir dille karşılaşmak nadirdi (Heinrichs, 1984b, s. 119-20). Mecaz burada en iyi şekilde 'yeniden kelime' veya 'anlam' olarak tercüme edilir. Mûtezile âlimleri mecazın karşılığı olarak gerçek “lafzî konuşma” yeniliğini ortaya koydular. Mecaz, sözün kendisine başvurmuş ve Kur'an'da Allah'la ilgili antropomorfik dili (O'nun tahtta oturması gibi) açıklamak için bir araç olarak çoğunlukla mecazî konuşmaya atıfta bulunmuştur. Görünüşe göre bu kullanımın ilk aşamalarında el-Kindî (ö. 256/873) ve el-Nâşî'ül-Ekber (ö. 293/906) gibi kelimacılar/filozoflar hakîka-mecaz ikilisini dil alanında değil gerçeklik/ontolojik hakikat (gerçeğin orijinal anlamı) âleminde kullanmışlardır. Tanrı'nın “hakiki” varlığı, insanlığın “türevi” ile karşılaştırıldı, eninde sonunda kullanılacağı gibi lafzî ile mecazî değil (Heinrichs, 1984b, s. 136-37; Heinrichs, 1991-92, s. 256-57). Sözlük bilimi alanında, mecaz yine hakîka ile karşı karşıya getirilmedi. Deyimsel ifadeler atıfta bulunuyordu, ancak eski Ebû Ubeyde'nin sözlerinden farklı olarak bunlar gramerle değil sözlükle sınırlıydı. Bugün kavramsal metaforlar, ölü metaforlar, metonimler ve deyimsel sözler

olarak tanımlayacağımız; başka bir deyişle, mecazlı bir dil sergilediler (Heinrichs, 1984b, s. 139; Gilliot, 1996, s. 207-211). Dahası, hepsi ya düzenli girdiler olarak ya da özel başlıklar altında (mecaz, istiare/musta'ar, hatta kinaye) sözlüklere girdiler, ancak her iki şekilde de sözlüklerin bir parçası olarak algılandılar (Düreyd, 1988; ez-Zemahşerî, 1965). Kelamcıların mecazlarından farklı olarak, bu deyimsel sözlük ifadelerinin bir gerçek karşılığı yoktu ve yeniden yazılamazlardı. Daha sonraki terimleri kullanacak olursak, kendileri de gerçeğin bir parçasıydılar (Versteegh, 1993). Meczaz burada en iyi şekilde “sözcüksel anlamsal uzantı” (ve bazen “kavramsal mecaz”) olarak çevrilmiştir (Esseesy, 2009).

4.2.1.1. Sözlükbilimcilerin Mecazı

Meczazın sözlükbilimsel anlamının, edebiyat teorisinde mecazı anlamamız açısından dalları olduğundan ve modern araştırmalarda mecazın bağımsız bir anlamı olarak tanımlanmadığından, (bkz. Heinrichs, 1977, s. 14, 30-32, 37, 53) burada kullanımına biraz ara vermeliyiz. Kaynaklar genellikle mecaz bilgisinin ehl-i luğa/lügatçilere ait olduğunu iddia ederler. Hukuk teorisinde ilk iyi gelişmiş mecaz açıklamasını sunan Cessâs (ö. 370/981), sözlükçülerin mecaz üzerine kitaplar yazdıklarını ve verilen bir kelimenin gerçek mi mecaz mı olduğunu belirttiklerini iddia etmiştir (Heinrichs, 1991-92, s. 267-68). Ebûl-Huseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) mecaz meselelerinde lügatçılara havale ettiği de söylenmektedir (Heinrichs, 1984b, s. 116). Ancak İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre bu, kelamcıların mecazı literal olmayan bir dil olarak anlamalarını haklı çıkarmak için uydurulmuş bir yalandır (Heinrichs, 1991-92, s. 268). Heinrichs derki mecaz üzerine bu tür sözlükbilimsel çalışmalara sahip olmadığımız İbn Teymiyye özünde doğrudur (mecaz üzerine sözlükbilimsel çalışmalara en yakını İbn Düreyd (ö. 321/933) tarafından yazılandır ama o da mecaz değil, isti'âra terimini içerir) (Heinrichs, 1991-92, s. 268). Ancak bu terminolojik tutarsızlığa çok fazla vurgu yapılmamalıdır ve H. IV./M. X. yüzyıl sonu ile H. VI./M. XII. yüzyıla ait kanıtlar, sözcüklerin 'mecazi' veya 'ödünç' kullanımlarından bazen sözlüklerde böyle bahsedildiğini göstermektedir. Ancak Cessâs'ın iddiasının aksine, onlar hakîka terimine karşı değillerdi (Bu, teologların gerçekten de teorilerini “yabancıları” kullanarak doğrulamaya çalıştıkları iddiasını çürütmez.)

Mecaz kullanım listelerini içeren bir sözlüğün en açık örneği, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Esâsü'l-belâğa'sıdır. ez-Zemahşerî, eserinde çoğu kelimenin kökünü, mecaz kullanımlarının bir listesiyle (“ve-min el-mecaz... [deyim]”) verir. Bu çok daha sonraki bir sözlük olmasına rağmen (mecaz hukuk teorisinde tamamen geliştirildikten ve edebiyat teorisinde yerleştikten sonra), mecazı gerçek ile birleştirmemesi, terimin daha önceki bir anlayışına işaret eder (Fâris, 1979; Baalbaki, 2014, s. 359, 69-70). (Hakîka-mecaz ikiliğini başka yerde kullanır.) İlginç bir şekilde, ez-Zemahşerî, dinleyicisinin anlamını bileceğini varsayarak, deyimssel ifade için normalde bir açıklama sağlamaz. O halde amacı, basitçe kelime dağarcığındaki deyimssel ifadelerle işaret etmektir (Baalbaki, 2014, s. 359, 362). Bazen, *ve-min 'el-mecaz* başlığı yerine, *ve-min 'el-muste'ar* veya *ve-min el-İstiare* “‘ödünç alınmış/ödünç alma’” buluruz. Ara sıra *ve-min 'l-kinâye* 'dolaylı anlatım' kullanır; diğer zamanlarda ise hiç başlık yoktur (Baalbaki, 2014, s. 360; ez-Zemahşerî, 1965, s. 23, 443, 449). Burada sıralanan bazı mecaz girişlerini İbn Düreyd'in sözlüğünün sonundaki mecazî kullanımla ilgili iki bölümde sıralanan girişlerle karşılaştıırırsak, Düreyd (1988, s. 1255-57, 1312-1313)'de ilginç bir örtüşme buluruz. Bunları es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) 'sözlükbilim' üzerine bir çalışma olan “Fıkhu'l-luğa”yla (bkz. Baalbaki, 2014, s. 268) ve İbn Mansur'un (ö. 711/1311 veya 2) 'düzenli' bir kitap olan “Lisanü'l-'arab”la karşılaştırarak erken kaynakları birleştiren sözlük, daha fazla örtüşme buluyoruz. Örnekler mutlaka aynı değildir, ancak yansıttıkları dilsel fenomenler aynıdır. Aslında İbn Kuteybe (ö. 276/889), “Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân” ve er-Rummânî'nin (ö. 384/994) metaforik yaklaşımları ele alan ilk eserlerine yeniden bakacak olursak, şevâhidlerin büyük çoğunluğunun aşağıda ele aldığımız sözlükbilimsel mecazı yansıttığını görüyoruz (Kuteybe ve Muḥammad, 1973, s. 103-84). Birkaç durumu tartışalım.

4.2.1.2. Kavramsal Metaforlar

İbn Düreyd bize 'gömmek' fiilinin başlangıçta “ölüler” için kullanıldığını, ancak daha sonra “sırlarını”, “sırrını gömdü, yani gizledi” gibi genişlediğini anlatır (Düreyd, 1988, s. 1256). Bu, kavramsal bir metafor örneğidir: İlk bakışta “kişinin sırrını gömmek”le ilgili hiçbir şey metaforik görünmüyor, ancak Lakoff ve Johnson'ın terimlerini uygularsak “yaşadığımız bir metafor” şeklindedir. Kavramsal sistemimizin gerçekliği metaforlar aracılığıyla algılama biçimini yansıtır, bu durumda kavramsal

metafor ifadesi “Fikirler insandır” şeklindedir (karşılaştırma için örnekler: “Fikirleri sonsuza kadar yaşayacak”, “Bilişsel psikoloji henüz emekleme aşamasında”, “Bu fikiri nereye kazdın?”) (Lakoff ve Johnson, 2008, s. 47). İbn Düreyd, bu girdiyi kendi *bâbul-isti'ârât*'ında listeler. ez-Zemahşerî, kökün mecâz listeleri altında onu listeler (ez-Zemahşerî, 1965, s. 191). es-Seâlibî'nin *fî'l-mecaz* bölümünde bu özel örneği yoktur, ancak bu bölüm altında verdiği örneklerin tümü kavramsal metaforlardır, “yukarıda”nın “daha az” olan bir şeye uygulanması gibi (daha fazla “küçüklük” olsa bile “daha fazlası yukarı” metaforu) (bkz. Lakoff ve Johnson, 2008, s. 15) veya “tamamen tüketme” (parayı, ateşi “yemek”) anlamında “yiyip içmek” odun “yiyip bitirmek”; ebedi olmayan/ bozulabilir varlıklar gıda metaforudur) (es-Seâlibî, 1984, s. 397-98). İbn Düreyd'in *bâbu'l-isti'ârât*'ının ikinci yarısı, *zami'tu ilâ likâ'ika* gibi ek kavramsal metaforlar içerir “Seni görmek için susadım [yani özlemle]” (“bir şeye susamak” ile karşılaştırm; “fikirler yiyecektir veya içkidir” metaforu), aynı zamanda ez-Zemahşerî tarafından mecaz örneklerinden biri olarak alıntılanmıştır (Düreyd, 1988, s. 1256; ez-Zemahşerî, 1965, s. 404). Buraya kavramsal metaforlar olarak bakmak, tek başına bir kavram değil (bunun için bkz. 'ölü metafor'), daha çok ilişkisel bir kavramdır. Dilbilgisi düzeyinde, bu ilişki tipik olarak bir fiil içerir. Belirli bir fiilin ('gömmek', 'susamak') “metaforik” seçimi, tek başına “gömmek” veya “susamak” kavramları tarafından değil, kavramsal düşüncemizi yapılandıran “fikirler insan/yiyecektir” gibi belirli bir metafor tarafından belirlenir. Bu tür metaforlar bir sistemin parçasıdır, yani kendilerini çeşitli edebi ifadelerde tezahür ettirirle.: “münakaşa savaştır” kavramsal metaforu bir iddiayı 'savunmak', bir tartışmayı 'kazanmak', birinin zayıf noktasına 'saldırmak' vb. anlamına gelir (Lakoff ve Johnson, 2008, s. 4). Buradaki amaçlarımız için, kavramsal metafor kavramını, fiziksel ve fiziksel olmayan dünyanın temel insan algısına veya insanın sebep ve sonuç anlayışına dayanan metaforlarla, başka bir deyişle, oldukça evrensel olanlarla sınırlandırıyoruz.. Lakoff ve Johnson evrensellik iddiasında bulunmazlar ve bazı kavramsal metaforların kültürel olarak özgül olduğunu vurgularlar (Lakoff ve Johnson, 2008, s. 42, 118, 227, 231). Kültüre özgü 'kavramsal metaforlar', 'deyimse sözler' altında ele alınır (örneğin, “ayakkabısı çok yıpranmış” için “ayakkabısı ölmüş”).

4.2.1.3. Ölü Metaforlar

Ölü metaforlar burada (Lakoff ve Johnson'ın terimleriyle) tam teşekküllü bir sistemin parçası olmayan metaforik ifadelere atıfta bulunur. Onlar belirli bir kavramsal metaforun izole edilmiş örnekleridir. Dilbilgisi açısından isim olma eğilimindedirler. Arapça *re's el-mâl yektı* 'mülkiyetin başı' yani 'sermaye', “‘mülkiyet bir kişidir’” kavramsal metaforunun bir yansımasıdır, ancak bu metaforik kavramın ek ifadeleri dile yansımaz ('mülkiyetin ayağı'). Lakoff ve Johnson'a göre, “ölü olarak adlandırılmayı hak eden herhangi bir mecazi ifade varsa, o da bunlardır [...]” (Lakoff ve Johnson, 2008, s. 52-55). es-Seâlibî'nin *isti'âre* başlıklı bölümü ölü metaforlara ve deyimsele sözlere (bir kaç kavramsal metaforlar da vardır) ayrılmıştır. Bu ifadelerin tipik olarak ortak noktası, her zaman olmasa da genellikle bir insan vücudu parçası olan bir 'yabancı nesne' içermeleridir. Ölü metafor örnekleri arasında “dağın belirgin bir bölümü” için *enf el-cebel* “dağın burnu”, “meridyen” için *kebide's-semâ* “gökyüzünün karaciğeri”, muhtemelen “asla” anlamında *yede'd-dehr* “zamanın elinin uzunluğu kadar”, veya *ummi* “anne” içeren ifadeler: *ummü'l-kitâb* “kitabın özü”ne (Ra'd Suresi 13:39. âyet, Zuhuf Suresi 43:4. âyetlerinde, bazıları *el-levhu'l-mehfûz'a*), *ummü'l-Kurâ* “şehirlerin anası/başkenti”ne (En'âm Suresi 6, s. 92. âyet, genellikle Mekke'ye referans olarak), *ummü'l-nucûm* “samanyolu'na, *ummühet el-hayr* “dünyanın en iyi malları”na atıfta bulunur. Bunlar, ez-Zemahşerî tarafından mecazın kullandığı şekilde listelenmiştir (es-Seâlibî, 1984, s. 326-28). Burada “cesur” yerine 'esed “aslan” veya “zekâ yoksunû” için *himâr* “eşek” gibi sabit terimler bulunması beklenebilir, ancak sözlükbilimciler bu olaylardan bahsetmiyorlar. Bunun bir istisnası, “zihinsel olarak tükenmiş, zekâ yoksunû” anlamındaki mefûndur. Başlangıçta, İbn Düreyd ve ez-Zemahşerî bize, efn'nın “sütünün tamamı boşaltılmış bir dişi deve”ye atıfta bulunduğunu söylerler (Düreyd, 1988, s. 1256; ez-Zemahşerî, 1965, s. 19).

Sözel bir ölü metafor örneği (kavramsal bir metafor olarak nitelendirilmeyecek olan), 'yapmak üzere' anlamında 'istemek' fiilidir. es-Seâlibî, “bir eylemin gerçekte yapan olmayan bir varlığa atfedilmesiyle ilgili bölüm” başlığı altında “filan kişi (*yuridu*) ölmek üzeredir” ve Kur'an'ın “yıkılmak üzere olan bir duvar” (Kehf Suresi 18:77. âyet) ifadelerine atıf yapar (es-Seâlibî, 1984, s. 396-97). Kur'an örneği daha sonra min tevazzû (uzantı) el-'arab fî l-mecaz ve-l-istiare olarak yorumlanır ve böyle bir durumun semantik genişlemenin sözlükbilimsel terminolojisiyle özdeşleştirilmesi korunur (es-Seâlibî, 1984,

s. 396). Diğer sözel ölü metaforlar, *virz* 'gelmek' (gerçekte: bir su kaynağına gelmek) ve *nüic'e* 'istemek' (gerçekte: yağmur istemek/mera aramak) gibi açık semantik uzantılardır (İbn Düreyd tarafından maşdar aracılığıyla ifade edilmiştir) (Düreyd, 1988, s. 1255-56; ez-Zemahşerî, 1965, s. 671).

4.2.1.4. Metonimiler

Metonimiler İbn Düreyd'in *bâbu'l-isti'ârât*'ının önemli bir bölümünü oluşturur. Dilbilgisi açısından bir isim (ya da tek bir terim gibi davranan bir deyim) olan metonimik bir ifade, kendi ifadesine orijinal adıyla değil, daha çok onunla ilişkili bir varlığın/fikrin adıyla atıfta bulunur. Çeşitli metonimik ilişkiler vardır; yaygın olanları arasında bütünü parçası (sinekdoş), fiziksel bitişiklik, ürün için üretici, olay için yer vb. bulunur. Kavramsal metafor ve ölü metafor gibi, bunlar sözlükte sabit ifadelerdir. İbn Düreyd'in *bâbu'l-isti'ârât*'ındaki bazı örnekler, ez-Zemahşerî'nin sözlüğünde mecaz olarak geçmektedir (genel olarak, ez-Zemahşerî, çok metonimi kullanmaz). es-Seâlibî, *istiare* veya *mecaz* başlıklarını ortadan kaldırır ve onun yerine daha kesin [*fîmâ*] *yunâsibuhu ve-yukâribuhu* “amaçlanan anlamla ilgili ve fiziksel olarak ona yakın olan ifadeler bölümü”nü seçer (es-Seâlibî, 1984, s. 348). Metonimiler için yaygın örnekler, “yağmur” için *semâ* “gökyüzü”, “yağmurun ürettiği bitki örtüsü” için “yağmur” ve “deri su torbası” için râviye “deri su torbasını taşıyan deve”dir (Düreyd, 1988, s. 1255-56).

4.2.1.5. Deyimsel Sözler

Zemahşerî'nin mecaz listelerinde rastladığımız bilgilerin çoğu, deyimsel sözler dediğimiz şeylerdir. Muhtemelen temel bazı kavramsal metaforların bir sonucudurlar, ancak kültüre özgü olduklarından, onları tanımlamak her zaman kolay değildir. Dahası, bunlar kavramsal bir metaforun sistematik ifadeleri değildir. Örnekler, İbn Duryad'ın *bâbu'l-isti'ârât* adlı eserinin ikinci bölümünde ve *bâb mâ yüste'âru fe-yütekellümü bihi fî ġayr mevđi'ihî*'sinde de bulunabilir (ikincisi 'yanlış yerleştirilmiş' varlıkları sergiler, genellikle insanlara veya farklı bir hayvana uygulanan hayvan vücut parçaları). es-Seâlibî, en başta *istiare* olmak üzere, bunları bölümler halinde aktarır (es-Seâlibî, 1984, s. 426-28). Bazılarının atasözlerine benzediği (bkz. ez-Zemahşerî, 1965, s. 14; Baalbaki, 2014) deyimsel sözleri bir kaç örnek ile sözlükbilimciler tarafından kullanıldıkları yeri atıflarımızla birlikte şu şekilde sunabiliriz: nâma sevbi “elbisem eskidi (öldü)” [bâb el-

isti'ârât; mecaz] (bkz. Düreyd, 1988, s. 1256; ez-Zemahşerî, 1965, s. 659), câ'e nâşiren udhuneyhi "tehdit ederek/göz dikerek geldi (kulaklarını dikerek)" [bâb mâ yüste'ârü; mecaz] (bkz. Düreyd, 1988, s. 1312; ez-Zemahşerî, 1965, s. 14), keşefeti l-herbu 'en sâkihâ "savaş şiddetli hale geldi (gövdesini ortaya çıkardı)" [istiare; mecaz] (bkz. es-Seâlibî, 1984, s. 427; ez-Zemahşerî, 1965, s. 314), teneffese l-subhu "sabah çıktı (içini çekti/nefes aldı)" [istiare; mecaz] (bkz. Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 4502), sekete 'enhu l-ğezebu "öfkesi yatıştı (sustu)" [mecaz] (bkz. ez-Zemahşerî, 1965, s. 302; Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 2046), işte'ala l-re'su şeyban/işte'ala l-şeybu fî l-re's "kafa beyaz saçla dolmuştu (alevlendi)" [mecaz] (ez-Zemahşerî, 1965, s. 332; Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 2281).

4.2.1.6. İbn Raşık ve Cürçânî'den İbn Ebi'l-İsba'ya Edebiyat Teorisi

Edebiyat teorisi üzerine eski yazılar, mecaz teriminin yayılmasından önce mecazlı dile atıfta bulunmak için kendi kelime dağarcıklarını içeriyordu. Mesel ve istiare en göze çarpanlardı. Mesel "misal, örnek, benzer, atasözü" bir imgeye, bir analojiye, bir analoğa (yani, bir konunun karşılaştırıldığı şeye), bir metafora veya genel olarak mecazi konuşmaya atıfta bulunabilir. İsti'âre "ödünç alma" daha teknikti ve eski şiirsel anlamıyla fiilen kişileştirme örneklerine veya hayvanlar dünyasından alınan insan dışı analoglar durumunda 'hayvanlaştırma'ya atıfta bulunuyordu (ölümün bir yırtıcı hayvan olarak tasvir edilmesi gibi). Heinrichs'in terimleriyle, bu, ödünç metafor ya da temeli olmayan analojiye dayalı metafordur (Bonebakker, t.y.a; Heinrichs, 1977, s. 14; Heinrichs, 1984b, s. 122; Heinrichs, 1984a, s. 195). Meczaz teriminin kendisi, Sa'leb'in (ö. 291/904) Kavâid-i şîr ve İbnü'l-Mü'tazz'ın (ö. 296/908) Kitâbü'l-Bedî' gibi edebi teori üzerine ilk yazılarda yoktu (Heinrichs, 1991-92, s. 271). Diğer edebiyat teorisyenleri de onu geçişte kullanmışlardır. Kudâme b. Cafer (ö. yaklaşık 337/948) mecazın eski anlamını me'nâ olarak korur (bkz. Heinrichs, 1991-92, s. 271), fakat aynı zamanda yukarıda tartışılan sözlüksel uzantılar anlamında da mecazın eski anlamını korur (Heinrichs, 1960-2007, s. 129). Bu dönemin diğer risalelerinde bu terim ya geçişte (İbn Tebâtebâ'nın [ö. 322/934] 'İyârü's-şîr'i, el-Âmidî'nin [ö. 371/981] Muvazene'si) (bkz. Heinrichs, 1960-2007, s. 129) veya daha önceki hadisleri harmanlayan bir tarzda (el-Askerî'nin [ö. 400/1010'den sonra] Kitâbü's-Şînâ'ateyn'i) (bkz. Heinrichs, 1991-92, s.

272-73) veya tamamen kendine has bir anlamda (el-Hâtimî'nin [ö. 388/998] Hilyetü'l-muḥâḍara'sında olduğu gibi) tekrar kullanılır (Heinrichs, 1991-92, s. 275).

İbn Raşîk'in Doğu'daki çağdaşı Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078 veya 474/1081), “Esrârü'l-belâğa” eserinin sonunda ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu kavram teorisinde mecazın sözlükbilimsel anlayışını da korumaktadır (el-Cürcânî, 1947, s. 324-89). Aslında, Cürcânî'nin mecaz olarak tanımladığı ve incelediği fenomenlerin büyük çoğunluğunun – belki de mecazın bugüne kadarki en kapsamlı ele alınışı olan – geleneksel dilin parçaları olan mecazlar, ölü metaforlar, deyimisel sözler ve hepsinden önemlisi, kavramsal metaforlar olduğu görülmektedir (Heinrichs, 1991-92, s. 281; Larkin, 1995, s. 75). Hiçbir şey mecazın sözlükbilimsel boyutunu bu uzun teorik analizdeki çok az sayıdaki şiirsel şevâhidden daha iyi doğrulayamaz. Diğer taraftan, “Esrârü'l-belâğa” şiir alıntılarıyla doludur.

el-Cürcânî, mecaz *fî'l-müsbet* “bir şeyin tasdik edilen/yüklenilen tek terimli kavramı olan mecaz” (daha sonra mecaz luğavî “sözcüksel mecaz” olarak bilinir) ile mecaz *fî'l-isbât* “bir şeyin başka bir şeye tasdikinde/tahmininde mecaz” (daha sonra mecaz aklî düzeyde mecaz, yani mantıksal/kavramsal mecaz olarak bilinir) arasındaki yenilikçi ayrımı tanıtır (el-Cürcânî, 1947; Larkin, 1995). *Mecaz fî'l-müsbet* tek kelimelik mecazlı bir ifade anlamına gelir ve el-Cürcânî'nin bunun için öne sürdüğü yaygın örnekler, “iyilik” için yed 'el' veya “olumlu işaret” için *isba'* “parmak” gibi metonimler (isim düzeyinde meydana gelir), veya “cesur” için *esed* “aslan” gibi isim metaforları (ölü metaforlar olarak adlandırırız) ve *ard* “toprak” (Fâtır Suresi 35:9. âyet'de bulunur, “yeni yetişmiş bitki örtüsüyle dolu bir ülke”yi belirtmek için kullanılır) ile ilgili olarak *ehyâ* “canlandırmak” (*ehyâ arden meyyite* ifadesinde olduğu gibi sözlüklerde “ölü toprağı canlandırmak” deyiminin çeşitlemeleri vardır (bkz. ez-Zemahşerî, 1965, s. 150; Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 1077)) gibi fiil metaforları (ölü metaforlar veya deyimisel sözler olarak adlandırırız) şeklindedir (el-Cürcânî, 1947, s. 325-29, 343-45, 349). Metonimi söz konusu olduğunda el-Cürcânî, ifadelerin geleneksel, roman dışı karakterini açıkça kabul eder (el-Cürcânî, 1947, s. 367-69). İkinci kategori olan *mecaz fî'l-isbât*, cümle düzeyinde mecazlı anlatıma atıfta bulunur. Cürcânî'ye göre bütün tekil kelimeler harfi harfine kullanılmaktadır ve mecazi olan sadece yüklemidir (veya mantıksal yargı, hukm). Stok örnekleri, zamanın geçişi veya bir mevsimin gelişi değil, gerçek failin Tanrı olduğu “Zaman/günler/geceler insanı mahvetti/gençleri yaşlandırdı” veya “Bahar

çiçekleri açtı” türündendir (el-Cürcânî, 1947, s. 342-43, 346, 377). Her ne kadar bazı teolojik çıkarımlar söz konusu olsa da (bkz. Larkin, 1995, s. 99) el-Cürcânî'nin burada değindiği şey, nedenselliği -yani, gerçek yüklemi- 'bağıntı' (bağlılık) terimleriyle ifade eden (evrensel) dilsel alışkanlıktır (sebâb terimi bazen bu bağlamda kullanılır) (el-Cürcânî, 1947, s. 347). Başka bir deyişle, insanların genel olarak ve geleneksel olarak belirli olayları veya eylemleri zihinde 'metaforik' olarak kavradıklarını kabul eder (el-Cürcânî, 1947, s. 356). el-Cürcânî eylemi yapan 'bıçak', 'kılıç' veya 'görmek' kelimeleri yerine onlarla birlikte ortaya çıkan “bıçak kesti”, “kılıç öldürdü” ve “seni görmek beni mutlu etti” gibi cümlelerle bunu daha da örnekleniyor (el-Cürcânî, 1947, s. 344, 356-59). Bu gibi durumları kavramsal metaforlar (yukarıdaki terimi kullandığımız gibi) olarak atfetmenin güvenli olduğu düşünülebilir, çünkü bunlar evrensel olarak (bkz. el-Cürcânî, 1947, s. 345) günlük, edebi dilimizde saklıdır (Lakoff ve Johnson, 2008, s. 27, 69-72). Bu nedenle el-Cürcânî, mecaz meselesini esas olarak (teolojiye yatırım yapan) bir felsefi dilbilimci olarak inceliyor.

İki yüzyıl sonra, İbn Ebü'l-İsba' (ö. 654/1256) edebiyat teorisinde mecaz teriminin bu alandaki risalelerde düzenli olarak geçtiği bir aşamayı temsil eder. Yine de onun eseri edebiyat teorisinde iki farklı mecaz geleneğini örneklemektedir - birincisi erken dönem, sözde 'tutarsız' edebi teorik olanıdır ve ikincisi el-Cürcânî tarafından önerilen *mecaz fi'l-müsbet*'ı *mecaz fi'l-isbât*'tan ayıran modeldir (Fahredden er-Râzî'nin aracılığı ile). İbn Ebü'l-İsba', ilk kitabı “Tahrîr et-tahbîr”de mecazın, metafordan (*istiare*), mübalağadan ve dolaylı kinayelerden (*işâre*, *irdâf*) teşbih ve benzetmeye (*temsîl*) kadar birçok türü (*envâ*) kapsayan bir cins (*cins*) olduğunu belirtir. Mecaz türlerinden biri (*nev*), eksiltme ve metonimilere atıfta bulunur ve “eleştirmenler buna mecaz adını koydular” (Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963, s. 457-58). Başka bir deyişle, İbn Ebü'l-İsba', mecazı bir yandan metaforlar, teşbihler vb. için bir kategori, diğer yandan da belirli dilsel uzlaşımların bir alt kategorisi olarak görme konusunda İbn Reşîk'i takip eder. İbn Ebü'l-İsba'nın sonraki eseri “Bedi'ü'l-Kur'an”da, bu teorinin çok az izi vardır ve onun yerine tek kelimelik mecaz ve mecaz kavramlarını yüklem düzeyinde buluyoruz. Tartışmanın çoğu kelimesi kelimesine Fahreddin er-Râzî'nin çalışmasından alınmıştır.

4.2.1.7. Kezib (Gerçek Dışılık) Olarak Meczaz

Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler el-mecaz ekhü'l-kezib “mecaz yalanın kardeşidir” ifadesinde bulunmuşlardır (Taşköprüzâde, 1968, s. 450).

İbn Ebü'l-İsba'da (ve ondan önceki İbn Raşik'te) sunulan 'eski' görüşte mecaz, eski Kur'an tefsir, teoloji veya sözlükbilim geleneklerinde mecaz fenomeninin parçası olmayan teşbih ve mübalağa gibi edebî araçları kapsamaktaydı. O halde salt edebi bağlamda mecaz ne anlama geliyordu? Bu cevaba bir ipucu, mecaz terimini geçerken de ve özellikle poetika bağlamında kullanan ilk edebiyat teorisyeni olan erken dönem İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) tarafından sağlanabilir. Onun bu terimi kullanımında mecaz, hakîka ile 'harfî konuşma' anlamında değil, asıl anlamı 'gerçeklik' anlamında karşıttır. Bu, hem İbn Tabâtabâ'nın 'teorik beyanından' hem de onun şevâhidlerden biri hakkındaki yorumundan görülebilir. Birinci durumda şaire “gerçeğe (hakikate) yakın mecaz kullanmasını” buyurur. İkinci durumda, İslam öncesi şair el-Musakkab el-Abdi'nin iki dizesinde yaptığı gibi, dişi devenin yaklaşan yolculuktan doğrudan sözle (hikâye) şikayet etmesinin hakikatten uzak “mecaz” olduğunu belirtir (Tabâtabâ, 1956, s. 119-20; Heinrichs, 1991-92, s. 272). Her iki durumda da hakikat, dil dünyasına atıfta bulunamaz (mecazi konuşmadan veya benzeri bir şeyden kelimenin tam anlamıyla konuşmaya yakın/uzak olarak bahsetmek pek bir anlam ifade etmez), daha çok fiziksel dünyaya atıfta bulunur. Benzer şekilde, İbn Raşik mecaz tanımında, hakikatın ötesine geçen ama tamamen absürt olmayan ifadelerden bahseder: Burada da gerçek dünya özlerine ve tabiat kanununa atıfta bulunulur, literal ifadelere değil (Heinrichs, 1977, s. 48).

Heinrichs göstermiştir ki hakikat-mecaz eşleşmesinin ilk aşamalarında, terimlerin atıfta bulunduğu alan “her iki yöne de gidebilirdi” çünkü hakikat birincil bir “gerçeklik” veya “gerçek öz” (=gerçek dünya) anlamına geliyordu ve mecazın birincil anlamı “yorum” veya “deyim” (= dil dünyası) idi (Heinrichs, 1984b, s. 137). Aslında, erken dönem teolojik çevrelerde (ve daha sonra, Sufi çevrelerinde), hakikat, Allah'ın mutlak gerçekliğine ve mecaz, insanlığın türetilmiş gerçekliğine atıfta bulunmuştur. Eğer mecaz hakikat terimini etkiliyorsa, eşleştirme dilsel alana yerleştirilecektir; hakikat, mecaz terimini etkileseydi, ontolojik olana yerleştirilirdi (Heinrichs, 1984b, s. 136-37; Heinrichs, 1991-92, s. 256). Hakikat'ın ontolojik anlamdaki “hakikat” zıddı, kezîb “yalan, batıl” olurdu. İbn Kuteybe, Kur'an-ı Kerim'deki mecazları işaret ederek ve “duvar istemez ve kent sorulmaz” (Kehf Suresi 18:77. âyet ve Yûsuf Suresi 12:82. âyete

bir gönderme) iddiasında bulunarak yalanlayanlar, mecazı kezib anlamında kullandıklarını ifade ederken bunu kabul eder. İbn Kuteybe Kur'an-ı Kerim'i yalanlamak amacıyla mecazın kezib anlamında kullanılması iddiasını reddederek, “Eğer mecaz doğru değilse (kezib) ve hayvan olmayan bir varlığa atfedilen her eylem yanlış (bâtil) olsaydı, o zaman konuşmamızın çoğu bozuk olurdu, çünkü biz “bitkiler büyüdü”, “ağaç yükseldi”, “meyve olgunlaştı”, “dağ (gibi karşımda) durdu” ve “fiyat düştü” diyoruz (Kuteybe ve Muḥammad, 1973, s. 132). Gördüğümüz gibi bu cümleler, günlük kavramsal düşüncenin bir parçasıdır ve “gerçek” metaforik ifadeler olarak görülebilir (“sakinler için yer” cümlesinde olduğu gibi yaygın metonimiler dâhil) (Radden ve Kövecses, 1999, s. 17-59).

Ancak erken bir tanıklık, kezib'in “lügatleştirilmemiş” mecazlı dile atıfta bulunabileceğini ve belki de müstakim kezib “düz (yani gramer) ve yalan” olarak adlandırılan konuşma kategorisini örneklemek için “dağı ben taşıdım” (*hameltü'l-cebel*) ve “okyanusun suyunu içtim” (*şeribtü mâ'l-bahr*) cümlelerinden söz eden gramer uzmanı Sîbeveyh'den (ö. yaklaşık 180/796) başkası tarafından atıfta bulunmadığını gösterir (Sîbeveyh, 1988, s. 25-26). Bu tür ifadeler sözlüklerde yer almaz ve “imkansız aşım” ya da “dünyayı fethettim” gibi “şiirsel” bir anlamı olduğu kuvvetle hissedilir.

Sîbeveyh'in sözde sağlamlık-sınıflandırması, burada kezib teriminin geçtiği yerde, topluca Risâle olarak anılan Kitâb'ının kısa ön bölümlerinden birini oluşturur ve kanıtlar, burada ifade edilen bazı fikirlerin Sîbeveyh'in dilbilimsel düşüncesine ve hatta genel dilbilimsel düşünmeye bile yabancı olduğunu gösteren kanıtlar vardır ve kezib daha sonra Kitâb'ın gövdesinde ele alınmaz (Noy, 2012, s. 27-28). Bu nedenle, Sîbeveyh'in kendisinin bu cümleleri harfi harfine alıp almadığını bilemeyiz ve bizim amaçlarımız için bunun çok da önemi yoktur (es-Sîrâfî, 1986, s. 91-94). En azından sonraki bir anlatımda biz *şeribtü mâ'l-bahr* ifadesinin mecazi anlamda kullanıldığını görüyoruz ve hem bu cümlenin hem de *hameltü'l-cebal*'in bir anlam taşıdığı ve Sîbeveyh'in (veya öğretmenlerinin /akranlarının) uydurmaları olup olmadığı kesinlikle tahmin edilebilir (Hallikân ve İbn Muḥammed, 1977, s. 272). Elbette, özellikle mecazlı dille ilgili değilse de, *kezib* fikrinin şiirle ilgili olarak uzun bir tarihi vardır; bu, şairlerin “yapmadıklarını söyleme” dendiği Şuarâ Sûresi'ndeki ünlü 26, s. 226. Kur'an âyetiyle ya da *ahseni'ş-şi'r ekzebühü* “en iyi şiir en yalancıdır” atasözü ile başlar ve ekâvîl kezibe “sahte beyanlar”

kavramının merkez alındığı Aristotelesçi Arapça şiir geleneği ile devam eder (Arberry, 1937).

Edebiyat teorisyenlerinin mecaz için ileri sürdükleri şevâhid kelimcilerin veya lügat bilimcilerin mecaz için öne sürdükleri şevâhiden daha çok Sîbeveyh'in müstakim kezib için ileri sürdüğü şevâhid ile uyumludur. Bu muhtemelen bir tesadüf değildir. Heinrichs, İbn Kuteybe'de yansıtılan mecazi ifade kavramının “gerçek dışı” (veya “gerçeğe uygun olmayan”) olduğunu iddia etmekte haklı olsa da, “edebiyat teorisyenleri arasında [...] herhangi bir takipçi bulmadı” (bkz. Heinrichs, 1969, s. 58-59) bu iddia çoğunlukla açık teorik beyanlar düzeyinde geçerlidir. Mecaz kapsamında sınıflandırılan kategorileri ve ardından gelen şevâhid ve şerhleri bir kez incelediğimizde, daha karmaşık bir tablo ortaya çıkmaktadır. Kezib gibi bir terimin mecaz bağlamında kullanımı çok fazla olumsuz teolojik ve ahlaki çağrışıma sahipti ve muhtemelen erken dönemde kaçınıldı (diğer alanlarda edebî kezib kullanımı sürdü) (bkz. Heinrichs, 1969, s. 56-68) ancak gerçekliğe uygun olmayan bir ifade olarak muhtemelen edebi mecaz anlayışının temelini oluşturmuştur. Aşağıdaki bölümde, edebi teoride bu temel mecaz kavramını inceleyeceğiz ve sonuçlar biraz karışıktır (Bonebakker, t.y.a).⁵

4.2.2. Alternatif Bir Mecaz Teorisi: Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mecaz ve mecaz kapsamında sınıflandırılan kategoriler üzerine yaptığı mülahazalar, onun edebi-teorik düşüncesi için bize aydınlatıcı bir örnek olay incelemesi sunmaktadır. Bu onun “el-Câmi'ül-kebîr”den sonraki “el-Meselû's-sâ'ir”'ine kadar düşüncesinin geliştiği açık konulardan ve diğer edebiyat teorisyenleri tarafından üretilen tartışmalardan belirgin bir şekilde farklı bir yenilik sunduğu açık konulardan biridir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Meselû's-sâ'ir”deki birincil yeniliği, mecazı iki büyük kategoriye kapsayan kavramsallaştırmasında yatar; bu kategoriler *tevessü* “gerçeğin hayali (kurgusal) uzantısı” ve *teşbih* “metafor ve analogi (benzetme) dâhil mecazi karşılaştırma” şeklindedir. *Teşbih* ve *tevessü* (ikincisine çok daha az yer verilir) içindeki çeşitli alt kategorilerle ilgili olarak, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, klasik Arap edebiyatı

⁵ Cürcânî'nin sözde mantıksal olarak tutarlı teorisi bile dağınıktır çünkü istiâre, onun mecaz teorisiyle pek uzlaştırılmaz. Mecaz teorisi ve onun edebî analize uygulanmasına ilişkin en az 'dağınık' teori, hiç şüphesiz Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'inkidir.

teorisinde yaygın olarak hedeflenmeyen edebi fenomenleri, yani kişileştirme, tamlayan metaforları ve fiil metaforları ele alır. Dikkate değerdir ki, ondan sonra başka hiçbir edebiyat teorisyeni onun tasnifini takip etmemiştir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından getirilen yeniliğe rağmen, onun temelinde yatan *tevessü* ve *teşbih* teorisi, mecaz hakkında, muhtemelen ilk edebi eserlerden beri yaygın olan, yani mecazın doğru olmayan bir önermeyi (kezib, kullanılmayan bir terim) içerdiği şeklindeki örtülü bir mecaz düşüncesini yansıtıyordu. Bu, kelime aktarımına ilişkin teoriler açıkça edebiyat teorisi alanına girdiğinde bile (başlangıçta Rummânî'nin elleriyle) durum böyle görünüyor (Noy, 2016).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr yazdığı sırada, bir kelime aktarımı teorisi hukuk teorisinde yaygın olarak kullanılmaya başlandı ve edebiyat teorisinde de düzenli olarak ortaya çıktı. Hukuki mecaz kavramının Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserinde nasıl yer aldığını ve analizine dâhil etmesine rağmen bu teoride kendini nasıl rahat hissetmediğini tartışacağız. Onun mecaz teorisi üzerindeki diğer etkilerine ve düşüncesinin önceki çalışmasından sonrakine nasıl geliştiğine de bakacağız. Ardından, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi *tevessü* ve *teşbih* anlayışını ve bu şema içinde kinaye'nin tuttuğu yeri inceleyeceğiz.

4.2.2.1. Mecazın Fıkhi Temelleri

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bilinen eserlerinin her ikisinde de mecaz meselesini iki yerde ele alır; bunlar “el-Câmi'ül-kebîr” eserinin ön bilgiler altındaki genel bir önsözü olan *el-eşyâtü'l-âmm*e’de ve “el-Meselû's-sâ'ir” eserinin ön bilgiler altındaki genel bir önsözü olan mukaddime’de ve daha sonra “eş-Şinâ'ateyn el-maneviyye” kitabının mukaddimesinde metafor ve karşılaştırma tartışılırken (bu, çevresel olarak “el-Câmi'ül-kebîr”de ve daha kapsamlı olarak “el-Meselû's-sâ'ir”de) yer alır.

Bu, başka bir yerde ele aldığı kinaye sorununu içermez. Bu sorunun da mecaz görüşüyle bir ilgisi vardır ve biz onu ayrı ayrı ele alacağız.

Hakikat ve mecazın ön tartışması altında, özellikle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Câmi'ül-kebîr” adlı eserinde, kavramın ortak hukuk anlayışı olarak adlandırılan şeyi buluruz. Fıkıh usûlünde mecazın ele alınışı için temsili bir kaynak olarak el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) “et-Tekrîb ve'l-irşâd”ını alıyoruz. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi anlatımından, Gazzâlî'nin mecaz konusunun işlendiği bir fıkıh usûlü eserine başvurduğunu, ancak bu eserin günümüze ulaşmadığını biliyoruz. Gazzâlî'nin

“Mustasfâ”sında garip bir şekilde hakikat ve mecaz ele alınmaz. Dolayısıyla Eş'arî el-Bâkılânî tarafından yazılan “Takrîb” gibi bir eser, tipolojik benzerlikler bulmak için iyi bir adaydır ve ününe bakılırsa, muhtemelen Gazzâlî tarafından biliniyordu. Her ne kadar Fahreddîn er-Râzî'nin “el-Mahsûl fî ilm usûl-i fıkıh” adlı eserinin tartışmaları Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr için kullanılamayacak kadar tutarsız olsa da ve daha da önemlisi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kalbinin farkında olmadığı veya bilerek görmezden geldiği bu konudaki el-Cürcânî'nin teorilerini içerselerde Takrîb'de bulunmayan diğer fikirler için kullanıyoruz. Not etmeliyiz ki mecaz konusunun kapsamlı bir şekilde işlendiği “Esrârûl-belâğa” hakkında Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in farkındalığı aşağıda ele alınacaktır. Noy (2016)'nın aktardığına göre el-Bâkılânî'nin “Takrîb”i ile mukayeseye dayalı olarak hem fikhî rivayetlerde hem de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserinde bulunan başlıca ortak noktalar şu şekilde özetlenebilir:

Konuşmaya uygulanan teknik bir terim olarak, hakîka terimi, tahsis edildiği veya türetildiği orijinal anlamına (aşağıda Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in daha fazla vez terimini kullanması gibi) uygun olarak kullanılan bir kelimeyi (el-Bâkılânî'ye göre kâvl, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e göre lafz) ifade eder. Mecaz terimi, kelimenin orijinal olarak türetildiğinden başka bir şeyi ifade etmek için kullanılan şeyi ifade eder. Hakikat ve mecaz söze uygulandığında karşıt kavramlardır ancak hakikat bir şeyin mahiyeti veya özü anlamında kullanılıyorsa, bunun bir karşılığı yoktur. Mecazi olarak kullanılan her ifadenin gerçek anlamı vardır, ancak her gerçek anlamın mecazi bir kullanımı yoktur. Özel isimler (Zeyd ve Amir gibi; el-Bâkılânî şöyle bir niteleme ekler: “Sîbeveyh'i ezberledim” gibi bir kişinin eseri veya düşüncesine atıfta bulunmak için kullanılmadığı sürece) ve toplama türleri (ma'lûm “bilinen şey” gibi daha yüksek bir türü olmayan kategoriler) gibi bazı kelimeler mecazî kullanıma sahip olamazlar. Hakikat ve mecaz arasındaki fark, lafzî kullanımın özünde evrensel olarak uygulanabilmesi (*câriye 'elâ l-'umüm fî'n-nezâ'ir*), mecazi kullanımın kıyas yoluyla diğer bağlamlara (bâb) aktarılamamasıdır (el-Bâkılânî'nin sözleriyle, *maksûr 'elâ mevdi'ihî lâ yükâsü 'aleyhi*). Dolayısıyla, “bilmek” (âlim) gibi bir kelime bildiği söylenebilen herkese uygulanabilir, ancak “sormak” gibi bir kelime mecazi olarak sadece mecazi kullanımın onaylandığı aynı anlam bağlamında kullanılabilir öyle ki, “kalıntıları sormak” (İslam öncesi şairin sevgilinin terkedilmiş kamp yerine olan ünlü adresi) ile aynı bağlamda olduğu için “kamp

alanına sormak” caizdir, ancak kimse benzetme yoluyla bu mecazi kullanımı diğer bağlamlara uygulayamaz ve “kayaya sor” veya “canavara sor” diyemez.

Yine Noy (2016) çalışmasından aşağıdaki çıkarımlar yapılabilir (Râzî'nin Mahsûl'ü ile yapılan karşılaştırmadan hareketle):

Bir kelime mecazi anlamda kullanıldığında, kullanımın lafzı olmadığına işaret eden bir bağlam unsuru (kerîne) bulunmalıdır. Fıkıhçılar (ya da Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tabiriyle hukuk teorisyenleri) orijinal bir lafzî kullanım ile geleneksel bir kullanım (hukuk tabiriyle hâkika örfiyye veya Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tabiriyle örf) arasında ayırım yapmaktadır. Geleneksel kullanım, insanların genellikle gerçek olarak kabul ettiği, ancak kökeninde başka bir gerçek anlamın mecazi bir kullanımı olan bir kelimeyi içerir. Bu aslen “yerdeki çöküntü” olan *ğâ'it* kelimesinin “masumiyet” anlamında kullanılması durumudur. Ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bu ayrımı reddeder. Ona göre, “kunduracı, nalbant, marangoz, fırıncı gibi” sıradan insanların bu kelimeyi sadece “tutkû” anlamında bildikleri doğrudur, ancak bu tür konularda kimsenin onları dikkate almaması gerekir. Argümanına göre, eğitilmiş seçkinler bu kelimeyi duyduğunda, yalnızca kelimenin orijinal anlamını düşünürler (“yerdeki çöküntü”). Pek çok mecaz kategorisi vardır (er-Râzî bunu *el-mecaz-ı müfred* “tek kelimede mecaz” ile sınırlandırır), bunların büyük çoğunluğu metonimiktir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in sunduğu kategoriler Gazzâlî'nin anlatımına dayanmaktadır ve bunlar ile Râzî'nin sunduğu kategoriler arasında genellikle bir örtüşme vardır. Bazı temsili kategoriler, araç/sonuç (“üzüm” için “şarap”), parça/bütün (“kişi” için “yüz”), algılanan neden/sonuç veya Gazzâlî'ye göre yer/şey (“yağmur” için “gökyüzü”), benzerlik (veya benzersiz nitelik, “cesur” için “aslan”: bu bugün ölü bir metafor olarak kabul edilebilir) ve fiziksel yakınlık (“deri su torbası” için râviye “su torbası taşıyıcı bir deve”) ilişkisine dayanan mecazdır. Diğer kategoriler, (eski) “çıkarma yoluyla mecaz” (*neks/nuksân*) ve “ekleme yoluyla mecaz” (ziyâde) kavramlarıdır – Ebu Ubeyde'ninki gibi erken dönem tefsir eserlerinden bir kalıntı– ilki bir unsurun çıkarılmasına atıfta bulunur (Yûsuf Suresi 12:82. âyetinde olduğu gibi *ve's'eli!-l-kerye* “şehir sorun” için “şehir halkına sorun”) ve ikincisi bol, ziyade, fazlul bir bileşene atıfta bulunur (Şûrâ Suresi 42:11. âyetinde olduğu gibi *ke-leyse ke-mislihi şey'un* “O'nun gibi hiçbir şey yoktur” veya Âl-i İmrân Suresi 3:159 âyetinde olduğu gibi *mâ fe-bi-mâ rahmetin minellâhi* “Bu Allah'ın merhameti sayesinde”).

Özetlemek gerekirse, mecaz teorisinin başlıca hukuki kavramları, eserde yer aldıkları şekliyle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in terimleri şunlardır: (a) *vez* “‘madeni para/atama kelimesi’”: eğer bir kelime, orijinal olarak kendisine atfedildiği anlam dışında bir anlam ifade etmek için kullanılıyorsa, o zaman bu kullanım mecazdır; (b) *karîne* bağlamsal unsur’’: bir kerîne, kelimenin tam anlamıyla değil, mecazi bir kullanımın amaçlandığını belirtir; (c) *hakîke örfiyye* “‘uzlaşma dayalı harfi harfine kullanım’”: orijinal sözlükte farklı bir anlama sahip olsalar da bazı kelimeler uzlaşım gereği harfi harfinedir; (d) mecaz kategorilerinin çoğu metonimikdir; diğerleri ölü metaforlar ya da bir bileşenin eklenmesi/çıkartılmasıdır; (e) her dilsel kategorinin bir mecaz kullanımı olamaz: özel adlar buna bir örnektir; (f) gerçek ve mecazi kullanım arasındaki (gözlemsel) fark, dağılımla ilgilidir: gerçek sözcükler tüm bağlamlarda evrensel olarak uygulanabilirken (câriye 'elâ l-'umüm fî neẓâ'ir), mecazi olanlar ise yalnızca tasdik edildikleri aynı anlamsal bağlamda uygulanabilir.

Burada bariz bir şekilde eksik olan şey, *nakl* “‘kelime aktarımı’” terminolojisine açık bir başvurudur. *Nakl* teriminin ortaya çıktığı ancak açıklanmadığı (ve Bâkılânî'nin anlatımında tamamen bulunmadığı) anlamında, daha ziyade Râzî ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yazılarında zımnen vardır. Tarihsel olarak edebî teoride nakl terimi, burada ifade edilen iki kavram arasındaki benzerliğe dayalı olarak bir kelimenin yerine başka bir kelimenin konulduğu, teşbih temelli bir mecaz anlamında istiare üzerine tartışmalarla ilişkilendirilmiştir. Görünüşe göre nakl daha sonra teknik olmayan bir anlamda mecaz kullanım sürecinin nihai sonucuna atıfta bulunmak için kullanıldı: Bir kelime aslına uygun olarak kullanılmadığında halk arasında bir anlamdan diğerine geçtiği söylenebilir (Noy, 2016).

er-Râzî, aslına uygun olmayan bir kelimenin kullanımının, yerinden aktarılan bir şeye benzediği yaygın bir kibirden bahseder (şebîhun bi'l-müntekeli 'en mevzi'ihî). Pek çok ince noktadan birini ispat ederken er-Râzî, tartışmasında “mecaz ancak bir kelimenin (lafz) bir şeyden (yani mânâdan) başka bir şeye (nakl el-lafz min şey' ilâ şey') aralarındaki ilişkiden dolayı geçtiğinde ortaya çıkar.” Ona göre bu da sırayla şu üç ilkeyi gerektirir: (a) kelimeye bir asıl/birincil anlam atamak (vez'uhu li-l-asl), (b) onu türemiş anlama aktarmak (nakluhu li-l-fer') ve (c) nakil için bir sebep ('illa li-l-nakl). Bu anlatım er-Râzî'nin mülahasasında yer aldığından ve onunla başlamamasına ve fiili bir aktarım olduğu fikrini pek onaylamamasına rağmen, nakl kavramının, “aslına uygun olmayan bir

kelimeyi kullanmak” şeklindeki mecaz fikrinden ayrılmaz olduğunu söyleyebiliriz (Noy, 2016).

Dolayısıyla, bundan böyle mecaz hakkındaki bu fikre kısaca “kelime aktarım teorisi” adını veriyoruz.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mecaz teorisinin olgun şeklini aldığı “el-Meselû's-sâ'ir”e odaklandığımızda, onun ele alışının teorik kısımlarında bir kelime aktarım teorisini açıkça ortaya koyduğunu görürüz. Bu bazen onun için türetilen telaffuz edilen kelimenin (lafz) anlamının başka bir kelimeye (lafz) aktarılması olarak ifade edilir; bazen de söylenen kelimenin (veya adın, ism) başka bir anlama (musemmâ latifesiyle “adlandırılmış şey”, zihnimizde “adlandırılmış şey” kavramına atıfta bulunur) aktarılması olarak ifade edilir. İkinci duruma istinaden, telaffuz edilen “güneş” kelimesinin “güzel yüz” (anlamına) aktarıldığı söylenmektedir (birinci anlayışa göre, aynı örnek alınırsa, “güzel yüz”ün anlamı, güneş kelimesine aktarılan şey olurdu). Fark iyi olabilir ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr için aynı madalyonun iki yüzünü temsil edebilir. Ama sonra nakl'in üçüncü bir kullanımına rastlarız: Gerçeğin kendisinin mecaza aktarılması. İbnü'l-Esîr muhtemelen bunu bir üst-söylem yorumu olarak kastediyor, çünkü şöyle diyor: “Daha ziyade, hatipler ve şairler yoğun bir şekilde çeşitli motifler (İbnü'l-Esîr'in sözleriyle *el-esâlib el-ma'neviyye*) yaratmakla ile meşgul olurlar, böylece gerçek kullanımı mecazi kullanıma aktarırlar.” Nakl'in bu farklı kullanımları üzerinde duruyoruz çünkü bunlar, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in nakl terminolojisi ve dolayısıyla nakl teorisi konusunda kendini rahat hissetmediği izlenimi bırakıyor (ve daha sonra göreceğimiz gibi, o gerçekten onaylamadı) (Noy, 2016).

Başka bir tutarsızlık, kelimelerin dilin orijinal söz dağarcığında türetildiği sürece atıfta bulunmak için vez' “yerleştirme” teriminin kullanımıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Bazen “anlam” için ayarlandığı söylenen “üslup” olduğunu ve başka yerlerde bunun tam tersi olduğunu görüyoruz. Dilbilimsel (*luğaviyye, lafziyye*) gerçek tanımında, *delaletü'l-lafz ale'l-ma'nâ 'el-mevzü' lehu fi asl'l-luğa* “bir kelimenin aslına göre kendisine yüklenen manaya işaret etmesi” şeklinde tefsir edilmiştir. Burada 'yerleştirilmiş' olan anlamdır. Hemen ardından, anlam için 'yerleştirildiği' söylenen kelime olduğu mecaz tanımı yer almaktadır: (*nakl el-ma'nâ 'en) el-lafzu'l-mevzü' lehu li'l-ma'nâ*. Bu tür bir tutarsızlığın edebiyat kuramında yaygın olduğundan şüphelenilir. Nakl fikri gibi, hangi bileşenin diğeri için belirlendiğini belirlemek aynı madalyonun iki yüzünü yansıtabilir (kelime

oyunu amaçlanmaz), ancak Türkçe'de sözcükleri “türetmek”ten söz ettiğimizde, anlam için türetilenin üslup ya da telaffuz edilen öge olduğu açıktır. *Tuhaf el-ma'nâ el-mevzû' lehûyu* açıklayabilen daha önceki edebi-teorik çalışmalardan bir örnek olarak, el-Âmidî'nin Ebû Temmâm ve el-Buhturi'nin şiirleri arasındaki eleştirel karşılaştırmaya ilişkin çalışmasında bulunan şaşırtıcı mevzû'ât el-ma'ânî ifadesini verebiliriz. Orada mevzû'âtü'l-ma'ânî, mecazât terimiyle birlikte anılır. Daha önceki bir çalışmada (Kuzey Rüzgarı'nın Eli) Heinrichs, el-Amidî'nin pasajını tam olarak tercüme eder ve mevzû'ât el-ma'ânî'yi “şiirsel motifler yolunda bir şekilde üretilebilir ve kullanılabilir olan şey” ve mecazât'ı “dil'in gerçek anlamını aşan ifade biçimleri” olarak tercüme eder. Daha sonraki bir çalışmasında (“İslam'da Kutsal Kitap Tefsiri ve Edebiyat Teorisi arasındaki Temaslar”), ilkinin “şiirsel motiflerin temelleri (el-Amidî mevzû'âtü'l-ma'ânî)” olarak tercüme eder. Diğer bir seçenek de, ma'ânî'nin burada düz anlamlara (şiirsel motiflere değil) gönderme yapması ve mevzû'âtü'l-ma'ânî'nin mecazât ile eşgüdümlü olmaktan ziyade onun zıttı olması ve bu nedenle belirli bir anlamı ifade etmenin orijinal edebi yoluna, kelimenin tam anlamıyla “anamlar için türetilen kelimelere” atıfta bulunması olabilir. Fakat bu fikrin izâfe yapısında ifade edilmesinden dolayı, uygunsuz bir izâfenin inşasına benzer şekilde (sanki ma'ânî ortaya konanlarmış gibi) manaların türetilenler olduğu hissine kapılır. Böylece, tıpkı nakl'in ya anlamın söylenen söze, ya da söylenen sözün manaya, hakîkanın da mecaza atıfta bulunmak için serbestçe kullanılması gibi, vez'in yerinin de serbestçe ve yanlış bir şekilde ma'nâda veya lafzda var olduğu söylenebilir. Her iki durumda da, nakl ve vez'in, başlangıçta genel olarak Arap edebiyat teorisinde olduğu gibi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserinde de konu dışı kavramlar olduğu duygusuna varılır (Noy, 2016).

4.2.2.2. Mecazın Filolojik Temelleri

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mecazı teorik olarak ifşa etmesinin hukuki katmanlarının ötesinde, H. IV./M. X. yüzyıldan bir gramerci ve dilbilimci olan İbn Cinnî'nin mecaz üzerine ifade ettiği fikirlerle de bir bağlantı buluyoruz. “el-Câmi'ül-kebîr”de bu fikirler kabul edilmeden sunulur, çünkü muhtemelen bu aşamada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr onları onaylamıştır (böylece onları kendisininmiş gibi sunmanın anlamı vardı). Konuyla ilgili düşüncesi “el-Meselû's-sâ'ir”de geliştiğinde ve bu fikirleri reddettiğinde, İbn Cinnî'yi ismi ve kaynağıyla, el-Hesâ'î'sh'den alıntı yapmakta hiçbir sorun yaşamadığı görülüyor. Genellikle modern araştırmalarda dikkate değer bir kitap olarak nitelendirilen

“dilbilimcinin ilgisini çekebilecek akla gelebilecek tüm konuların gerçek bir ansiklopedisi” olarak tanımlandıktan sonra Hesâ’îş, gramer, sözlük ve fonolojik meta-sorular ile birincil ilgisinden dolayı edebiyat teorisyenleri için ortak bir kaynak değildir (İbn Sinân el-Hafâcî, fonolojik ve meta-sözcüksel tartışmaları için İbn Cinnî’ye güvenir.) Hesâ’îş, bizim bağlamımız açısından önemlidir çünkü muhtemelen, en azından terminolojik düzeyde, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in mecaz sınıflandırma şemasına ilham vermiştir (Noy, 2016).

İbn Cinnî’nin Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in çalışmasında kullandığı iki nokta vardır. Birincisi, mecazın her zuhurunun üç unsuru göstermesidir: Bir kelimenin anlamının semantik bir genişlemesi (ittisâ), bir karşılaştırma (teşbih) ve bir abartma (tevkîd). Böylece Kur'an'daki “Ve Biz onu rahmetimize kabul ettik” (Enbiyâ Suresi 21:75. âyet, ve-edhelnâhu fî rahmetinâ), (a) rahma kelime hazinesinde semantik bir genişleme vardır, çünkü artık bir yön veya yer kelimesi (esmâ’ül-cihat ve’l-mehell) olarak işlev görmektedir; (b) “merhamet” girilebilen bir şeye benzetildiği için bir kıyaslama; ve (c) fiziksel bir varlık olarak görülebilecek bir şeye dönüştürüldüğü için abartı vardır. İbn Cinnî’nin savunduğu diğer nokta, dilin kelime dağarcığının çoğunun aslında mecaz olduğuydu. Ona göre fiillerin çoğu fiil bir eylemin cinsini ifade ettiği için bunu göstermiştir, ancak *kâme zeydun* “Zeyd ayağa kalktı” derse, Zeyd’in dünyadaki mertebelerin tamamını, geçmişte ve gelecekte yerine getirmediği açıktır (Noy, 2016).

Aynı şekilde, *derabtu zeyden*’de “Zeyd’e vurdum”, *derabtu zeyden re’sehu* “Zeyd’in başına vurdum”da belirtilirse, vurulan Zeyd’in tamamı değildir, kafasının tamamı da değildir. İbn Cinnî’nin bu iki fikri de “el-Câmi’ül-kebîr”de benimsenmiş ve daha sonra “l-Meselû’s-sâ’ir”de reddedilmiştir (Noy, 2016).

4.2.2.3. el-Cürcânî’nin “Esrârü’l-belâğa” ve Felsefi Poetika’sı ile İlişki

Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in mecazla ilgili teorik tartışmasının hukuki ve filolojik boyutlarına ek olarak, el-Cürcânî’yi çağrıştıran bazı yorumlar buluyoruz. Hakikat ile mecaz arasında gerçek ve mecazî kullanımın dağılımı bakımından 'gözlemsel' bir farkın belirtildiğini yukarıda belirtmiştik. “el-Meselû’s-sâ’ir”de Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr ikisi arasında başka bir fark sunar, bu kez daha edebi bir kökene sahiptir (onun ifadesiyle, *fî bâb el-fesaha ve-l-belâğa* “belagat alanında”). Aynı paragrafta hem belagat (veya hitabet, *el-kelâmü’l-hitâbi*) hem de mecaz (mecaz, daha sonra *el-ibârâu’l-mecaziyye*) bakımından

aynı ibareyi kullanır: alıcının ruhunda amaçlanan anlamı, adeta kişinin gözleri önünde görünüyormuşçasına (*isbât el-ğerez el-makşûd fî nefis*) bir imge (*et-tehyîl ve-t-tesvîr*) çağrıştırılır (*isbât el-ğeraḍ el-makşûd fî nefis es-sâmi‘ bi-l-tehyîl ve-l- tesvîr hattâ yekâdu yunzeru ilayhi ‘iyânen [...] el-fark beyne ‘l-kevleyn fî l-tesvîr ve-l-tehyîl ve-isbât el-ğeraḍ el-makşûd fî nefis es-sâmi‘*). Bu nedenle, “Zeyd bir aslandır” ifadesinin “Zeyd cesurdur” fiili versiyonuyla (hakikat) karşılaştırıldığında, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, dinleyicinin yalnızca Zeyd’in cesur olduğu fikrini ikinci durumda algıladığını, birincisinde ise Zeyd’in büyük kudreti (kuvvet betşihi) ve avını ezmesi (*dek el-ferâ‘is*) dâhil olmak üzere aslan biçiminde (*Suretü’l-esad ve-hay’atuhu*) bir imge (*yuheyvelu ‘inde dâlika*) olduğunu belirtmektedir (Noy, 2016).

Bu, Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Esrârü’l-belâğa”da yaptığı, “cesur bir adama atıfta bulunarak bir aslan gördüm” mecazi (istiare) ile ilgili olarak yaptığı ve dinleyicinin ruhunda îkâ’ diktiği söylenen, içinde güç (betşihi), cüret, metanet, kuvvet ve cesaretle ilgili, doğasında merkezlenen diğer özellikleri (me’ânî) yansıtan bir aslan imgesi (suretü’l-esad) ifadesini tekrarlar. Aynı fikir “Delâilü’l-i‘câz”’da biraz farklı terimlerle ifade edilmektedir. Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in ifadesinin doğrudan el-Cürcânî’den türetilip türetilmediği, özellikle de Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in aşağıdaki yorumunu dikkate aldığımızda belirsizdir. Mecazi bir ifadenin (‘ibâre mecaziyye) yapabileceği en harika şeylerden birinin, dinleyiciyi kişinin doğal karakterinden uzaklaştırarak cimri cömert, korkak cesur ve pervasız sağduyulu hale getirmek olduğunu söyler. Ayrıca ekler ki bu tür bir konuşmanın muhatap üzerinde davranışını değiştirebilecek kadar sarhoş edici bir etkisi olabilir. Bu nokta, şiir hakkında daha çok, cahilleri düşük rütbeden yükseltebileceğine ve bir mez’ “kesmek, bir kısmını gizlemek” veya hicâ “yerme”’nin etkilerine atıfta bulunarak mükemmeli yüksek rütbeden indireceğine dair eski sözleri çağrıştırır. Bu kavram Arap edebiyat teorisinde bu nedenle yaygındı, ancak burada Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr belagati (el-keîâmü’l-hitâbî) şiirsel (cimriyi yüce gönüllü kılmak vb.) ile mecaz (mecaz, el-ibârâu’l-mecaziyye) olanla birleştirir. Onun açılış tanımının belirttiği gibi sözcük düzeyinden ve (imgeleri çağrıştıran ve mecazi konuşma kullanımı yoluyla taklitçi olmanın yanı sıra) şiirsel ifadelerin doğasının yanlış olduğu konusunda felsefi poetikada (özellikle el-Fârâbî) bulduğumuz fikre çok yaklaşıyor olmasından ziyade, mantıksal veya dil dışı düzeyde (ki bunu birazdan detaylandıracağız) mecaz anlayışına güçlü bir ipucu verir (Noy, 2016).

4.2.2.4. Kezib (Gerçek Dışılık) Söylemi

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserinde gerçek dışılık, batıl (kezib) söylemi pratikte yoktur. Bir keresinde ifrât “abartılı” bağlamında ortaya çıkar. Burada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ehsenü'l-şi'ri ekzebuğu “en iyi şiir en yalandır” deyişinde özetlenen ve buna karşılık ehsenü l-şi'ri esdakuhu “en iyi şiir en doğru sözlü olandır” cevabını veren şiirdeki yalan hakkındaki eski tartışmayı gün yüzüne çıkarır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr için abartı kullanımı övgüye değer çünkü “en iyi şiir en yalancıdır” ve bundan daha fazlası, o “en doğru şiir en yalancıdır” (bal asdaquhu akdhabuhu) diye ekler. Fakat Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ‘Antara (6. yy.) [ölçü: kâmil] örneğinde olduğu gibi mecazi bir dil sergilemesine rağmen, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr mübalağa vakalarını mecaza bağlamaz (Noy, 2016).

ve-inna lil-meniyyatü fi-l-mevâtini kullihâ'dekive-l-te'ni minnî sâbikü l-âcâlî

“Ben her cephede ölümüm, benim hamlem insanların mukadder ölüm zamanlarından önce gelir” (el-Esîr, 1939, s. 191).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr “el-Câmi'ül-kebîr”'de mübalağayı nerede gördüğünü ayrıntılı olarak açıklar: “Çünkü bir hamle, mukadder ölüm zamanlarından önce gelemez, çünkü mukadder bir ölüm zamanı er ya da geç gelemez. Bazıları, her ikisinin de ifadede bir abartı olması dışında, “önceki”nin, önceden belirlenmiş ölüm zamanını “takip etmekten” daha anlamlı olduğunu iddia etmişlerdir.” (el-Esîr, 1956, s. 228). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in hakkında yorum yapmadığı mecazi (ve doğru olmayan) “Ben ölümüm” (enâ l-meniyyetü) ifadesinin aksine daha çok gerçeği ifade ettiğine dikkat edin çünkü bir hamle gerçekleşmiş ve insanlar ölmüştür (el-Esîr, 1956, s. 228-29).

Abartı/yalan söylemi ile mecazlı dil söylemi arasındaki kopukluğun bir kısmı, muhtemelen abartmanın ağırlıklı olarak medîh “övgü şiiri (methiye)” ile ilişkilendirildiği gerçeğinde yatmaktadır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ifrâtın zıddı olan tefrîti, yani “yapması gerekeni yapmamak” yani “uygun şekilde övmemek”ten bahsederken bu açıkça görülür, halbuki medh'e (ve onun çekimlerine) açıkça müracaat çoktur (el-Esîr, 1939, s. 178-91). Abartma, varsayılan olarak gerçek insanları ve gerçek olayları içeren övgü şiiri çerçevesinde bağlamsallaştırıldığı için, “işaretlenmemiş” mecazi konuşma durumunda olduğundan çok daha fazla, “gerçekliğe” nihai olarak bağlı kalınır (Noy, 2016).

İbn Ebü'l-İsba'nın biraz sonraki çalışmasında mübalağa ile mecaz arasında doğrudan bir bağlantı buluyoruz. İlk edebi teorik çalışması olan Tahrîr et-tahbîr'de, mecazın, biri mübâlağa 'abartma' olan birkaç kategoriden bir tür olduğu görüşünü

benimser. Mecazı mecazi konuşma için bir hipernim (kategorileri içeren, başka kelimelerin anlamlarını da içeren kapsamlı bir isim) olarak (mecaz, karşılaştırma, abartı ve dolaylı kinayeleri, imaları kapsayarak) ve metonimi için bir alt isim olarak görme konusunda İbn Reşîk'i takip ettiği için, mubâlağa veya ifrât'ı mecaz olarak görmenin alışılmadık bir durum olmadığını varsayabiliriz. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, “en doğru şiir en yalancıdır” görüşünü savunmasına rağmen, tartışmayı tefrîf ve ifrât arasında bir orta yola, yani iktisâd ılımlılığına başvurarak (Yunanlılara kadar uzanan altın orana yönelik eski tercihi uyararak) tartışmayı sonlandırır. Burada cümlelerin başına sanki kelimesi ile başlayan kurallı yapı veya yakâdu 'neredeyse' getirilirse, mübalağanın yumuşatıldığı şeklindeki yaygın kanaatini ekler. Verdiği ilk örnek, birçok H. VII./M. XIII. yüzyıl metafor üzerine tartışmalarında yer alan yaygın bir örnek olan (bkz. el-Esîr, 1939, s. 194) “Yıldırım gözlerini kör edercesine çakar” (Bakara Suresi 2:20. âyetiyle belirtilen, Yekâdu-lberku yahtaflu ebsârahum) Allah'ın sözleridir. Bu, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından zımnen tasavvur edildiği şekliyle, abartmanın gerçek dışılığı ile mecazi konuşmanın gerçek olmayan doğası arasında doğrudan bir bağlantı görevi görür. Onun imgeleri çağrıştırmak için bir ikileme olan et-tasvîr ve-l-tahhyîl açısından yaptığı ayırım, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in (ki birazdan ele alacağımız) organik mecaz anlayışını belki de el-Cürcânî'nin mecaz tartışması aracılığıyla, imge çağrışım ve mecazlı kullanım arasındaki felsefi şiirsel çağrışım ile ilişkilendirir (Noy, 2016).

4.2.2.5. el-Cürcânî ile Etkileşim: Teşbih'i İstiare'den Ayırmak

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Meselû's-sâ'ir”indeki mecaz sınıflandırmasını incelemeyen ve el-Cürcânî'nin etkisini fazla vurgulamadan önce, Cürcânî'nin metaforla ilgili yorumlarından bazılarının Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tartışmasına doğrudan veya dolaylı olarak sızdığını akılda tutmak gerekir. Cürcânî bu noktaları “Delâilü'l-i'câz”de değil, “Esrârül-belâğa”da değinmektedir ki bu eser, özellikle İslam Doğusu dışında, bilginler için erişilebilir görünmüyordu. İlk olarak, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Meselû's-sâ'ir”deki teorik anlatımda öne sürdüğü mecazın arketip örnekleri, 'cesur' için 'aslan' (esad), 'güzel yüz' için 'güneş' (şams) ve 'cömert' için 'deniz' (bahr)'dir. Bunlar ortak örnekler olsa da (birincisi zaten Aristoteles'te standart örnektir), Cürcânî'nin, konuşmacının dinleyicinin ruhuna kudreti, cüretkarlığı, vb. ile yukarıda tartıştığımız bir aslan imajını diktiğinden bahsettiği yerde aynı örneklerin el-Cürcânî'nin 'anamlı' (müfid)

metaforu (şams'a ek olarak bahr ile) üzerine giriş müzakeresinde bulunması şüpheli bulunur (el-Cürcânî, 1947, s. 31-32; el-Esîr, 1959-1965, s. 107, 111). Daha da önemlisi, el-Cürcânî gibi Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, metaforun özünün ve onu teşbihten ayıran özelliğinin, bir metaforda konunun 'gizlenmiş' olması (ilk kıyas) ve “bir aslan gördüm” örneğinde olduğu gibi yalnızca benzetmeden söz edildiğini (ikinci kıyas); “Zeyd bir aslandır” örneğinde olduğu gibi ise (kıyas edatı çıkarılmıştır) hem konu hem de analogiden bahsedilğini öne sürer (el-Cürcânî, 1947, s. 223, 227, 296-300; el-Esîr, 1973, s. 71-77). (Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eserinde çeşitli terminolojik tutarsızlıklar vardır: 'konû müşebbehün-bih, menkul veya menkul ileyhi ve müste'ar lehu (yani teşbih edilen, benzetilen); 'analog (benzer)' ise müşebbeh, menkul veya menkul ileyhi ve müste'ar (geçici olarak gerçeğinin yerine konulan) olarak adlandırılır (el-Esîr, 1973, s. 71, 72, 77). “Zeyd bir aslandır” ifadesinin bir metafordan ziyade bir teşbih olarak kabul edilmesi eski bir kavram olmasına rağmen (bkz. , örneğin, vesâtet[aracılık etme, vasıta olma]) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bu tanımayı detaylandırması, el-Cürcânî'nin türevi gibi görünmektedir. Cürcânî'nin vurguladığı noktalardan biri, (kıyas edatı ile eksiksiz) her teşbihin, konunun ifade edilmediği bir metafor haline getirilemeyeceğidir. Örnek olarak, diğerlerinin yanı sıra, nebevî hadisi, el-nâsu kel-ibeli el-mi'atin lâ tecidu fihâ râhiletun (إِنَّمَا النَّاسُ كَالْإِبِلِ الْمَائَةِ ، لَا تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً) “İnsanlar yüz deve gibidir ki, içinde binilecek (veya: eyerli ve gösterişli) bir tane bulamazsın” (Buhari: Rikak, 6498; Müslim: Fezail'üs-Sahabe, 232). el-Cürcânî'nin dediği gibi, “Ben yüz deve gördüm, içinde binecek bir tane bulamazsın” denilerek, “aslan gibi bir adam” anlamında “bir aslan gördüm” örneğinde olduğu mantıkta “insanlar gördüm” denilemez (el-Cürcânî, 1947, s. 226-27). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bu fikri benimsiyor ve benzetme edatının eski haline getirildiği ve ifadenin güzelliğinin bozulmadığı hallerde, teşbih yapıldığını ve edatı eski haline getirmenin uygun ama artık güzel olmayan bir ifadeyle sonuçlandığı durumlarda ise metafor uygulandığını iddia ediyor (el-Esîr, 1973, s. 73-76, 121-22). Böylece, “Zeyd bir aslandır” ibaresinin “Zeyd aslan gibidir” şeklindeki ihyası güzel kalır, ancak Şerif er-Rağî'nin (ö. 406/1016, alıntı yapılmadan aktarılan) aşağıdaki mısralarında yer alan “fer'â'u in nehezati-hâceti-hâ, ecile l-kezîbu ve-ebse'e l-di'sü” (Dolu dolu saçlı olan, ne zaman işini yapmak için ayağa kalksa dal hızlı hareket eder ve yuvarlak kum tepesi yavaştır) (bkz. el-Esîr, 1973, s. 73, 75-76) ifadelerindeki durumda “Bir fiziğin bir dal gibi hızlı hareket ettiğini ve kalçaların yuvarlak bir kum tepesi gibi yavaş olduğunu” eski haline geri döndürmek,

hoş olmayan bir sonuca yol açar. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in açıkça söylemediği şey, bunun yakışıksız olduğudur, çünkü bu gibi durumlarda kıyas edatının iade edilmesi, ifade edilmemiş konunun (kadd, rıdf) islah edilmesini gerektirmekte ve bu da ifadenin cazibesini kaybetmesine neden olmaktadır. Benzer bir örnek, şiirsel dizenin ve ardından gelen yorumun neredeyse kelimesi kelimesine el-Cürcânî'nin "Delâilü'l-i'câz"'ından alındığı Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in "el-Câmi'ül-kebîr" adlı eserinde verilmiştir (el-Esîr, 1956, s. 84; el-Cürcânî, 1992, s. 450-51). Bunu, Cürcânî'nin her tam teşekküllü kıyasın bir metafor (konu ifade edilmemiş) şeklinde ifade edilemeyeceğini savunan fikrinin doğrudan bir uyarlaması olarak okuruz ve gerçekten el-Cürcânî her teşbih bir istiare (konu bastırılmış) haline getirilemez düşüncesini savunurken Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ise her istiare (konu bastırılmış) güzel bir teşbih şeklinde yeniden işlenemez düşüncesini savunmaktadır.

Hatta bu konuda Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in "el-Meselû's-sâ'ir"'deki tartışmasını şu böbürlenerek bitirdiğini de ekleyebiliriz: "Öyleyse işaret ettiğim şeyi iyi düşün ve üzerinde düşün ki, benden önce hiç kimsenin bu kitapta bahsetmediğimi söylediğimi anlayacaksın" (el-Esîr, 1973, s. 77). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr "el-Câmi'ül-kebîr"'de Gazzâlî'den atıf yapmadan aldığı bölümlerde ve kelime dizilimi nedeniyle "Delâilü'l-i'câz"'e atıfta bulunmadan alıntı yaptığında (bk. bölüm 4.1) benzer açıklamalar yapmıştır (el-Esîr, 1956, s. 28; el-Esîr, 1959-1965, s. 215). Buna rağmen not etmeliyiz ki Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, özgün düşüncesiyle her övündüğünde, intihal yaptığını varsaymamız gerektiği anlamına gelmez. Metaforun özünün, konunun ifade edilmediği bir benzetme olarak dile getirilmesi durumunda, Cürcânî'nin doğrudan etkisi varsayılabilir. Bir mukayesenin "müsaade edilen" rekonstrüksiyonlarını "güzel" rekonstrüksiyonlara karşı ayırt etmek ve bunu edatsız bir mukayeseye karşı bir metaforu tanımlamanın temeli yapmak durumunda, Cürcânî'nin fikirlerinin Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'de benimsendiği varsayılabilir ve bu Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in deyimiyile bir istinbât veya istihrâc (çıkarım) vakasıdır.

4.2.2.6. el-Cürcânî ile Daha Fazla İlişki: Analoji

Benzer bir şekilde, el-Cürcânî'nin "Esrârül-belâğa"'sında daha önceki bölümlerinde, ünlü ölü metafor örneğinde, ifade edilmeyen konuyu (ve onunla birlikte, karşılaştırma edatını) restore etme sürecinden bahseder. Labîd'in eserinde özetlenen

وَعَدَاةُ رِيحٍ قَدْ كَشَفَتْ وَقَرَّةً إِذْ أَصْبَحَتْ بِبَيْدِ الشِّمَالِ زَمَامُهَا

“Pek çok soğuk ve rüzgarlı bir sabah, dizginleri kuzey rüzgarının elindeyken dışarı çıktım.” (el-Cürcânî, 1947, s. 43).

Metin, el-Cürcânî'nin “Aslan gördüm” (aslanın kökü=Zeyd) gibi bir kökü olan metaforlar (şeyh ma'lûm yümkin en yuness 'aleyhi, şey' yuşeri ileyh ve diğer ifadeler) ile “kuzey rüzgarının eli” (elin kökü=ø) gibi bir kökü olmayan metaforlar arasındaki ünlü ayrımıdır (el-Cürcânî, 1947, s. 42-43). İlk durumda, el-Cürcânî, geri dönüp tam karşılaştırmayı dile getirmenin kolay olduğunu ileri sürer (idhâ raja'ta [...] ilâ l -teşbih [...] veccezahu ye'tîke 'efven) ve “Aslan gibi/benzer bir adam gördüm” anlamında re'eytu reculen ke-l-esad veya re'eytu mithle l-esad veya şebîhen bi-l-esad ifadelerinin ortaya çıkmasına yol açar. Ancak ikinci durumda, karşılaştırma tam olarak “el gibi bir şey kuzey rüzgarına ait olduğunda” değildir; bunun yerine şu tam teşekküllü benzetmeye (teşbih) ulaşmak için tefekkür etmek gerekir: “Sabahı etkileme gücüyle şimal yeli, elindeki bir şeyi manipüle etme becerisine hakim bir adam görünümüne sahip bir adam gibidir” (el-Cürcânî, 1947, s. 44-45). el-Cürcânî'nin farklılaşmasının altında yatan şey, bu tür mecazdaki karşılaştırmaların basit bir benzetme değil, karmaşık bir benzetme olmasıdır. Bu fikirden Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, mukayese edatını yeniden kurmanın, yani tam analogiyi ifade etmenin zor olduğu ve onun için hem benzetme hem de mecaz için bir örtücü terim olan teşbih vakalarından bahseder ve bu tefekkür ile yapılmalıdır.

إشكال في تقدير أداة التشبيه ، إشكال تقدير أداة التشبيه فيه و إنه يحتاج في تقديرها إلى نظر.

(el-Esîr, 1973, s. 116, 121). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “el-Meselû's-sâ'ir”'inde yaptığı çeşitli tasniflerden teşbihlerin (kıyas edatı olmaksızın) ilk tasnifi gramer esasına dayalıdır. Ona göre, kişi kategoriler boyunca ne kadar ileri giderse, tam karşılaştırmayı yeniden kurmak o kadar zorlaşıyor. Şimdi Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bu kategorilerin hiyerarşi tasavvurunu, “Esrârûl-belâğa”'daki tartışmalara ne kadar borçlu olduğunu ve yine de bir benzetmenin/analojinin tam mukayesesini ifade etmedeki güçlüğü nasıl kendi yorumunu bulduğunu göstermek için detaylandıracağız. Onun örnekleri (hiçbiri Cürcânî tarafından kullanılmamıştır) genellikle bizim mecaz olarak tanımladığımız şeyleri sergilemektedir. Bunun nedeni, (a) Batı geleneğinde, hem konu hem de analog ifade edilirse, ancak karşılaştırma edatı eksikse, cümle bir metafor olarak görülür ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in örneklerinin çoğu tam olarak bu tür durumları yansıtır; (b) bazı örneklerinde konu aslında örtülüdür ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr çoğu zaman bunları teşbih

vakaları olarak saymak için gerekçeler bulur (el-Esîr, 1973, s. 117, 121). Bu tartışma aynı zamanda onun teşbih ile isti'âra arasında tasavvur ettiği ilişkiyi aydınlatması ve tamlama metaforları ve fiil metaforları gibi az tartışılan şiirsel araçlara ışık tutması açısından da önemlidir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından sunulan ilk teşbih kategorisi, (Zeyd aslandır) gibi (yeke'u mevki'e) basit bir denklem cümlesi (el-mubteda' ve-l-haber-mufradeyn “tek isim-baş özne ve tek yüklem”) şeklinde gelir. Burada, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, kıyas edatını yeniden kurmanın yolunun sezgisel olarak ve hemen ortaya çıktığını söyler (bi-bedîhetü'l-naẓar 'elâ l-fevr; bkz. el-Cürcânî yukarıda) (el-Esîr, 1973, s. 116-17). Yine bir isim-başlangıç cümlesi olan ikinci kategoride, yüklem (haber), bir tamlama yapısının (cümle mürekkebe min müdâf ve-mudâf ileyhi) birleşik tamlamasıdır (el-Esîr, 1973, s. 116). Burada tam karşılaştırmayı ifade etmek için tam ifadesi “Yeryüzü için yer mantarı çiçek hastalığı gibidir.” Şeklinde olan “Yer mantarları dünyanın çiçek hastalığıdır” (el-kem'atu cüderiyyu l-erḍ) örneğinde olduğu gibi yapının kelime sırası sıklıkla tersine çevrilmelidir (ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr özellikle izâfe belirsiz olduğunda, diye ekler). Diğer bir örnek ise el-Buhturî'nin (ö. 284/897) [ölçü: tevîl]

غَمَامٌ سَمَاحٌ مَا يَغْبُ لَهُ حَيًّا وَمِسْعَرٌ حَرْبٌ مَا يَضِيغُ لَهُ وَتَرًّا

“(Siz) bol yağmuru bir günü atlamayan cömertlik bulutlarınız ve kendisi için hiçbir kan intikamının ihmal edilmediği savaş ateşini körükleyen kişi” (el-Esîr, 1973, s. 117). Öyle ki bu “bulutlar gibi cömertlik” (semâhun ke-l-ğemâmi, övülen kişiye atıfta bulunan zımni bir konu hüve ile) olarak yeniden inşa edilmiştir (el-Esîr, 1973, s. 117). Bu kategorideki kıyas edatını iade etmede yani eski haline geri çevirmede daha zor bir durumun aşağıdaki hafif ölçüde yazılmış Ebû Temmâm'ın (ö. 232/846) beyitlerindeki gibi olduğunu söylüyor.

أَيُّ مَرَعَى عَيْنٍ وَوَادِي نَسِيبٍ لَحَبْتُهُ الْأَيَّامُ فِي مَلْحُوبٍ

“Ne göz kamaştırıcı ve sevdalı bir başlangıç vadisi, günlerin Malhub'da aşındırdığı” (el-Esîr, 1973, s. 118).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e göre, “Ebû Temmâm'ın niyeti, buranın güzel olduğunu anlatmaktı, sonra güzelliği gitti. Bunun üzerine gözün, otlakta serbestçe otlayan hayvanlar gibi ona bakmaktan zevk aldığını, şairin de buranın güzelliğinden ve hoşluğundan dolayı şiirlerinde aşkla ilgili bölümler okuduğunu söyledi.” Ayrıca sözlerine şu ifadeleri eklemektedir: “ve eğer burada kıyas edatını yeniden kurarsak deriz ki, sanki

gözün bir otlığı (ke-ennehu kâne li-l-'eyni mer'en) ve aşk başlangıcının bir meskeni ve yuvası varmış gibi” (el-Esîr, 1973, s. 118). Burada, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, bazen dikkatsiz sonuçlara yol açan, kendi icat ettiği karşılaştırma edatını yeniden yapılandırma şemasına bağlılığı arasında bir gerilim (gözün bir otlak yeri varmış gibi olduğunu söylemek eklenen ke-ennehûya rağmen analogiyi çıkarmak orijinal ifade “gözün otlığı” ifadesinden daha fazla anlam ifade etmemektedir) ve ve analogiyi doğal terimlerle ifade ettiği çizgiyi daha "otantik" ayrıştırmasını (tıpkı hayvanların otlaklarda otlamaktan zevk alması gibi, göz bir yere bakmaktan zevk alır) buluyoruz.

Tıpkı el-Cürcânî gibi, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr de altta yatan analogiyi belirlemeye çabalar, ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr bu bağlamda bir alt tabakanın yokluğundan bahsetmez (bkz. el-Cürcânî'nin yukarıdaki “kuzey rüzgarının eli” tartışması). Her iki yapının da izafe olmasına ve her ikisinin de temeli olmayan bir unsur içermesine rağmen, el-Cürcânî'nin yed-i şemâlinin tipolojik olarak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in gemâmu semahin veya merâ 'aynin'inden farklı olduğunu belirtmek önemlidir. İlkinde, görüntüyü tasvir etmek için "el" ögesi gereklidir (çünkü "dizginler" içindedir). İkincisinde, “bulutlar” ve “göz” görüntüyü bozmadan ihmal edilebilir (sürekli yağmur yağan cömertlik; zamanın aşındırdığı bir otlak). Bu, Wolfhart Heinrichs'in "havada sallanan" veya "anlamsal olarak [ama şiirsel olarak değil] gereksiz" bir metaforun "bitişik" ögesi olarak adlandırdığı şeydir. İlki daha çok antik şiirde, ikincisi ise “modern” (muḥdes) şiirde daha yaygın olduğundan, ikisi de tarihsel açıdan farklıdır (Noy, 2016). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in daha yeni olguyu şiirsel metaforlarla ele alması, eski olgunun eleştirmen için giderek daha az geçerli hale gelmesi ve belki de şiirsel bir bakış açısından daha az güzel görülmesi anlamına gelir. Daha sonra göreceğimiz gibi, küçümsenen birçok metafor, bir vücut parçasının cansız bir varlığa atfedilmesini içeriyordu; belki de "kuzey rüzgarının eli" ve "ölümün pençeleri", "cömertlik bulutları"ndan farklı olarak canlı kişileştirmeler sergileseler de bu kategoride toplanmıştır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in el-Buhturî ve Ebû Temmâm tarafından ileri sürdüğü iki tamlama metfaoru önceki “kuzey rüzgarının eli”nden sadece farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda birbirlerinden de farklıdırlar. 'Modern' tamlayan metaforların büyük çoğunluğunda, metaforik öge, "cömertlik bulutları" ve "dünyanın çiçek hastalığı"nda olduğu gibi yapının ilk terimidir (karşılaştırın: "genç dişi övgü, ” “uyku taşı”, “gecenin başı”, “şiirin dağ geçitleri”. Ancak, "göz otu" ve "aşkın başlangıç vadisi"nde, yapının ilk terimleri harfi harfine kullanılır: "aşınmış"

tümcesinin yüklemi otlak ve vadiyi ifade eder. Burada gerçek bir gözün baktığı gerçek bir otlak ve gerçek bir nasibin okunduğu gerçek bir vadi vardır. Cürcânî'nin tabirlerini uygulamak için kelimelerin harfî harfine kullanıldığını ve gerçek dünyaya ait bir alt yapıya sahip olduğunu ancak tamlayan yapının biçiminin kendisinin mecazi olduğunu söyleyebiliriz (izâfe düzeyinde bir tür “mecaz 'aklî” (Noy, 2016).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in metaforik benzetmelerden tam teşekküllü bir teşbih kurmanın zorluğuna ilişkin tartışmasına devam ederek, basit eşitlik cümlesi ve tamlama yapısından sonra teşbihte (edatın atlandığı) üçüncü karmaşıklık kategorisine ulaşırız. Hem isim-ilk öznenin (mübteda') hem de yüklem (haber) birleşik tamlamalar (cümleteyni (bkz. el-Esîr, 1973, s. 116)) olduğu bir durum olarak sunulmuştur. Bir hadisten alıntılanan tek örnekten, onun aklından ne geçtiği çok açık değildir: “İnsanları cehennem ateşinde burunları üzerine secde ettiren, dillerinin [başkalarına karşı söylenen sözlerin] biçilmiş mahsulü değil midir? !” (hel yekubbu l-nâse 'elâ menâkhirihim fî nâri cehenneme illâ hesâ'idu elsinetihim) (Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 3803). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yeniden yapılandırılmış mukayesesini, özne ve yüklem konumlarında bileşik ifadeler (bu durumda izâfeler) içeren bir denklem cümlesinden ibarettir ve belki de onun cümleteyn ile kastettiği şudur: “dillerin konuşması, biçme kancalarının biçtiği tohumlara benzer” (kelâmu l-elsinati ke-ḥaşâ'idî l-menâcili) (el-Esîr, 1973, s. 118-19). O, analogunun “biçme kancası”nın ifade edilmediğini kabul eder (bkz. el-Esîr, 1973, s. 119), ancak 'niteliğinin' (şifa) – “toplanan tohum-ürün” (yani, kancanın biçtiği şey) – olduğunu iddia eder. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, hasadın salt mecazî bir ikamesiyle yetinmez - şüphesiz bu yeterli olacaktır (ve onun mecaz tanımına uyacaktır). O, bunun yerine, sonucu veya ürünü (konuşma=toplanan tohumlar) olduğu kadar, aleti (diller=biçim çengelleri) de içeren tam bir analogiyi tercih eder, muhtemelen hasâid'in burada en iyi görsel olarak algılandığının ve bu nedenle de asıl olmadan menâcilsiz eksik olduğunun farkındadır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in metafor anlayışının görsel yönü bölüm 4.2.6'te daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Dördüncü ve beşinci karşılaştırma kategorileri, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e (eşkalü'l-eksâm el-mezkûre) göre, açık teşbihler/analojiler olarak yeniden inşa etmek en zor olanlardır ve insanlar çoğu zaman (lâ yetefetṭenu lehumâ) bunların teşbih vakaları olduğunun farkına varmazlar (el-Esîr, 1973, s. 119). Gerçekten de modern okuyucu için metafor olarak görünürler. Dördüncü kategori bir fiil cümlesi (yeridu 'elâ vech el-fi'l ve-

l-fâ'il) biçiminde gelir (bkz. el-Esîr, 1973, s. 116); bunu bir fiil metaforu türü olarak tanımlarız. Bunun için iki örnek ele alınmıştır. Birincisi Kur'an'daki “Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar” ifadeleridir (Haşr Suresi 59:9 ayetinden وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ tercümesi, vellâzîne tebavva'ü l-dâre ve-l-îmâne min kablihim) (el-Esîr, 1973, s. 119). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bu benzetmeyi şöyle yeniden kurar: “Onlar, inançlarında mesken (ke-l-mütebevvi'î dâren) edinen bir adam gibidirler, yani 'iman'ı içinde oturulacak, Allah'ın sağlam bir şekilde yerleşmelerini sağlayacağı bir ev olarak kabul ettiler (el-Esîr, 1973, s. 119). Bu durumda özellikle dikkat çekici olan şey, kelimenin aktarım kuramına bağlı kalma eğilimleri sergileyen diğer birçok yazarda gördüğümüz gibi, fiilin ne kadar kolay bir metafor olarak yorumlanabilmesidir. Sonraki bölümlerde (özellikle bölüm 4.2.6) göreceğimiz gibi, tebevve'ü l-îmân ile karşılaştırılabilir durumlar, giderek artan bir şekilde, masdarın “eski sikkesine göre değil” açık metaforlar olarak giderek daha fazla kullanıldığı görülecektir (el-Cürcânî, 1947, s. 48). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, metaforun nazarî tefsirinde yaptığı tanıma bağlı kalsaydı, itekâzenin “almak” metaforu veya buna benzer bir mecaz olarak tebevve fiilini alırdı. Bunun yerine, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr fiili (tebevve'yi “mesken olarak almak” olarak) harfi harfine alır ve ifadeyi açıklamak için bir analogi kurar, ancak yine de -bütün olarak mecazi olarak görür. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in farklı bir yaklaşımdan, yani fiili istiare olarak alarak farklı bir yaklaşımdan ayrılması yaklaşımı bilinçli bir yaklaşımdır.

Dördüncü kategori için verdiği ikinci örnekte, teşbih ile geleneksel istiare nosyonu arasındaki ayrım çok daha az açıktır. Bu, Ebû Temmâm'ın [ölçü(vezin): hafîf]

نَطَقَتْ مُقَلَّةُ الْفَتَى الْمَلْهُوفِ فَتَشَكَّتْ بِفَيْضِ دَمْعِ ذُرُوفِ

“Endişeli gencin gözleri konuştu ve dökülen bir gözyaşı nehriyle ağıt yaktı.”.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, "gözün yaşları dilin konuşması gibidir" şeklindeki bir teşbihi yeniden kurarak başlar ve ardından "sanki ağlayan göz kalpte olanı ifade eder" benzetmesini yeniden kurmaya devam eder (el-‘eynü l-bâkiyetü ke-ennemâ tensiku bimâ fî l-zamîr) (el-Esîr, 1973, s. 119). Konuşmayı cansız varlıklara atfetmek, metaforun kelime öncesi aktarımı kuramı bağlamında, edebiyat eleştirmenlerinin, özellikle erken dönemlerin uzun süredir ilgisini çekmiştir ve bu bağlamda, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, (teşbih başlığı altında da olsa) erken dönem Arap edebî nazarî geleneğiyle devamlılık gösterir. Tevessü bağlamında konuşmayı cansız nesnelere uygulamanın farklı bir örneğini ele

alacağız; gerçekten de, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kendi mülâhazalarına göre, bu durum tevessü sayılabilir (Noy, 2016).

Teşbih'in 'dilbilgisi' tasnifi içindeki beşinci ve son kategori, “örnek/benzetmek” (el-Meselû's-sâ'ir el-mezrûb) şeklini alır (el-Esîr, 1973, s. 116). Bu kategoride, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, “birçok beyân ilmi âliminin kafasını karıştırır öyle ki onlar teşbihi metaforla karıştırmaktadırlar” der (el-Esîr, 1973, s. 121). İki manzum örnek verir, her ikisi de Ferezdak'ın (ö. 110/728) mısralarıdır ve sonra ona göre âlimler tarafından hatalı olarak teşbih olarak tanımlanan bir örnek verir. Birinci misal, Cerîr [ölçü: kâmil] aleyhine bir hicivden bir parçadır.

مَا ضَرَّ تَغْلِبَ وَائِلٍ أَهْجُوتَهَا أَمْ بَلَّتْ حَيْثُ تَتَاطَحُ الْبَحْرَانِ

“Onları hicvetsede hicvetmesede veya iki büyük nehrin [Dicle ve Fırat] buluştuğu yere küçük abdestini yapsada ya da yapmasa da Teğlib kabilesine zarar vermez” (el-Esîr, 1973, s. 120).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, “İki denizin birleştiği yere işemenin [Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in anlayışına] hiçbir şekilde hiçbir etkisi olmadığı gibi, aynı şekilde sizin o insanları (Beni Teğlib'i) hicvetmenizin de hiçbir etkisi yoktur” benzetmesini yeniden kurmuştur (el-Esîr, 1973, s. 120). İkinci örnek, el-Ferezdak'ın [vezin: tefîl]

kevârişu te'tînî ve-tehtekirûnehâ

ve-ked yemle'ü l-kesrû l-inâ'e fe-yuf'emü

“İgneleyici sözler yoluma çıkıyor ve siz onları değersiz buluyorsunuz; Ama su damlaları bir kabı fazlasıyla doldurabilir” (el-Esîr, 1973, s. 120).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr şöyle der: “Kendisine değersiz gelen sert sözleri, küçük boyutlarına rağmen bir kabı dolduran su damlalarına benzeterek, bununla bir şeyin bol olması küçük bir meseleyi büyük bir mesele haline getirebilir fikrine atıfta bulundu” (el-Esîr, 1973, s. 120-21). Yani şairin şahsiyeti, kendisine yöneltilen küçük hakaretlerden çok fazla olduğu için incindiğini kabul eder.

el-Ferezdak'ın her iki satırı da el-Cürcânî'nin tereddüde düşen bir adama atıfta bulunmak için meşhur “Bir bacağını ileri, diğerini geri koyar” sözüyle özetlenen bir "bir örnek/benzetim (el-Meselû's-sâ'ir)" (bkz. el-Cürcânî, 1947, s. 87) temsil mefhumundan neredeyse ayırt edilemeyecek çarpıcı bir örnek sergilemektedir. el-Cürcânî için temsil “mecazi örnekleme”, dilbilgisi açısından tek bir kelimeden ziyade bir cümle (veya cümleler veya cümleye eşdeğer bir deyim) şeklinde kendini gösteren karmaşık bir

teşbihtir (el-Cürçânî, 1947, s. 92-101). el-Cürçânî el-Meselû's-sâ'ir terimini temsil ile birbirinin yerine kullanır ve hatta bir noktada “çarpıcı” bir misal/örnek vermekten bahseder (el-Meselû's-sâ'ir... ked yuðrebu) (el-Cürçânî, 1947, s. 14, 87). el-Meselû's-sâ'ir, tartışmanın konusu olan mecazi benzetme yoluyla örneklenen açıklayıcı (veya Ritter: “grafik”) bir cümledir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in örneklerinde örnekler şöyleydi: okyanusa idrar yapmak su seviyesini artırmaz; bir kabı su damlalarıyla doldurmak sonunda taşmasına neden olur. el-Ferezdak'ın Cürçânî'nin temsil [ölçü: kâmil] tartışmasında sağladığı, İbnü'l-Mûtezz'in şu dizesiyle karşılaştırın.

إِصْبِرْ عَلَى حَسَدِ الْحَسَوِدِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهُ
فَالنَّارُ تَأْكُلُ بَعْضَهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُ

“Kıskanç bir kimsenin azabı ile karşılaştığınızda sabredin, çünkü sabrınız onu öldürür; (Sonuçta) ateş yiyecek bir şey bulamayınca kendi kendini yer.” (el-Cürçânî, 1947, s. 86).

Tüm bu durumlarda açıklayıcı örnek olan el-Meselû's-sâ'ir, genellikle bir nesneyi veya olayı başka bir gerçeği karşılaştırma yoluyla aydınlatan herhangi bir söylem maddesini ifade eden el-Meselû's-sâ'ir'in Kur'an'sal kavramından çok uzak değildir (Zahniser, 2004). Bir zamanlar Heinrichs tarafından “sahte benzetme” (bkz. Heinrichs, 1998d, s. 661) olarak anılan edebi bir araç olarak betimleyici analogi fikri, el-Cürçânî için yeni değildir (Reşîk, 1972, s. 277-80). el-Cürçânî'nin kendisine göre, Ebû Ahmed el-Askerî (ö. 382/993, Ebu Hilâl el-Askerî'nin hocası) “bu tür konuşmayı” mumâsele (benzetme) terimi altında ele aldı ve el-Cürçânî'nin düşüncesine göre, onu mesel veya temsîl'den ayırmaması gerekirdi (el-Askerî, 1960). Bu kavramı el-istişhâd ve l-ihticâc “sahte deliller ileri sürmek” başlığı altında ele alan kişi, Ebû Ahmed'in talebesi Ebû Hilâl el-Askerî'dir (el-Askerî, 1952, s. 434-37). Ebu Hilâl'e göre yeni bir motifin (tevlîdü'l-me'nâ) yaratılmasını sağlayan bu kategori tezyîl 'yorum ekleme' adlı edebî araç şeklinde işlev görür ve “sahte delil”i şöyle açıklar: “Bir motif sunup sonra onu başka bir motif vererek tasdik etmendir ki, o motif birincisine delil ve onun doğruluğuna da delil olur” (el-Askerî, 1952, s. 434). Bir misal, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in verdiği, içi su damlaları dolu kap üzerine Ferezdak'ın yazdığı satırdır (el-Askerî, 1952, s. 435). Ebû Hilâl, “bu örneklerin çoğu aynı zamanda teşbih kategorisine girer” (bkz. el-Askerî, 1952, s. 437) diyerek tartışmayı bitirir. Ebû Hilâl'in (müsavat ve işâre ile tezat teşkil eden, ancak olumsuz bir çağrışımı olmayan) (bkz. el-Askerî, 1998, s. 387) tezyîl'i ele alışına geriye

dönüp bakarsak, ifadeyi pekiştirmek için yine bir 'eklenmiş yorum' ifade edildiğini görürüz, fakat burada fazladan motif (veya 'ek'), el-istişhâd ve l-ihticâc'da gördüğümüz gibi hayali veya "sahte" değildir, aksine gerçeğe oldukça açık bir şekilde doğrudur. Ebu Hilâl'in tezyîl için eklediği son örnek olan Ebu Nuvâs'ın (ö. yaklaşık 198/813) şu dizesini ele alalım. [ölçü: kâmil]

'ereme l-zemânu 'elâ -llezîna 'ehidtehum biki kâtinîna ve-li-l-zemânî 'urâmü

"Zaman, geçmişte tanıdıklarınıza, ikametgah içinde yaşayanlara çetin geçmiştir!"

(Ebu Nuvâs , 1958, s. 126).

Ebu Hilâl, “Zaman çetindir, sözü tezyildir” yorumunu yapar (el-Askerî, 1952, s. 389).

Bu yorum (tezyil) gerçeğin bir “şerhi” olarak ve genellikle sonunda söylendiği için, açıklayıcı analogiye (temsîl / el-Meselû's-sâ'ir mezzûb / istişhâd ve-ihticâc) yapısal olarak eşdeğerdir (Kanazi, 1989, s. 154). Tezyîl söz konusu olduğunda, tefsir 'gerçek' ve doğru olduğu (algılandığı) için açıktır. Temsil söz konusu olduğunda, tefsir (ya da benzetme ya da açıklama) şairin hayal gücünün bir ürünüdür ve bu tefsir, o yorumun 'gerçek dışı' olarak anlaşılmasına elverişlidir (Fogelin, 2011, s. 50, 57-58). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bu tür teşbihleri mecazî olarak algılamasının temelinde de bu olduğunu düşünülmektedir (ve genel olarak teşbihin mecaz olarak nasıl tasavvur edildiği aşağıda ele alınacaktır). Bir edebî araç olarak betimleme analogisinin Cürcânî'den önce bilindiği ve hatta Ebû Hilâl el-Askerî'de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in verdiği iki örnekten birinin tıpatıp aynısına rastlanıldığı doğrudur (Noy, 2016).

Bununla birlikte, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in burada el-Cürcânî'den etkilenmiş olması daha olasıdır: Terminolojik temsîl- el-Meselû's-sâ'ir'in yanı sıra, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, teşbih bölümünü “İlm-i beyân âlimleri lügat bakımından bir ve aynı olmalarına rağmen, her kategoriye ayrı bölümler ayırarak, teşbih ve temsîl arasında ayırım yapmışlardır.” diyerek açar. Bu âlimler (ulâ'ike l-'ulemâ') apaçık olmasına rağmen bundan nasıl habersiz oldular bilinmez!" (el-Esîr, 1973, s. 116). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr teşbihi daha ziyade hem basit teşbih (kıyas edatı olsun olmasın) hem de karmaşık benzetmeyi kapsıyor olarak tasavvur etti. “O âlimler” tabirinin aslında birden fazla âlimden söz edip etmediği belirsizdir; ancak bunun Cürcânî'ye bir gönderme olduğu apaçık ortadadır (el-Cürcânî, 1947, s. 84).

4.2.2.7. “el-Meselû’s-sâ’ir”’de Mecaz: Yeni Bir Sınıflandırma

Şimdiye kadar gördüğümüz gibi, teşbih bağlamında tartışılan edebi örneklerin çoğu, modern bir kavram olan metafordan ayırt edilemez. Teşbih dışındaki diğer örnekler de mecaz örneklerini yansıtabilir. O halde, mecazın tasnif kriteri, metafora uygunluk ya da uygunsuzluktan üstündür. Şimdi bir adım geri atacağız ve hem önceki “el-Câmi’ül-kebîr”’den hem de daha önceki edebi-teorik açıklamalardan yola çıkarak Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in “el-Meselû’s-sâ’ir”’de sunduğu daha geniş sınıflandırma şemasına bakacağız. Onun yeniliğine işaret eden şey, planın önsözünde “Sesli yansıma yoluyla bana zahir oldu...” sözleriyle giriş yapması ve ardından mecazi iki genel kategoriye “konuşmada genişleme” (tevessü fî l-kelam; bazen ittisâ’ olarak çevirmektedir) ve “kıyas” (teşbih) olarak ayırmasıdır (el-Esîr, 1973, s. 71; el-Esîr, 1959-1965, s. 106).

“Kıyas” ayrıca iki kategoriye ayrılır: tam ve eksiltili (mehzûf), ilki karşılaştırmının her iki yanından da bahsedildiği durumlara atıfta bulunur ve ikincisi, konudan değil, sadece analogdan bahsedildiği durumlara atıfta bulunmaktadır. İşte bu ikinci kategori, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’e göre İstiare “borçlanma” olarak adlandırılır. Ancak İstiare teriminin (teknik bir terim olarak) yalnızca eksiltili karşılaştırmayı tam karşılaştırmadan (wuği’a li-l-farki beynehu ve-beyna l-teşbihi l-tâmm) ayırt etmek için türetildiğini Fakat istiare teriminin teknik bir terim olarak yalnızca eksiltili karşılaştırmayı tam karşılaştırmadan (vuzi’e li-l-ferki beynehu ve-beyne l-teşbihi l-tâmm) ayırmak için türetildiğini, aksi halde teşbih ve istiare terimleri, ortak bir anlam taşıdıkları için her iki kategoriye de uygulanabilir (ve-illâ fe-kilâhumâ yecûzu en yuṭleke ‘aleyhi -simu l-teşbihi ve-yecûzu en yuṭleke ‘aleyhi -simu l-istiareti li-şitirâkihîmâ fî l- me’nâ) olduğunu ifade eder (el-Esîr, 1973, s. 71). Başka bir deyişle, Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, teşbih ve istiare arasındaki ayrımı, onlara aynı temel anlamı atfederek bulanıklaştırır. Bu düz anlam, beklenebileceği gibi ve bazı şevâhidlerin gösterdiği gibi benzerlik terimleriyle değil, daha çok mecazi ifadenin iki tarafı arasındaki ortaklık, ilişki veya bağlantı (öncelikle müşareket; ayrıca münasebet, vuslat ve vecih) açısından ifade edilir (el-Esîr, 1973, s. 72, 78-83; el-Esîr, 1959-1965, s. 106). Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr bu ayrımı bulanıklaştırarak esasen istiareyi teşbih lehine marjinalleştirerek daha sonra mecazın tevazu fî l-kelam, teşbih ve istiare olarak üç kategoriye sahip olduğunun söylenebileceğini kabul etmektedir (ve-in şî’te külte) (el-Esîr, 1973, s. 71, 83). Büyüklük açısından, en çok dikkat edilen kategori teşbih (et-Tûfî ve Tebâna’nın matbu edisyonunda toplam 46 sayfa), ardından

İstiare (20 sayfa örnek ve ara sıra yorum, eleştiri) (yukarıda tartışılan teşbih ve istiare arasındaki teorik fark hakkında ek 9 sayfa) teşbih ve istiare arasındaki fark, yukarıda tartışıldı) ve son olarak tevessü (yaklaşık 6 sayfa) kategorisidir. Kronoloji açısından, ilk olarak, tevessüde (ve diğer başka yerlerde) gömülü bir kenara sahip olarak istiare dizileri, ikinci sırada ise teşbih faslı yer alır (el-Esîr, 1973, s. 70-115).

Tevessü kategorisi, fî l-İstiare başlıklı bölümde ele alınmış ve tartışılmıştır, ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ilkinin ikincinin altında toplamanın nedenini açıklamamaktadır. Elbette ikisinin tipolojik olarak ayrı düşünüldüğü konusunda çok az şüphe var. Teşbih-istiare ile tevessü arasındaki ayrım çizgisi, az önce bahsedilen müşareket unsurudur: ilk kategori mecazlı ifadenin (konu-analog) iki tarafı arasındaki bazı ilişkilere dayalı iken, ikinci kategoride müşareket ile ilgili hiçbir şey yoktur (bkz. el-Esîr, 1973, s. 72, 78, 82); diğerinde ise, en azından bir teşbih türünün özünde tevessüden ayırt edilemez olduğunu göreceğiz. Tevessünün istiare ile ilgili bölüme yerleştirilmesinin geleneğe bir selam niteliğinde olduğu görülmektedir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessü için zikrettiği örnekler, kendisinden önceki âlimler tarafından yaygın olarak İstiare örnekleri olarak tanımlanmaktadır ve o, şüphesiz bunun farkındaydı (Heinrichs, 1977, s. 24). Örnekler ve karşılık gelen açıklamalar, İstiare teriminin 'eski' poetik (bkz. Heinrichs, 1977, s. 53) anlamının, yabancı bir bağlamdan bir öge ödünç almak ve onu konu bağlamında 'ödünç' olarak yerleştirmek olarak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessü için havale ettiği şey olduğunu göstermektedir. Bir yabancı ögenin atfedilmesi, genellikle insan olmayan ve cansız varlıklara vücut parçaları veya konuşma atfedilmesi gibi kişileştirmeyi gerektirir (aşağıdaki örneklere bakın). Özünde, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, İstiare alanından 'atfedilme' vakalarını dışlamaktadır.

Resmin diğer yanı ise, istiarenin artık Heinrichs'in 'yeni' veya teşbih temelli metaforlar olarak tanımladığı metaforlara ("göz yerine nergis" metaforları) tamamen uymasındır (Heinrichs, 1977, s. 1-3; 23-25). Edebi eserlerde ise teoride H. V./M. XI. yüzyıla kadar istiare ile ilgili bölümler iki tür metaforun, ödünç metafor ve teşbih temelli metaforun karışımını sergileme eğilimindeydi (bkz. Heinrichs, 1977, s. 53) ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'de bu ikisi arasında düzgün bir ayrım buluyoruz. Bu düzgün ayrım genellikle, açıkça iki tür istiare olduğunu kabul eden el-Cürcânî'nin (ve onu takip eden es-Sakkâkî'nin) eseriyle ilişkilendirilir (Heinrichs, 1977, s. 1-2, el-Cürcânî, 1947; 42). Burada muhtemelen el-Cürcânî'den etkilenmiş olan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ile ilginç olan

şey ödünç mecazı söz konusu olduğunda istiare terimini tamamen ortadan kaldırmasıdır. Gerçekte onun çözümü, Cürçânî'nin sunduğundan daha "daha temiz"dir, çünkü istiare artık iki değil, yalnızca bir kavramı ifade etmektedir.

Bir kez daha, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mecaz tasnifinde metafordan bahsetmek, metafor kategoriler arasında ortaya çıktığı için uygun olmaz. Konu ile analog arasındaki algılanan karşılıklı ilişkiye (genellikle benzerlik) dayanan mecazlı dilden ve ikisi arasındaki dayatılmış (yani şair tarafından empoze edilen) karşılıklı ilişkiye dayanan mecazi dilden bahsetmek daha uygundur. Birinci tür mecazi dil, sözcenin paradigmatic bir anlayışına dayanır; ikincisi bir dizimsel (Jakobson, 1971) anlayışına dayanmaktadır. Dizimsel bir anlayışta, iki bileşen basitçe yan yana (ya fiil-özne ya da müzâf-müzâf ileyhi olarak) yan yana konulmuş olarak düşünülürken, paradigmatic kavram ikameye dayalı bir yan yana koymayı kabul eder (öncelikle benzerlik nedeniyle, ancak bazen bitişiklik nedeniyle). Mecaz kategorilerini ayırtırmanın bir başka yolu da dilsel yapıya göredir: istiare tek kelimelik bir metafor iken, teşbih (kıyas edatının atlandığı) ve tevessü cümle metaforlarıdır. Bu bakımdan, göreceğimiz gibi, kinaye istiare ile yakından ilişkilidir. Tek kelimelik mecaz, verilen örnekler ile bir kelimenin aslına uygun olmayan bir kelimeyi kullanmaktan bahseden mecaz tanımı arasında gerçek bir uygunluk bulduğumuz tek kategoridir. Bununla birlikte, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in örneklerle ilişkin bazı yorumlarında, kelimeleri harfi harfine veya mecazi olarak alma arasında bir gerilim buluyoruz.

4.2.2.8. Tevessü ve İbn Sînâ'nın Etkisi

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, iki tür tevessü veya kurgusal atıf arasında ayırım yapar: biri tamlayan bir yapı ('elâ vecih el-izâfe) biçimindedir - kullanımı 'çirkin' olarak kabul edilir; diğeri ise tamlayan olmayan formlardadır ('elâ geyr vecih el-izâfe) - kullanımı güzel kabul edilir (el-Esîr, 1973, s. 79, 81). İki izâfe terimi (li-bûdi mâ beyne l-muzâfi ve- l-muzâfi ileyhi) arasındaki uzaklık nedeniyle, tamlama sıfatı çirkin kabul edilir (bkz. el-Esîr, 1973, s. 79) ve zikredilen örnekler, daha önceki âlimler tarafından genellikle çirkin istiare olarak algılanır. İlk iki örnek, İbn Reşîk'in 'Umda'sında 'uzak' bir metafor olarak listelenen Ebu Nuvâs'ın satırlarıdır ve ikincisi el-Kâfî el-Cürçânî'nin Vesâta'sında çirkin bir metafor olarak listelenmiştir (bkz. Reşîk, 1972, s. 270); metin, patronun cömertliğine övgüdür, [vezin: remel]

بح صوت المال مما منك يشكو و يصيح

“Senden şikayet etmekten ve dağılmak istemediğini haykırmaktan paranın sesi kısıldı” (bkz. el-Esîr, 1973, s. 89; Ebu Nuvâs, 1958, s. 153) ve [vezin: remel]

ما لرجل المال أمست تشكي منك الكلال

“Nasıl oluyor da para ayağı her akşam gelip sana yorgunluktan şikayet ediyor?!” (Bkz. el-Esîr, 1973, s. 79, 154; Ebu Nuvâs, 1958, s. 307, 430).

Burada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'i rahatsız eden, cansız varlığa (paraya) canlı bir fiilin (bağırarak, şikâyet etmek) yakıştırılması değildir. Hatta Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, Müslim b. el-Velîd (ö. 207/823), paranın ondan 'kurtulmak' suretiyle bu kadar az düşünmekle efendisine adaletsizliğinden 'şikâyet' ettiği fikrini ifade etmek için (enne l-mâle yetezellemü min ihânetike iyyâhu bi- l-temzîk) bu fiil metafor tezellem l-mâlu (“para adaletsizlikten şikâyetçidir...”) fiilidir (el-Esîr, 1973, s. 79). Daha ziyade, onun görüşüne göre sorun, sesin - eylemin değil, bir özelliğin paraya atfedilmesinde (izâfe – gramer anlamında değil) yatmaktadır (el-Esîr, 1973, s. 80). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in ikinci örnek için söylediği gibi, “'paraya' bir ayak (izafe) atfetmek, ona ses atfetmekten daha çirkindir!” Zira Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in parayı bir başkasına verilmekten 'şikayet' olarak nitelendirmesi mantıklıdır, fakat parayı bırakın bir bacağın bile gerçek bir sesi olduğunu tarif etmek mantıklı değildir. Sonraki iki örnek, sözcüksel ve morfolojik kelime oyunlarına (mümasile ve tecnîs) takıntısı nedeniyle ('onu elde etmek için art arda veya tekrar tekrar çaba sarf etmek' anlamında kullanılan tesebbû) bu tür yapıları “çok” kullandığı söylenen Ebû Temmâm'a aittir (el-Esîr, 1973, s. 80). Bu örneklerde, kesmenin (veya: deri veya: şekil; kad) ayrılmaya (neva), eklem kemiğinin (ka'b) namusa ('ird) ve yanağın (had) paraya (mâl) atfedildiğini görüyoruz (el-Esîr, 1973, s. 80-81).

Bu tür tamlama metaforları, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in düşüncesindeki benzetme söylemiyle hâlâ güçlü bir şekilde bağlantılıdır, çünkü bunların ek örnekleri çirkin benzetmeler arasında teşbih bölümünde sıralanmıştır (el-Esîr, 1973, s. 153-58). Bu bölümde, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr açıkça tevessünün (burada tartışılan alt tipe atıfta bulunarak) hiçbir kıyas edatı olmayan 'uzaktan' bir karşılaştırmadan başka bir şey olmadığını belirtir; el-Esîr (1973, s. 153-54) bunu yaparken mecazi ifadenin iki tarafı arasında bir tür "ilişki" olduğunu kabul ediyor. Başka bir deyişle ve burada teşbihten bahsettiği için, her ne kadar bu mukayese onun gözünde sözlü olarak yanlış yorumlanmış

olsa da mecazî ifadenin bir mukayeseye (ya da daha spesifik olarak analojiye) dayandığını kabul eder (fe-l-me'nâ hesan ve - l-te'bîr 'enhu kebîh) (el-Esîr, 1973, s. 79).

Teveessünün ikinci alt tipinde mecazi ifadenin iki tarafı arasında bir ilişki yokluğunun gerçek bir örneğini buluruz. Yukarıdaki tamlama metaforlarına ilişkin yorumlar, teşbih veya bûd'a göndermeler içeriyorsa, ikinci alt türdeki örneklerle birlikte yorumlar tutarlı bir biçimde idh lâ müşereke beyne... ve-... formundadır çünkü X ile Y arasında ortak bir nokta yoktur. Hatırlayabiliriz ki, bu alt tip, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından güzel kabul edilir (bkz. el-Esîr, 1973, s. 81-83) ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, teveessü kavramını (ittisâ' terimini kullanarak) ilk kez ortaya koyduğu "el-Meselû's-sâ'ir"'in ilk bölümleri altında ele aldığı mecazın teorik tartışmasında işte bu tipten bahseder (el-Esîr, 1959-1965, s. 106). Bir başka deyişle, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in teveessü anlayışının özünde bu alt tip durur (Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ikisi arasındaki yakınlığı fark ederek, tamlayan mecazları sonradan eklemiş olabilir.) Meczaz ile ilgili başlangıç bölümünde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, kelimenin etimolojisini, mecaz tartışmalarında yaygın olarak bulunan bir yerden (mekân, mahal) başka bir yere geçiş (intikal, 'ubûr) açısından sunmaktadır. Ancak daha sonra, iki tür fiziksel (hakikî) geçişi mecazi geçişle karşılaştırır: birinci tipte, kişinin geçiş yaptığı yer ile geçiş yaptığı yer arasında bir bağlantı (vuslat veya daha spesifik olarak müsabe) vardır; düz bir araziden pürüzsüz bir araziye veya engebeli bir araziden engebeli bir araziye (sehl/ve'r). Zeydun esadun "Zeyd bir aslandır" mecazi geçişte durum böyledir (burada teşbih başlığı kullanılmaz). Tersine, düz bir araziden engebeli bir yere geçmek veya tam tersi, "Kelîle ve Dimne kitabındaki dedikleri gibidir: Aslan dedi veya tilki dedi, çünkü (el-kavl) mefhumu ile bu iki hayvan arasında hiçbir alaka (vuslat) yoktur" (el-Esîr, 1959-1965, s. 105-106).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, ittisâ'/teveessünün arketipik örnekleri olarak Kelîle ve Dimne'nin hayvan masallarına başvurması özellikle yerindedir, çünkü böyle yaparak edebiyat kuramı söylemine "kurmaca" olgusunu kabul eder. Rina Drory'nin gösterdiği gibi, makâmât yazarlarının mukaddimelerinde kullandıkları mazeretler, okuyucularından, "makâmâtlarına, hayvanlar veya cansız nesneler tarafından anlatılan fabl ve hikâyeleri gördükleri gibi bakmaları" yönünde bir ricayı içeriyordu (Drory, 1994, 157). Bu tür masalların temsili örneği Kelîla ve-Dimne'dir (Drory, 1994, 157). Drory'nin yazdığına göre, Makâmât yazarları, tam da hem Kelîle ve-Dimne'de hem de bestelerinde ortak

olduğunu düşündükleri apaçık kurgusallığın temel şiirsel temeli nedeniyle edebi yeniliklerinin tanınmasını sağlamak için ona yöneldiler (Drory, 1994, 158).

Başka bir deyişle, Kelile ve-Dimne gerçek olmayan veya kurgusal olanın şifresiydi ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr muhtemelen bunun çok iyi farkındaydı. Fantastik masal (hurafe) gibi, hayvan fabllarını (esas olarak edeb antolojilerinde) çevreleyen söylem ve makâmât türü, hakikat ve yalan/yanlışla göndermeler içeriyordu. Bir rivayette hurafe, hadis le hakikate lehu “hiçbir hakikati olmayan bir hikâye” olarak yorumlanırken, bir diğesinde mâ yukeddibünehu mine l-eḥâdisi “insanların gerçek olmadığını düşündükleri hikâyeler” olarak tefsir edilir, öyle ki gerçek ile tezat teşkil eder (Kilitto, 2001). Bu anlamda, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessü, (dil dışı anlamında) gerçeğin karşıtı olan keizib ile iyi bir uyum içindedir ve mecaza geçmeyi oldukça kusursuz hale getirir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in makâmâtta kullanılan özür dileme söylemine aşına olduğu, onun tevessüyü sadece "konuşma" (kelam, luğa, 'ibare) ile ilgili bir şey olarak tasvir etmesinden bellidir. Kullandığı deyimler li-taleb et-tevessü fi l-kelam, "konuşmada uzam sağlamak için", tevessü fi l-'ibâre "ifadede genişleme", ittisâ'en meheten "salt uzatma [konuşmada]", telebûl- tevessü le ğayr "konuşmada uzam aramak", teleben li-l-ittisâ' fi esâlib el-kelam "konuşma kalıplarında genişleme aramak" ve önemli yorum, fe-emmâ l-tevessü' fe-innehu yudkeru li-l-teşarrufi fi l-luğati lâ li-fâ'idetin uhrâ “tevessü söz konusu olduğunda, başka bir amaç için değil, konuşmada çok yönlülük/yapaylık (tasarruf) göstermek için” zikredilmiştir (el-Esîr, 1959-1965, s. 106; el-Esîr, 1973, s. 71, 78, 82). Bu, İbn Nâkıyâ'nın (ö. 485/1092) Makâmât'ının önsözünde “hayvanların dillerine hikmetli sözler yerleştirmek yalnızca ifadede bir çok yönlülük/hile gösterisidir” (vez' i l-Hikmeti 'elâ elsineti l-behâ' imi ... ve-innemâ huve teşarrufun fi l-'ibare) (en-Nakîb, 1914, s. 123). Burada taşarruf'un kullanımı, kendisi de 'hayali' yazılarla ilişkilendirilen bir terim olan kurnazlık (hîle) fikrine işaret eder (Lane, 1955-1956, s. 1681; Zadeh, 2010, s. 32-33, 35). (el-Harîrî ve İbn Şeref, makâmâtlarının kurgusal karakterini kabul ederler, ancak 'manipülasyon'un yeri olarak kelam/luğa/'ibâre terminolojisini kullanmazlar (eş-Şerîşî , 1992, s. 21, 41, 45-46)).

Tevessü fi l-kelâm gibi ifadeler, eski filolojik düşüncenin sözcük uzantılarını veya bizzat konuşma düzeyindeki bir tür değişikliği kuvvetle çağırıştırır. Manipüle edilen veya genişletilen aslında dil değil, gerçeklikten neden kelam/'ibâre/luğa'da ısrar? Ne de olsa, “Aslan dedi” gibi bir cümlede, konuşan bir aslanı dâhil etmek için dış dünya dışında dilsel

hiçbir şey değiştirilmiyor. Bu soruyu dilsel bir soru haline getirmek için bir açıklama, İbn Sînâ'nın (Avicenna, ö. 428/1037) Aristoteles'in Poetikası üzerine şerhinde bulunabilir. İbn Sînâ'ya göre Kelîle ve Dimne gibi bir eser, gerçek dünyada var olan veya olabilecek olandan ziyade yalnız sözde/kelimelerde var olan (fîmâ vücûduhu fî l-kavli fakat) konu içerdiği için şiir dünyasının dışındadır (fîmâ vücûda ve-yücedu) (Sînâ, 1953, s. 183). Bu anlamda, sadece dil düzleminde gerçekleşen manipölasyonlardan bahsetmek uygundur.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yalnızca konuşma alanında (kavl/kelam/ibâre/luğa) "var olan" şeylere ilişkin felsefi nosyona doğrudan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in me'ânî motifleri, temaları, imgeleri konulu açılış tartışmasında ismiyle seçtiği bir kitap olan İbn Sînâ'nın Şifâ'sından aşına olduğundan oldukça emin olabiliriz. İbn Sînâ'nın fabılların ve kıssaların var olmayan yönünden bahsettiği pasaj (Kelîla ve Dimne de bunlardan biridir), İbn Sînâ'nın Aristoteles'i izleyerek ileri sürdüğü yani şiirin tikellerle (el-cüz'ıyyât) değil tümellerle (el-küllî) ilgilendiğini söylediği daha geniş bir argümanın parçasıdır (Sînâ, 1953, s. 183). İbn Sînâ'nın dediği gibi, şiir belirli bir kişiden, sanki bir olay sadece onun başına gelmiş gibi söz eder ve şairler, o yokken bile yalnızca o kişiye bir isim uydururlar. Sînâ (1953, s. 183) oysa aslında o kişi bir tür evrensel karakter veya fenomeni temsil eder. Bu anlamda, "gerçekten vuku bulan belirli olayları" (ehvâl cüz'ıyye kad vücûdât) konu alan şiirler daha düşük düzeyde şiirdir (Sînâ, 1953, s. 183). Şiirin tümelleri ele alması (ehl-kame bi-l-hüküm el-kullî "evrensel bir yargıya varır") onu felsefeye diğer tüm söz türlerinden daha yakın kılar. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'i ilk olarak İbn Sînâ hakkında konuşmaya neyin sevk ettiğini kontrol edersek, "Belagat konularını" (el-me'ânî'l-hitâbiyye) şairlerin/hatiplerin yararlanabileceği bir dizi ilkeyle (usûl) sınırlandırmanın mümkün olup olmadığı konusunda bir tartışma olduğunu görürüz. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in iddiası, ona göre ilk olarak Yunan filozofları tarafından ortaya konan böyle bir indirgemenin yalnızca "genel" (kulli) olacağı ve sonsuz miktardaki "özel temaları" (juz'ıyyât el-me'ânî) kapsayamayacağıydı (el-Esîr, 1973, s. 3). Tartışma Ebû Ali İbn Sînâ'nın Retorik ve Poetika'da bahsettiği bir konuya sürüklendiği zaman, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ile bir filozofun tartıştıkları, onun münakaşa ve karşı delillerini ortaya koyduğu bu soruydu (el-Esîr, 1973, s. 5). Terimlerdeki özdeşlik nedeniyle, bu konunun şiirin nesnesi olarak tümeller/tikeller sorunu olduğundan şüphelenmek için nedenler vardır. İşte o zaman filozof ayağa kalktı ve Ebû Ali'nin Şifâ'nı getirdi ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e onun sözünü ettiği şeyi gösterdi (el-Esîr, 1973, s. 5). Burada "lagody" (yani

trajedi) denilen Yunan şiiri türü” zikredildiğinden, filozofun Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e Belagat'ten değil, Poetika'dan bir bölüm gösterdiği anlaşılmaktadır (Larcher, 2014, s. 122-24). İbn Sînâ'nın Poetikası'ndaki cüz'ıyyât/küllî ile ilgili pasaj, Kelîle ve Dimne'nin fîmâ vücûduhu fî l-kavlî fakat ile ilgili kavramı içerir

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve İbn Sînâ'nın birbirleriyle konuşmadıklarını vurgulamak önemlidir: hareket noktaları farklıdır ve tartıştıkları soru farklıdır. Ancak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, mecaz bağlamında Kelîle ve Dimne'deki (Aslan dedi) özlü ifadelere İbn Sînâ'nın Kelîle ve Dimne tartışmasını çağrıştıran bir üslupla ilgi göstermesi, mecazın hakikate uymayanla ilgilendiği hipotezimizi güçlendirmektedir.

İki bilim adamı diyalog içinde olmasa da, tartışmalarının ilginç bir sonucu var.

İbn Sînâ, şiirin tümellerden bahsettiğini ve dolayısıyla fiilen var olanla değil, potansiyel olarak var olanla ilgilendiğini iddia ediyor: Şiirlerin ayrıntıları -kişiler, yerler, olaylar- sadece gerçek olabilecek evrensel bir şeyin yerine geçerler der. Dolayısıyla, Kelîle ve-Dimne'nin bu alana dâhil edilmesi beklenebilir: sonuçta, Bürgel'in işaret ettiği gibi, bu fabıllardaki karakterler kral, vezir vb. gibi evrensel tipleri temsil eder (Bürgel, 1974, s. 48). İbn Sînâ, bu tür fabılları şiirsel olmayan olarak değerlendirirken (ki bu onları 'şiirsel' hale getirecek) tümellerin yönü değil, yokluğun yönüdür. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Kelîle ve Dimne'deki ifadelere mecaz bağlamında dikkat etmesi, onun için onları şiirsel kılacak olanın tam da yokluk yönü olduğu izlenimini verebilir.

Burada İbn Sînâ'nın herhangi bir etkisinin olduğuna ikna olunsa da olunmasa da, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessüyü dilde meydana gelen bir işlem olarak ele aldığı, - İbn Sînâ'nın deyimiyle, fîmâ vücûduhu fî l-kavl - sanki dil alanında varoluştan söz edilebilirmiş gibi olduğu gerçeği değişmeden kalır.

İster doğrudan bir etki ister bağımsız olarak benzer sonuçlara varma meselesi olsun, bu konu felsefî-şiir geleneği ile yerli Arap edebi geleneğini birbirine yaklaştırmaktadır.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, övgüye değer tevessü türüne beş örnek verir, mecazla ilgili ön bölümde bahsedilen “Aslan dedi” ve “Tilki dedi” arketiplerine ek olarak: ikisi Kur'an ayetleridir, biri Peygamber (S.A.V.) sözü yani Hadisdir ve ikisi manzum ayetlerdir. Bunların hepsi, bir insan eyleminin cansız bir nesneye atfedildiği açık kişileştirme örnekleri sergiler (el-Esîr, 1973, s. 81). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in örneklerle ilgili yorumlarında bu tür bir nitelik veya atıf için kullandığı tabir izafe veya nisbedir: fa-nisbet el-kavl ilâ l-semâ' ve-l-arz min bâb et-tevessü “göğe ve yere söz atfetmek bir tevessü

olayıdır”; fe-i’âfet el-mehabbe ilâ l-cebel min bâb et-te vessü “bir dağa sevgi yakıştırmak bir tevessü vakasıdır” (el-Esîr, 1973, s. 81-82). Bu bağlamda izâfe'nin tamlamayı değil, daha çok dil dışı benzetme kavramını ifade ettiği açıktır ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in yukarıda tartışılan tamlama metaforlarının örneklerini açıklamak için kullandığı terimle aynıdır ("paraya bacak atfetmek"). Bu nedenle, tevessüye atıfta bulunmak için 'kurgusal yakıştırma' terimi seçilir, ancak kişileştirme de uygun olur. Tevessünün her iki alt tipinde de insani bir özellik (vücut kısmı veya eylemi) atfedilir (el-Esîr, 1973, s. 80).

Örneklerle ilgili yorumların çoğu “Ve X [atıfta bulunulan kavram] ile Y [cansız nesne] arasında hiçbir ilişki (müşâra) yoktur” ifadesini içermektedir (el-Esîr, 1973, s. 81-82). Kur'an'daki örnekler ele alındığında; Fussilet Suresi 41:11. âyette “Dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, “İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!” buyurdu. “İsteyerek geldik” dediler.” ve Duhân Suresi 44:29. âyette “Onlar için ne gök ağladı ne de yer. Kendilerine aman da verilmedi.” Bu örnekler İbn Kuteybe tarafından Tevîl müşkil el-Kur'ân adlı eserinde (çoğunlukla lûgat öğeleri olarak algılanan) mecaz ve isti'âra bağlamında tartışılır ve burada kişileştirilmiş gök ve yer için kendi açıklamalarını sağlar (Kuteybe ve Muḥammad, 1973, s. 106, 112, 167-70; el-Esîr, 1973, s. 81). Benzer şekilde, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, Peygamber (S.A.V.)'in bir gün Uhud'a baktığı ve “Bu, bizi seven ve bizim sevdiğimiz bir dağdır” dediği nübüvveti anlatmaktadır (el-Esîr, 1973, s. 82).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, iki manzum beyit olan ikinci örnek dizisinde, “[kamp alanı] kalıntılarına hitap etme” (muhâsebetü'l-sulûl) ve “kayalara sorma” (musâ'alatü'l-eḥcâr) olgusunu ele almakta ve bu olgunun “bu [şekilde]” yani bir tevessü durumunu yansıttığı için geldiğini söylemektedir. Burada da malzemenin kurgusal karakteri açıktır: Şair (özellikle muhdes olan!) kamp alanına geldiğini ve kalıntılarıyla “konuştuğunu” iddia ettiğinde, olayın “yanlış” olduğu açıktır. Birincisi Ebû Temmâm'ın [ölçü: tavîl]

أَمِيدَانِ لَهْوِي مَنْ أَتَاكَ لَكَ الْبَلَى فَأَصْبَحْتَ مِيدَانِ الصَّبَا وَالْجَنَائِبِ ؟

“Ey benim zevkimin yurdu (meydân), sana çürümeyi kim takdir etti?

Doğu ve güney rüzgarlarının [dört nala koşan] yarış pisti (meydân) oldun” (el-Esîr, 1973, s. 82).

İkincisi el-Mütenebbî'nin [ölçü: kâmil]

إِثْلَتْ فَإِنَّا أَيُّهَا الطَّلُّ نَبْكِي وَتُرْزَمُ تَحْتَنَا الْإِبِلُ

“(Bize) üçüncü olun, ey kalanlar! Çünkü biz (bineğim ve ben) ağlıyoruz, altımızdaki develer ise hasret çığlığı atıyor” (el-Esîr, 1973, s. 82).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ilk satıra, “silinmiş meskenler ve silinmiş kayalar” adresini Kur'an-ı Kerim'deki ves'ali l-qaryata “şehir sorun” (Yûsuf Suresi 12:82. âyet) hükmüne eş tutarak halktan (ehl), yani mesken halkı ve şehir halkından başka bir şeye hitap etmenin hiçbir anlamı (vech) olmadığını söyleyerek yanıt verir (el-Esîr, 1973, s. 82). Burada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, gözden kaçırılmış bir "insan" muhatabının tefsir söylemi ile kurgusal atfın edebî söylemi arasında geçerken de olsa aracılık yapmaktadır. Bu noktada oyalanmaz, çünkü muhtemelen dizinin ancak şairin kişiliği orada yaşayan insanlara değil, manzaranın kendisine hitap ediyorsa bir anlam ifade ettiğini kabul eder. Başka bir deyişle, çizgiler ancak sahnenin kurgusal karakterini üstlenirse anlaşılabilir. Konu mecaz tefsiri olduğunda, Kur'an referansına başvurmak, daha ziyade tefsir ve edebi geleneklerin tarihsel olarak kaynaşmasının bir işaretidir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, İbn Cinnî'nin mecaz yorumunu zorunlu olarak ittisâ'yı gerektirdiği şeklinde eleştirirken, el-Mutenebbî'nin örneğiyle birlikte tevessü meselesini yeniden ele alır (el-Esîr, 1973, s. 87). Burada varlık ve öznitelik arasındaki uzaklık nedeniyle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ittisâ'yı "bir sıfatın/zarfin (şifa min el-şifât) bir varlığa/isme (mevsûf) tatbik edilmesi (leysa ehlen li-en tucrâ 'aleyhi)" durumu olarak tefsir eder (el-Esîr, 1973, s. 87).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr övgüye değer – ve birincil – tevessü tipine atıfta bulunsa da, onun tanımı tamlayan metafora da (sesi paraya atfetme) uygulanabilir. Daha sonra, dışarıdan bir ekleme gibi okunan bir şekilde, şife ile mevsuf arasında bir ilişki (munâsaba) olsaydı, o zaman "değerlendirmede bir şeye benzer (yunâsibuhu ve-yuşâkiluhu) olursa, teşbih veya istiare olur (el-Esîr, 1973, s. 87). Her ne kadar Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr daha önce belâgat konuşmanın (el-keîâmü'l-hitâbî) "iki öncül ve bir sonuca dayalı olduğu" (bkz. el-Esîr, 1973, s. 6) iddiasıyla alay etse de, filozoflar arasında metaforu bir kıyas sürecinin mantıksal sonucu olarak formüle etmek için en açık olan İbn Sînâ'yı bir kez daha çağrıştırmaktadır. Her halükarda, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessüyü mükemmel bir kurgusal edebî araç olarak seçtiği açıktır, çünkü teşbih veya İstiarenin aksine tüm dengeli bir süreç izlemez ve bu nedenle herhangi bir gerçek-dünya mantığı/bilgisinden en uzak olanıdır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessü kullanımını takip eden daha sonraki bir tenkitçi bilinmemektedir (van Gelder, 1982, s. 208).

4.2.2.9. İstiare ve Kinaye

Yukarıda gördüğümüz gibi, istiare, mecazın diğer alt türlerinden, mecaz mahallinin tek kelime olduğu tek kategori olmasıyla ayrılır. Heinrichs'in teşbih temelli tek terimli bir metafor olarak nitelendirdiği şey budur. “el-Meselû's-sâ'ir”'in metninde, bu sözcüğü başka bir şeyin mecazi olarak ikamesi olarak düşünmekle, sözcüğün atlanmış bir konunun analogu olarak harfi harfine anlaşılması arasında bir gerilim vardır. Burada bir ikame algılaması, kelime aktarımının yasal tanımına uyacaktır; gerçekten de, istiare ile ilgili bölümde bile Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr hala bir nakl sürecinden bahseder (el-Esîr, 1973, s. 83). Ancak bu, atlanan bir konuyu varsaymasına karşı durur çünkü konu atlanırsa, o zaman metaforik kelime muhtemelen o eksik unsuru temsil edemez, bunun yerine kelimenin tam anlamıyla o konunun analogu olarak alınmalıdır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in birçok istiare örneğine verdiği yorumlar bu gerilimi göstermektedir. Örneğin, ilk örnek olan İbrâhîm Suresi 14:1. âyette “Elif lâm râ", İnsanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitap"ı tefsir ederken, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tefsir terminolojisini kullanır. "Karanlıklar ve nur, (istiare) şirk ve inanç veya hata ve doğru hidayet için bir metafordur" - ama sonra o, ayetin altında yatan niyeti yeniden inşa eder ve bu kelimelerin gerçek bir anlayışını ortaya koyar. “Sanki, insanları karanlıklar gibi olan şirkden, nur gibi olan imana çıkarasın” buyurmuştur (el-Esîr, 1973, s. 96).

Ancak örnekleri okudukça, bir düzineden fazla matbu sayfayı okudukça, özellikle de bazen daha büyük fikirlerin parçası olan antik metaforlar sergileyen şiirsel örneklerde kelimelerin diğer kavramların yerine kullanıldığı açıkça ortaya çıkıyor. Bunlar arasında yaygın olarak kadın için ceylan, ağız için papatya, güzel fizik için dallar ve mızrak için kayan yıldız vardır (el-Esîr, 1973, s. 100-102). Antik metaforların daha büyük bir fikrin parçası olduğu bir durum el-Mütenebbî'nin aşağıdaki dizelerinde gözlemlenebilir [ölçü: münserih].

كل مجروح تُرجى سلامته	واندماله من جرحه
إلا قلباً جرحته عينا هذه المرأة	فإن برأه لا يرجى أبداً.

“Yaralı olan herkesin güvenliğini umabiliriz, gözlerinden vurulan yaralılar hariç; Gözleri yanaklarımı sulandırıyor, ne zaman gülümsese, şimşeği dişleri olan bir yağmurla” (el-Esîr, 1973, s. 107).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ikinci mısradaki metaforu (istiare) güzel yapan şeyin “yıldırımla birlikte yağmur'un zikredilmesidir” yorumunu yapar (el-Esîr, 1973, s. 108).

Başka bir deyişle, (aşığın yanaklarından akan) "gözyaşları" için kullanılan eskimiş "yağmur" metaforu, görüntüye, sözde gülüşünün parıltısı nın neden olduğu bir "şimşek çakması" eklenerek daha büyük bir fikir haline getirilir (el-Esîr, 1973, s. 108). Aslında, eleştirmenler tarafından bundan bahsedilmese de, sadece şimşek imgesi değil, örtük olarak onun gözleriyle ifade edilen bulut imgesi de sözdizimsel öznedir (el-Esîr, 1973, s. 108-109). Tek kelimelik imge (gözyaşlarına yağmur) o kadar basmakalıp hale geldi ki, sözlükte pratik olarak sözlükselleştirildi, yani, üzerinde imgenin ayrıntılarının yapılabileceği şiirsel ölü bir metafor görevi görüyor.

Diğer örnekler olarak, el-Buhturî'nin "parmaklar" için kullandığı "beş bulut" ve buna "avuç içi" için "yıldırım" (bkz. el-Esîr, 1973, s. 105) veya Ebu Temmâm'ın aşağıdaki dizeleri gösterilebilir. [ölçü: hafif]

[iki satır daha alıntılanmıştır] (et-Tibrîzî, 1994, s. 222-23).

kuntu er'â l-nucûma hettâ idhâ mâ fârakünî emseytu er'â l-nucûmâ

“Yıldızları (yani sevgiliyi) o kadar çok izlerdim ki, beni terk ettiklerinde bile 'yıldızları seyretmeye' devam ettim (yani bütün gece uyanık kaldım)” (el-Esîr, 1973, s. 104).

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tek yorumu, metaforun üçüncü mısradaki geçtiğidir. Dîvân metninde, nücûmun ilk geçtiği yer için budûr 'dolunayları' ifadesini buluyoruz; et-Tibrîzî iki başka okuma daha sağlar: hudûr 'kadının odaları' ve hudûd 'yanaklar', ama nücûm değil (bkz. et-Tibrîzî, 1994, s. 222), bu birinci nücûmun bir hata olabileceğini düşündürür (ikinci nücûm ile güzel kökteşleme olmasına rağmen). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in istiare ile "güzel yüzler" için yaygın isim metaforu olan budûr'a atıfta bulunduğu şüphelenilirse de, nücûm bir kalem sürçmesi olmasa ve sevgili yerine getirilse bile muhtemelen ra'a “sürüye otlatmak” fiili olarak değil de istiare olarak gördüğü bu isim aynı zamanda bir metafordur. Bunun nedeni, ilk olarak, yalnızca bir isim metaforunun bastırılmış bir nesneyi temsil edebilmesi (metvî ez-zikr (bkz. el-Esîr, 1973, s. 84, 98)) ve ikincisi, şevâhid'in geri kalanı ve eşlik eden yorumların hepsi isimlere/isim tamlamalarına işaret eden açıklamalar bağlamında ele alındığında, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in burada kastettiği bir fiil benzetmesi pek olası değildir. "Sevgili için X" şeklindeki basmakalıp bir metafor yerine getirildiğinde, daha fazla ayrıntılandırılır: ilk olarak, onu sözlü bir ifade (ra'â l-nucûm/budûr) içine yerleştirerek, (et-Tibrizî'nin “yanakları sıyırmak” için yaptığı açıklamayı takip edersek) “sevgiliyi öpmek” anlamında "sevgiliyi otlatmak" ek

metaforunu veren sözlü bir ifade (ra'a l-nucûm/budûr) içine yerleştirerek; ve ikincisi, “geceleri uyanık kalmak” için “yıldızları gütmek” atasözü ifadesinden bahsederek, ay(lar)ın görüntüsü üzerine (budûr ise) yıldızları içerecek şekilde inşa edilir (veya nucûm ise bir kökteşleme ekler) (Lane, 1955-1956, s. 1108).

Bölümümüzdeki örneklerin büyük kısmı, ifade edilmemiş bir konu için iyi bilinen nominal vekillere atıfta bulunduğundan, bu bağlamda istiareye 'şiişel ölü metafor' veya çok basmakalıp (klişe) nominal metafor olarak atıfta bulunulur (el-Esîr, 1973, s. 96-97; Heinrichs, 1977, s. 23-25). Hatta bazı örnekler, "yanlış" ve "doğru" için "karanlık" ve "aydınlık" gibi (yukarıda gördüğümüz Kur'an vakasında olduğu gibi, yanlış/doğru inanç) yaygın ölü metaforunun eşğine gelir.

Diğer durumlarda, özellikle Peygamber ve erken dönem hatiplerin sözleri de dâhil olmak üzere eski Arapların günlük konuşmalarından alınan örnekler, istiare, geceleri ayakta kalmak anlamında yukarıdaki ikinci ra'â l-nucûm oluşumundan farklı olarak, deyimsel veya atasözü ifadesiyle daha uyumludur. Örnekler şunlardır:

(1) Bir Peygamber (S.A.V.) hadisinden, hâzim el-lezzât ifadesi: “ölüm” için “zevklerin silgisi” (el-Esîr, 1973, s. 98).

(2) Eski Arap atasözü, ay hilalini ('inde rû'yet el-hilâl) gördükten sonra şöyle demiştir: lâ merhaban bi-l-lecîni mükerribi ecelin ve-mahlin “Yer yapraklarına basmak hoş karşılanmaması (yaklaşan borç tahsildarının bir işareti), vadeyi ve kuraklığı getirendir!” (bkz. el-Esîr, 1973, s. 98) Bu atasözü, görünüşe göre ayın başında (hilâl görüldüğünde) geri ödenmesi gereken borçlara atıfta bulunur, böylece kredinin sabit vadesi sona erer ve bir sıkıntı dönemi ("kuraklık") başlar. Sözlükler/şiiir katalogları biraz farklı ve daha olası versiyonlara sahiptir: lâ merhaban bi-muhilli l-zeyni mükerribi l-eceli “Borç tahsildarına, vadeyi getirene hoş geldiniz!”; (bkz. Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 974; el-Ferâhîdî, 2003, s. 27) ve lâ merhaban bi-hüceyn, mühilli l-zeyn, ve-mükerribi l-hayn, “Küçük bir çengel (yani hilal), borç tahsildarı, ölüm getiren hoşgeldin!” (bkz. Manzûr ve ‘Abbâs, 1980, s. 78-79) Hilâl, burada olumsuz bir olayın -borç ödemenin- alâmeti olduğu için, uğursuzluğa işaret eder.

(3) Emevi valisi Heccec b. Yûsuf'un (ö. 95/714) sözlerinden, nesele kinânetehü ve-'ecemehâ 'üden 'üden litt “Ok sadağının tozunu temizledi ve okları çubuk çubuk denedi” için “adamlarını sergiledi ve onları birer birer büyük bir titizlikle inceledi.” ifadesi yer almaktadır (el-Esîr, 1973, s. 98).

Bu ifadelerin kökleri Arapça lügattan gelmektedir. Aslında bunlardan bazılarını kinaye olarak nitelendirebiliriz (el-Esîr, 1939, s. 67). Bu, özellikle ölüm gibi toplumlar arasında ortak bir sosyal tabu oluşturan ve üstü kapalı bir ifadenin, yani bu tabuya atıfta bulunmanın kabul edilebilir bir yolunun kullanılmasını davet eden bir vakada belirgindir (el-Esîr, 1973, s. 100; el-Esîr, 1939, s. 62). Yeni ayın uğursuz bir durum (borç ödemek için) olarak görülmesi durumu da üstü kapalı bir kullanım gösterebilir (Naaman, 2013, s. 477). Bu da bizi Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in açıkça istiarenin bir alt kategorisi olarak tanımladığı kinaye tartışmasına götürür (el-Esîr, 1939, s. 55; Naaman, 2013, s. 472). Ancak bu bölüme geçmeden önce, onun istiare ile ilgili olarak ikisi arasındaki yakınlığı vurgulayan önemli bir tespiti işaret etmeliyiz.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e göre, hem Kur'an'da hem de "belliğ söylemde", yani mektuplarda, vaazlarda ve şiirlerde (fesihü'l-kelâm min'er-resâ'il ve- l-hutab ve-l-eş'ar) bir istiarenin ortaya çıkması nadirdir (kelîl). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in bu eksikliğini, hem konunun hem de analogun görüldüğü konuşma üretmenin ne kadar kolay ve yaygın (ketîr sehl) olmasına karşılık, konunun ifade edilmediği ("gizli") olduğu konuşma oluşturma zorluğuna (lâ yeteyesserü) atfediyor (el-Esîr, 1973, s. 97). Kompozisyon ve üretimden açıkça bahsedilmese de, bu gözlemin bir yazarın bakış açısından yapıldığı açıktır: şiirsel ölü metaforların ve örtmecelerin (edebikelamların) koyduğu çıta oldukça yüksektir ve şifreli bir sonuca yol açmadan sıfırdan yeni bir tane yaratmak imkansız değilse de oldukça zordur (bkz. lâ merḥaban bi-l-lecîn'in...).

Söylenmeyen bir konu hakkında konuşma yaratma açısından bakıldığında, istiare bilmeceyle (uhciyye, luğz) bir benzerlik taşır: Bu, amaçlanan konuyu "hakikat yoluyla değil, mecaz yoluyla değil, pragmatik bir ima yoluyla (mafḥûm), ancak daha çok tahmin edilmesi gereken bir şeydir (yühdesü ve-yühzeru)" amaçlanan konuyu belirten bir konuşma türüdür (el-Esîr, 1939, s. 85-86). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bilmecenin "bazen bir kinayeye benzeyebileceğini" bile belirtir (el-Esîr, 1939, s. 84). Bu açıdan bakıldığında, şiirsel ölü metafor (ya da örtmece), dinleyiciden anlamı üzerinde kafa yormasını gerektirmeyen bir bilmecedir (el-Esîr, 1973, s. 98-99; el-Esîr, 1939, s. 84-85, 68-69). O halde mecazın alt kategorileri arasındaki önemli bir farkla ilgili olarak çıkarabileceğimiz bir sonuç şudur: Söz bestecisi bir istiare/kinayenin yaratılmasına gerçekten katılmaz oysa mecaz (teşbih) olarak tanımlanan diğer mecazi ifadeler söz konusu olduğunda ve tevessü yapar.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kinayeyi ele alışı, Charles Pellat ve Erez Naaman'ın bu mefhumla ilgili çalışmalarında yakın tarihli araştırmalarında biraz dikkat çekmiştir (Pellat, 1986; Naaman, 2013; Mehren, 1853, s. 41-42, 92). Her ikisi de, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kinaye'yi hem lafzî hem de mecazi anlamıyla yorumlanabilecek bir ifade olarak tasavvur ettiğini veya Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in deyimiyle hem hakîka hem de mecazın bu ifade için "tartıştığını" (tecâzhâbe) tasavvur ettiğini göstermişlerdir (el-Esîr, 1939, s. 51, 53, 63). Konu, anlamla ilgili ondokuzuncu edebî araç olan el-kinaye ve-l-te'rîz başlıklı bölümde sunulmaktadır (el-Esîr, 1939, s. 49-75). Yanlış argümanların tanımları ve çürütülmesi üzerine uzun bir söylem içerir ve burada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, eş-Şâfi'î ve el- Gazâlî haricindeki hukuk teorisyenleriyle ('ulema usûlü'l-fıkıh, âmmâtü'l-i-fıkıh) bir tartışmaya girer (el-Esîr, 1939, s. 51, 63). (4'ü te'rît üzerine olan) 26 sayfalık bu oldukça uzun bölümdeki örneklerin çoğu Kur'an, hadis ve erken dönem fıkralarındandır ve bu da kavramın 'şiişel olmayan' karakterine bir kez daha işaret etmektedir (el-Esîr, 1939, s. 49-66). Ne zaman şiirden örnekler verilirse, ya 'ölü' ya da bir tabu ile ilgili bilmece-konuşmalar (örtmece ifadeye davet eder) bir kullanım sergilerler (el-Esîr, 1939, s. 66-70; Naaman, 2013, s. 478-85).

Kinaye, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mecaz sisteminde (hukuki söylem hariç) bitişikliğe dayalı mecazlı söze rastladığımız tek kategoridir. “Birleşme” (cimâ') için arketipsel 'dokunma' (lams), bir bütünün sadece bir parçasına odaklanmak olarak düşünülebilen; örneğin, “gözlük”, kelimesinin tam anlamıyla iki cam parçasından (çerçeve, burun köprüsü, şakaklar, vb. ve ayrıca lensler) oluşan bir şeyin adı olarak kullanılabilse gibi, özellikle siyasi coğrafyada yaygın olup eski Rus İmparatorluğu'na veya eski Sovyetler Birliği'ne veya halkına atıfta bulunmak için kullanılan “Rusya” veya “Ruslar” gibi; özellikle İngilizce dışındaki dillerde, Büyük Britanya veya Birleşik Krallık'a atıfta bulunmak için o dildeki "İngiltere" tercümesinin kullanılması gibi bir şeyin bir parçasından veya alt kümesinden sonra veya kendi içinde bütünü temsil etmesi gerekmeyen sınırlı bir özellikten sonra adlandırıldığı anlamına gelen, bir nesne, yer veya kavram, onun bütünü temsil etmek için kullanıldığı veya alındığı pars pro toto örneğini gördüğümüz en açık örnektir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bazı kinaye vakalarının benzerliğe (şebhiyye) dayandığını, bazılarının ise benzer olmadığını kabul eder. Çabaları ikna edici sonuçlar vermese de, bu farklılıklarla kafa kafaya mücadele ediyor. Ona göre kinaye, kelimeler şeklinde birleşim halinde geldiğinde, tek kelimedeki kinaye ile

karşılaştırıldığında benzerlik ve bağıntı (veya analogi, munâsebe) daha güçlüdür. Örneğin, “filanca temiz giysilerdir” (fulân neki es-sevb, sözcüklerin birleşimi), burada Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, “pislikten arınmış giysiler, ahlaki kötülükle lekelenmemiş bir itibar gibidir” diye yeniden yapılandırır. Tersine, “dokunmak çiftleşmek gibidir” (tek kelime kinaye) dersek, “benzerlik o kadar güçlü değildir” (lem tekun bi-tilke l-derece fî kuvvet el-müşâbehe) (el-Esîr, 1939, s. 59). Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, ikincisinin birincisi gibi olmadığını seziyor -hiç bir benzerlik olmadığını, daha çok bitişiklik olduğunu söyleyebiliriz (“dokunmak çiftleşmek gibidir” pek kabul edilebilir bir cümle değildir) (bkz. Keysar, 1989, s. 380-81) - ama yine de bir kinaye'nin altında yatan analogi veya benzerlik (temsîl) düşüncesine bağlı kalır (el-Esîr, 1939, s. 59). Ayrıca, onun öne sürdüğü tek kelimelik örtmecelerin çoğunun, "kadınlar" için "koyunlar" gibi, aslında bitişiklikten çok benzerliğe dayandığına da işaret edebiliriz (el-Esîr, 1939, s. 59). İkincisi teknik olarak Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr'in istiare anlayışına daha uygundur (yukarıda 'kadın' için 'ceylan' ile karşılaştıran), ancak bir kez daha, örnekler bir tabu (kadınlar, cinsellik, vb.) içerdiğinden, O kinayeyi tercih ediyor. Çeşitli “dolaylı ifadeler” için bir kapsamlı terim olarak kinaye'nin tarihi doğası, teknik olmayan olmayan “X diyerek açıkça Y'den bahsetmekten kaçınmak” ile doğrudan bağlantılıdır (Dichy, 2007). Bu nedenle, kinayeli ancak örtmeceli olmayan edebi ifadeler de Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr'in babında yer alır. O, ifadeden mantıksal olarak çıkarıma imâ eden irdâfın tarihsel kategorisine yönelir (bkz. Kudâme, 1956, s. 88-91; Ebü'l-İsba' ve Zekiyyiddîn, 1963; Ebü'l-İsba', 1957, s. 53, 83), örneğin fulân 'e'im er-remâd "falancanın çok miktarda külü vardır" gibi başkalarını çok yemekle doyurmak bir cömertliğin işaretidir (el-Esîr, 1939, s. 58, 60-61). Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, bu tür konuşmaların tek bir kelimeden ziyade kelimelerin bir arada (lafzî mürekkebe) olarak var olduğunu kabul eder. Ayrıca, kinayeli ifadenin, ima edilen şeyin (özellikle bir sıfatın) mantıksal bir sonucu (lazim, ayrıca delil "kanıt") olduğunu ve bunun irdâf kategorisini diğer kinaye (bi-hilef ğeyrihâ min el-kinâyât) türlerinden farklılaştırdığını kabul eder (el-Esîr, 1939, s. 60). Gerçekten de, örneklerin örtmece değil, dolambaçlı ifadeleri yansıttığını söyleyebiliriz.

Ancak, kavramın tanımına, "falancanın çok miktarda külü vardır" ifadesindeki her bir kelimeye ve önermenin bütününe uymasa da irdâfî kinaye kategorisinden tamamen hariç tutmakta yetersiz kalır, kelimenin tam anlamıyla harfi harfine alınması geekir ve yorumunda mecaz için yer yoktur. Ayrıca, bilmeceyi yansıtan şevâhidlerin çoğunda –

burada tartışma konusu ya harfi harfine ya da bir tabu için bir örtmece olarak anlaşılabilir - mecaz da, kelime kayması anlamında yer almaz (el-Esîr, 1939, s. 62). Başka bir deyişle, kinaye tartışması içinde olmasına ve mecazın orijinal tanımına açıkça uygunluk görülmesine rağmen, bu kurala meydan okuyan, kinaye kapsamında kapsanan birçok dilsel fenomen kalır.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in kinaye için verdiği hem gerçek hem de mecazi olarak alınabilecek bir ifade (özellikle kelime, lafzi) olarak tanımlaması üzerine son bir not düşmek gerekir (el-Esîr, 1939, s. 51-52). Bölüm boyunca ileri sürdüğü Kur'an ayetinin yanı sıra, Nisâ Suresi 4:43. âyette "... olduğu zamana kadar namaza yaklaşmayın Ya da kadınlara dokunduğunuzda" (bkz. el-Esîr, 1939, s. 51, 53-54) – burada lâmese, hem 'dokunma' hem de 'ilişkide bulunmak' olarak yorumlanabilir çünkü her iki eylem de namazdan önce abdest almayı gerektirir ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tanımı basitçe savunulamaz. Çünkü kinaye'de kastedilen yegane majâz anlamıdır - yani, örtmeceli olanıdır, harfi harfine gerçek anlamı değildir (örneğin, Sâd Suresi 38:23. âyette 'kadınlar' için 'koyun' "Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var") (el-Esîr, 1939, s. 51, 53-54). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, aslında bunun farkındadır. Şevâhid hakkındaki yorumlarına daha yakından bakıldığında, aklındaki şeyin, daha ziyade, kinaye'deki hem gerçek hem de mecazi okumaların, yalnızca mecazi anlamda (erâde, murâd, yuşîru) kastedilmesine rağmen (bkz. el-Esîr, 1939, s. 51-66), semantik olarak izin verilen ifadeler (yeşihu, yecûzu ve çekimler) yol açtığını ortaya koymaktadır. O, başta, kinayeyi diğer mecaz kategorilerinden ayıran şeyin, diğer tüm kategorilerde sözü görüldüğü gibi almanın ('ele cânib el-hekîke) imkansız bir anlama (la-stahâle l-me'nâ) sonuç vereceğini belirtir (el-Esîr, 1939, s. 51). Kanıt olarak, "Zeyd bir aslandır" (kıyas edatı kaldırılmıştır) şeklindeki arketipsel teşbih sözünü ileri sürer: anlamsal olarak sadece bir mecaz okuması mümkündür, diyerek, "çünkü Zeyd kuyruğu, dişleri ve pençeleri olan, dört ayaklı, kıllı bir hayvan değildir." Şeklinde sözlerine devam eder (el-Esîr, 1939, s. 51-52). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, söze ilişkin değerlendirmesini dünya bilgisine dayandırdığı için, "semantik (anlamsal)" kelimesini bu bağlamda kullanıyoruz. Gerçekten de, bu tür sözlerin " anlamsal olarak caiz olmadığını" (istehâle l-me'nâ) karakterize etmenin başka bir yolu, onları yanlış (kezib) olarak tanımlamak olabilir, fakat yukarıda gördüğümüz gibi, kezib söylemi, İslam dünyasında mecazi bağlamda tartışılmayacak kadar uzaktır. Bu, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, kinaye dışında bütün mecaz

kategorilerinin (eksâmü'l-mecaz) görünüşte alındığında doğru olmayan ifadeler sergilediğini açıkça belirtmeye en yakın olanıdır. Şimdi burada kapsanan ifadelerin ne ölçüde doğru olmadığını görmek için teşbih kategorisine döneceğiz (el-Esîr, 1959-1965, s. 341).

4.2.2.10. Teşbih Neden Mecazdır?

Bu tezde teşbih'i genellikle kıyas ve bazen daha spesifik olarak benzetme olarak tercüme ediyoruz. Kıyas oldukça gevşek bir çeviridir. Bu bölümdeki amaçlarımız için teşbih'i daha doğru bir şekilde tercüme etmek istiyoruz, ancak Arap edebiyat kuramı eserlerinde teşbih terimi, şairin/mektup yazarının/vaizin fiiline değil, nihai olarak edebî-dilbilimsel bir olguya işaret ettiğinden “benzetim ifade etmek” gibi bir ifade de tatmin edici değildir. 'Benzetim' fenomenin kendisine atıfta bulunur, ancak teşbih kategorisinin geleneksel olarak kapsadığı diğer durumları, yani metaforları ve analogileri hariç tutar. Teşbihin neden mecaz olarak kabul edildiğini değerlendirmek amacıyla, “benzerlik ifadesi”ni öneriyoruz. Kemal Ebu Deeb, teşbihten “nesneler arasında benzerlik kurma süreci” olarak bahsederken benzer terimlerle bahseder (Abu-Deeb, 1971, s. 67). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eseri bağlamında, benzetmenin hem nesneler (tek terimli benzetme) hem de durumlar (cümle uzunluğunda benzetmeler) arasında kurulduğunu söyleyebiliriz. Modern araştırmalarda benzerlik ifadeleri veya benzerlik yargıları genellikle felsefe veya bilişsel psikolojinin alanı içinde değerlendirilmiştir ve metafor çalışmalarına bilişsel dilbilimcilerden ziyade dil filozoflarının eliyle girmiştir (Örneğin bkz. Lakoff ve Johnson, (2008)). Teşbihten benzerlik ifadesi ile bahsetmek, özellikle tam teşekküllü bir teşbih (benzetim kelimesini içeren) söz konusu olduğunda, teşbihin neden mecaz olarak kabul edildiğini tespit etmemize yardımcı olacaktır.

el-Cürcânî, meşhur bir şekilde, mecaz veya mecazi konuşma içindeki 'benzetme' anlamındaki teşbihin dâhil edilmesini, buradaki her kelimenin gerçek anlamıyla kullanıldığı gerekçesiyle reddetmektedir (el-Cürcânî, 1947, s. 222). Benzemeyi lafzi konuşma olarak görmek bir yenilikti ve en az bir âlim (İbn el-Nakîb) bu görüşü “sonraki âlimlere” (mutaahhirî hâdihi l-şinâ'e) nispet etmektedir. Teşbihin mecaz içine açık bir şekilde dâhil edilmesi İbn Reşîk'in Ümde eserinde (bkz. Reşîk, 1972, s. 266, 268, 286, 294) görülebilir. Arap edebiyat teorisi eserlerinde iki tür benzerlik ifadesi (teşbih) kabul edildi. Benzerlik ifadeleri arasındaki bu ayrım, İbn Reşîk'in teşbihi mecaz olarak

tanımlamasının temelinde yer almaktadır. Rummânî'nin (ö. 384/994) Kur'an'ın taklit edilemezliği hakkındaki risalesi, Arap edebiyat teorisindeki 'meczaz öncesi evreyi' yansıtır olabilir (er-Rummânî, 1968, s. 79).

Ona göre iki tür benzerlik ifadesi (et-teşbih 'elâ vecheyn), "Belagata ait bir benzerlik ifadesi" veya belagat karşılaştırması (teşbih belagha) ve "gerçeğe ait bir benzerlik ifadesi" veya gerçek karşılaştırma (teşbih hakîka) vardır. İlki, kâfirlerin davranışlarını çölde bir seraba benzetererek (teşbih) örneklenir (Nûr Suresi 24:39. âyet). İkincisi, "Bu dinar şu dinar gibidir, hangisini istersen onu al" der (er-Rummânî, 1968, s. 75). Başka bir deyişle, gerçeklik alemindeki benzerlik ifadeleri - veya "gerçek" benzerlik ifadeleri iki nesne arasındaki bir özdeşliği ifade ediyor olarak algılanır: iki dinar aynıdır. Bu, şibh'in (ve çekimlerin) misl (ve çekimler) terimleriyle açıklanan sözlük anlamı ile desteklenir; ikincisi, eşitlik kelimesi (eşitleme) (kelimat'ı tasviye) olarak tanımlandığından, birincisinden daha fazla bir özdeşliği ifade eder (Manzûr ve el-İfrîkî, 1994, s. 4132).

Bir asır sonra İbn Reşîk'in (ö. 456/1065) hesabında, iki tür benzerlik ifadesi arasında bir ayrım yapıldığını görmekteyiz, fakat burada mecaz terimi, Rummânî'nin teşbih belâgatının yerini almaktadır. Bu, elbette, gerçeğin ya ontolojik gerçeklik ya da literal konuşma olarak ikili anlamı tarafından kolaylaştırılır. İbn Reşîk'e göre, teşbih ile vesf 'tasvir' arasındaki fark -ki bunların neredeyse tamamı şiiri kapsadığı söylenmektedir- bir kimsenin bir şeyin özü hakkında bilgi vermesidir (ihbâr 'en hakikatü's-şeyt), ancak teşbih "mecaz ve temsîl'dir" (Reşîk, 1972, s. 294; Heinrichs, 1969, s. 57). Burada mecazın ifade ettiği şey tam anlamıyla mecazi konuşma değildir; gerçek de bu bağlamda ontolojik gerçekliğe atıfta bulunur (yukarıda Rummânî için yaptığı gibi). Mecazü'l temsîl ikilemesi muhtemelen o şeyin kendisinden ziyade bir şeyin mecazi bir temsilini ifade eder (muḥâkât ile karşılaştırın). el-Meselû's-sâ'ir'in kendisinde "taklit edilen bir suret" (şûra tuḥkâ) temsili olarak teşbih fikri mevcuttur (el-Esîr, 1973, s. 141). İbn Reşîk'in teşbih bölümünde mefhumu, "bir şeyin, ona bir veya birçok yönüyle yaklaşan (veya: ona hemen hemen eşit olan, karabahu) ve ona benzeyen (şâkelehu) aracılığıyla açıklaması" olarak tanımlar çünkü onunla tamamen aynı fikirde olsaydı, o olurdu (yani ikisi aynı olurdu)" (Reşîk, 1972, s. 286). Bu tanımdan, benzerlik ifadesinde açıklanan benzerliğin, kısmen de olsa "gerçek" bir benzerlik olduğu görülecektir (yani, karşılaştırılan iki şey gerçekte benzerdir). Ancak daha önce İbn Raşîk, teşbihin mecaz kapsamına alınmasını, "çoğu durumda birbirine benzeyen iki şey, gerçekte değil, ancak yaklaşık olarak 'hoşgörü' ve

uzlaşa ile birbirine benzediği" (fe-li-enne l-müteşâbiheyne fî ekseri l-eşyâ'i innemâ yeteşâbehâni bi-l-mukârebeti 'elâ l-musâmeheti ve-l-iştilâhi lâ 'elâ l-hakîke) gerekçesiyle açıklamıştır (el-Esîr, 1959-1965, s. 268). Başka bir deyişle, bir nesnenin başka bir nesneye benzer olduğunu 'onaylıyoruz' ve bu destekleniyor ortak kullanıma göre, ancak ikisi gerçekten aynı değil. Burada John Searle'nin "Richard vahşi, edepsiz, şiddete meyilli ve benzeri" anlamındaki "Richard bir gorildir" örneği hatırlatılır: gerçekte, araştırmalar göstermiştir ki, goriller hayatta vahşi ve kötü değildir (Searle, 2012, s. 118-19). Bu durumda, "Richard bir goril gibidir" benzerlik ifadesi tam anlamıyla yanlış ama mecazi olarak doğru olacaktır, bununla ne demek istediğimiz için "İştilah'a göre" ifadesi, Richard'ın sert, kötü, vb. olduğudur. İbn Reşîk'in açıklamasından, (zorunlu olarak) 'gerçek' benzerliği yansıtmayan benzerlik ifadesinin edebiyat teorisyenlerinin teşbih dediği şey olduğu sonucuna varabiliriz ve çünkü gerçek değil, mecaz olarak tanımlanır. İki tür benzerlik ifadesi arasındaki diğer bir ayrım, erken dönem filolog el-Esma'i (ö. yaklaşık 208/823) tarafından yapılmıştır ve Umde'de muhafaza edilmiştir (Reşîk, 1972, s. 287). el-Esma'i'ye göre ilk tür benzerlik ifadesi (teşbih) "zan ile belirleme" veya tahmin (takdir, 'ele l-takdir) (bkz. Lane, 1955-1956, s. 2494) ve ikincisi "hakikatin bir tespiti"dir (tahkik, 'elâ l-tahkik) (Lane, 1955-1956, s. 2494). Bu sınıflandırmanın detaylandırılması İbn Reşîk'in ilk tanımına benzer: teşbih takdir sadece bir yönün kıyaslanmasıdır ve teşbih tahkîk özün (nefsin) mukayesesi veya tam bir mukayesesidir, tıpkı karga ile karganın teşbih edilmesi, anemon çiçeğinin kırmızılığının anemon çiçeğinin kırmızılığına benzetilmesi gibi, vb (dolayısıyla karşılaştırma=özdeşlik). Ancak, Rummânî'nin teşbih gerçeği gibi tahkik'in kullanımı, ikinci terim tam anlamıyla edebi teori eserlerine girdiğinde, mecaz ile bir karşıtlık oluşturur. Bununla birlikte, vurgulanmalıdır ki, el-Asma'i'nin açıklaması, İbn Reşîk'in, yeteşbehni [...] 'ele l-musâmağa ve-l-iştilâh lâ 'elâ l-hakîke sözleriyle ifade ettiği argümandan farklıdır; benzer olduğunu düşündüğümüz şeyler aslında birbirine benzemeyebilir, ancak geleneklere dayanarak onların benzer olduğunu söyleriz (aslan gerçekten cesur olmayabilir); Rummânî'nin eserinde ve hatta İbn Raşîk'te yankılanan el-Asma'i'nin argümanında, eğer benzerlik sadece bir açıdan ise, iki şey gerçekten aynı değildir, çünkü sadece özdeş şeyler (karga-karga, spesifik kırmızılık-özgül kırmızılık) gerçekten benzemektedir. Arkasındaki mantık ne olursa olsun, her iki anlayış da aynı sonuca varır: İkinci tür teşbihte birbirine benzetilen iki şey aslında aynı değildir (Treiger, 2012).

Bazı modern filozoflar, aynı zamanda, harfi harfine benzerlik ifadeleri ile mecazi (ya da harfiyen veya mecazi olmayan) ifadeler arasında ayrım yapmışlardır; ikincisi, mecazlar ve benzetmelerden oluşur (Tversky, 1977). Bununla birlikte, modern açıklamaların büyük çoğunluğu, özellikle metafor karşısında benzetmeyi harfi harfine bir ifade olarak tanımlama eğilimindedir (Fogelin, 2011, s. 33-66). Bu nedenle, onu mecaz olarak gören ortaçağ teorisyenleri bağlamında edebi bir araç olarak teşbih, uygun bir şekilde mecazî karşılaştırm' olarak yorumlanabilir (Fogelin, 2011, s. 33-66).

Arap geleneğindeki diğer edebiyat teorisyenleri, özellikle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in ilk eseri Câmî'ül-kebîr'de olmak üzere, iki tür benzerlik ifadesi arasındaki ayrımı korumuştur (el-Esîr, 1956, s. 90). Orada Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, çeşitli eski delilleri bir araya getirerek tam karşılaştırmayı (tüm yönlerin karşılaştırmasını) gerçek ve kısmi karşılaştırmayı (bir yönü) mecaz olarak tanımlar ve ikincisinin sadece örf (âdet) bakımından doğru (sevâb) olduğunu söyler (el-Esîr, 1956, s. 90). Bu, onun “Zeyd bir aslan gibidir” gibi bir ifadeyi doğru kabul etmeyeceği anlamına gelir (el-Esîr, 1973, s. 167-70). “el-Meselû's-sâ'ir” bu pasajı tekrarlamaz, bunun yerine teşbihin mecazi konuşmanın bir parçası olduğunu kabul eder. Gerçekten de, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in ilk tasnifinde mecaz, sadece iki kategoriye kapsar; birincisi tevessü ve ikincisi teşbihtir. Teşbih konusuna ayrılan bölüm, gördüğümüz gibi, betimleyici analogilerin yanı sıra sıradan yüklem metaforlarının durumlarını içerir, ancak çok sayıda örnek basit teşbihtir ve karşılaştırma edatının (ke-, ke-enne) herhangi birinde görünüp görünmediği. Yukarıdakiler yazar için ilgisiz görünüyor (el-Esîr, 1973, s. 133-53). Bölümün çoğu, fiziksel nesneleri fiziksel nesnelerle, zihinsel kavramları nesnelerle, zihinsel kavramları kavramlarla, vb. karşılaştırmak gibi benzerlik iddialarının 'psikolojik' yönlerine ayrılmıştır. Bu tartışmalar, edebiyat teorisinin ilk çalışmalarından beri yaygındır ve Ebu Deeb'in el-Cürcânî'deki ve başka yerlerdeki tasvirler üzerine yaptığı çalışmada çok dikkat çekmiştir (Abu-Deeb, 1971).

4.2.3. Eşsiz Bir Cürcânî Şerhi: İbnü'z-Zemlakânî

“Tibyân”da sözdizimsel konuların baskın olması nedeniyle, İbnü'z-Zemlakânî'nin eserinde mecazın ele alınmasının oldukça kısa olması belki de şaşırtıcı değildir. Gerçek ve mecazın anlamı hakkında yapılan bir yorum, mecaz kategorileri hakkında kısa bir bölüme götürür: bu sırayla kinaye, istiare (metafor) ve temsildir (mecazî örneklemedir)

(ez-Zemlekânî, 1964, s. 37-48). Dikkatin çoğu el-Cürcânî tarafından mecazdan ayrılan bir kategori (bkz. el-Cürcânî, 1992, s. 66-67) olan kinaye ve metafora ayrılmıştır.

Bu bölüm, delâlât ifrâdiyye 'tek kelime anlamı' çalışmasını açtığı için “‘Tibyân’”ın en başında yer almaktadır. Mecaz örneklerinin veya kategorilerinin hiçbirisi tek kelime göstermez ve bu, konuyu bu özel bağlamda ele almanın arkasındaki mantık sorusunu gündeme getirir. Nitekim bu, İbn Emire'nin eseri 'çürütmesi'nde öne sürdüğü itirazlardan biridir. Yine de İbnü'z-Zemlakânî'nin bu yerleştirmenin arkasında olduğu açıktır, çünkü eserinde daha sonra tekrar ederek, tafsilat, mecazî örnekleme ve mecaz ve-tevessü sergileyen her şeydeki mükemmelliğin tek kelimeye (el-lafz el-müfrez) geri döndüğünü söyler (ez-Zemlekânî, 1964, s. 159). Burada İbnü'z-Zemlakânî'nin aklında olan şey, kinaye ve metaforların incelenmesinin sözlükbilimsel bilgiye (esas olarak, tek kelimelerin incelenmesine) dayandığı, diğer konuların ise gramer, özellikle sözdizimsel bilgiye dayandığıdır. Bu anlayışı desteklemek için, İbnü'z-Zemlakânî'nin *ilm-i beyân* çalışmasına koyduğu ön koşullar, yani sözlükbilim (luğa) ve söz dizimi (i'râb) hatırlatılabilir (bkz. ez-Zemlekânî, 1964, s. 33), özünde, mecaz sözdiziminin incelenmesi için basitçe alakasız olduğu oldukça açıktır, bu nedenle sözlükbilime başvurulur. Mecazın lüga araştırmasıyla bağlantısı, es-Suyûtî (ö. 911 /1505), el-Muzhir tarafından daha sonraki büyük sözlükbilimsel özete kanalize edildiği şekliyle İbn Cinnî (ö. 392/1001) ve İbn Fâris'in (ö. 395/1004) eserlerinde açıkça görülmektedir. Burada, hukuk teorisi (usûl-i fıkıh) üzerine paralel çalışmalarda olduğu gibi, hakikâ ve mecaz bilgisinin sözlükçülerin (ehl-i luğa) elinde olduğu iddiası ileri sürülmektedir (bkz. Bölüm 4 Ön Bilgiler).

Mecaz ile ilgili birkaç ek yorum eserin başka yerlerine dağılmıştır, en önemlisi, el-Cürcânî (daha sonra mecaz 'aklî olarak bilinir) tarafından geliştirilen bir kavram olan mecaz isnadı (yüklem düzeyinde mecaz) bölümü altındadır (ez-Zemlekânî, 1964, s. 106-108). Burada İbnü'z-Zemlakânî, tek kelimelik mecazın (daha sonra mecaz luğavî olarak bilinen mecaz ifrâdî) varlığını kabul eder, ancak sadece Burhân'da konuya (kısa da olsa) tüm bir bölümü ayırır. Orada, mecaz ifrâdî örnekleri, ölü metaforların bir alt sınıfının da ortaya çıkmasına rağmen, mecazlarla uğraştığımızı ortaya koymaktadır (bkz. ez-Zemlekânî, 1974, s. 102-104), onun mecaz anlayışına ilişkin anlayışımız üzerinde bazı yankıları vardır ki, ilginç bir şekilde, zaten Cürcânî'nin düşüncesinde ortaya çıkan bir tartışmayı ortaya koymaktadır. Bu konuya aşağıda tekrar değinilecektir. Mecaz konusunun gündeme geldiği diğer tartışmalar ise temsîl adı verilen edebî bir araç

altındadır, bu bağlamda: 'kavramsal karşılaştırma'; cümle belirtme yolları (delâletü'l-keîâm); ve belagat (fesaha) tartışması altındadır (ez-Zemlekânî, 1964, s. 108-109) İbnü'z-Zemlakânî'nin muamelesiyle ilgili en çarpıcı şey, kinâya-istiare-temsîl ile ilgili açılış bölümü fî el-hakîke ve-l-mecaz başlıklı olmasına rağmen, tartışmanın temelini oluşturan hakîka-mecaz çifti değil, daha ziyade zâhir yüzey seviyesi terimleri; zâhirî mânâ ve ghayru'l-zâhir yüzeysel olmayan düzey; görünmeyen anlam olmasıdır. Bölüm, bu terimler olmadan da gayet iyi yapılabilecek bir ifadeyle açılır, ancak bunlar hakîke-mecaz zayed'in yerini alır:

el-bâbu l-evvelü fî l-hakikati ve-l-mecazi fe-nekulu l-lafzu immâ en yurâde bihi zehiruhu fî dâlike l-iştîlâhi ve-hüve ke-l-esadi idâ ürîde bihi l-heyevânu l-müfterisü ev ğayru zâhirihi ve-hüve l-mecazu sâkâmâl'e -l-istiareti ve-l-temsîl

Birinci Bölüm, gerçek ve mecazi konuşma üzerinedir. Bir sözel ifadeden kastedilen, ya onun söz konusu linguistik uzlaşımındaki yüzeysel anlamıdır ve bununla kastedilen yırtıcı hayvan ise bu aslan gibidir, ya da yüzeysel olmayan anlamıdır ve bu mecazi konuşmadır. Mecazi konuşma genel olarak üç kategori etrafında dönüyor: mecazi anlatım, metafor ve metaforik örnekleme veya metafor yoluyla açıklayıcı analogi (ez-Zemlekânî, 1964, s. 37).

İbnü'z-Zemlakânî'nin zâhir-ğayr zâhir terminolojisi olmadan da yapabileceğini söylüyoruz, çünkü karşılaştığımız paralel metinlerin çoğunda esasen aynı argümanı sadece hakîka ve mecaz terimlerini kullanarak buluyoruz: dilsel uzlaşım (istilah) kavramı gerçek/mecazi söylemle ilişkilendirilir; aslanın bir yırtıcı hayvan olarak kullanılması genellikle gerçek şemsiyesi altında yapılır. Aslında Mücid'de ve muhtemelen tartışmayı basitleştirme çabası olarak, gerçek lehine zâhir kullanımını en aza indirir (ez-Zemlekânî, 1989, 73). “Burhan”da, kavramın zararına, daha hukuka yönelik bir hakîka-mecaz sunumunu ekler (ez-Zemlekânî, 1964, s. 98-99). Ğayr Zâhir söylemi, “yüzey olmayan seviyeye niyet etme” (el-murâd bih ğayr zâhirihi) kategorisinin hem kinayeyi hem de mecazı kapsayan bir kategori olarak (kinaye ile mecazın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koyarak) sunulduğu bir pasajda doğrudan Cürcânî'den alınmıştır (el-Cürcânî, 1992, s. 66). Cürcânî ortaya çıkan tartışmada zâhir kavramını (pek teknik bir terim değildir) zâhirü'l-emr ve zâhirü'l-lafz gibi ifadelerin yanında zikrederek kullanır, el-Cürcânî (1992, s. 69, 71, 73) ancak bu hiçbir şekilde bir mecaz teorisi pahasına olmaz. el-Cürcânî'den farklı olarak İbnü'z-Zemlakânî, ğayr zâhir'i mecazla (ğayru zâhirihi ve-

hüve l-mecaz) ile bir tutar ve bu süreç şu sonuçlarla sonuçlanır (bkz. ez-Zemlekânî, 1964, s. 37): (i) kinayeyi bir mecaz kategorisi olarak tanımlamak; ve (ii) mecazın kinaye, istiare ve temsîl ile olan ilgisini marjinalleştirmek.

Parantez içinde belirtilmelidir ki, teknik bir terim olarak zâhir, genel olarak fikhî teorik düşünce ile ilişkilendirilir ve bir metnin açık, varsayılan bir anlamına atıfta bulunur, ancak gerçek ile örtüşmez. Aslında bir yandan anlaşılır, diğer yandan farklı yorumlara açık bir söz kategorisi olarak ortaya çıkmıştır. Tesadüfen ya da değil, bu kavramı evrimleşmiş haline geliştiren bir Şâfi'î Eş'arî olan İbn Fürekan (ö. 406/1015) olmuştur (el-Cürcânî de bir Şâfi'î ve Eş'arî idi). David Vishanoff'a göre bu gelişme, hukuk teorisinin çeşitli dallarında mecaz kategorisinin marjinalleşmesini yansıtıyordu (Vishanoff, 2011, s. 194-95, 208). el-Cürcânî'nin zâhir'i herhangi bir şekilde bu tür hukuki düşünceye borçlu olup olmadığı, daha fazla araştırma yapılması gereken bir sorudur. Görünüşte (kelime oyunu amaçlı değil), Cürcânî'nin zahir'i kullanması, bir cümlemin ilk bakışta anlamına bir gönderme olarak gramer yazılarındaki teknik olmayan örneklerine daha çok benziyor.

İbnü'z-Zemlakânî'nin tartışmasını açan pasaj, onun edebi teorisinde mecazın daha az ilgili olduğunun tek tezahürü değildir. 'Cümle göstergesi' (delâletü'l-kelâm) tartışması altındaki daha sonraki bir pasajda, kinaye, istiare ve temsîl'in, cümlemin açık anlamından (mustefâd minhu) ziyade, cümlemin manasının mantıksal olarak işaret ettiğinden (mustefâd min delâlet me'nâhu) anlam alan sözler olduğunu belirtir. İkincisi me'nâ ve önceki me'nâ me'nâül-lafz 'cümle anlamının anlamı ya da iması' olarak adlandırılır. Mecaz terimi kullanılmaz (ez-Zemlekânî, 1964, s. 154-55). Kinaye-istiare-temsîl'in "cümle işareti" örnekleri olarak sunulması, doğrudan Cürcânî'nin me'nâül-l-me'nâ tartışmasına kadar izlenebilir (el-Cürcânî, 1992, s. 262-63). İbnü'z-Zemlakânî'nin tartıştığı örnekler yalnızca kinaye vakalarıdır, örneğin, bir kadının lüks içinde yaşadığı ve ihtiyaçlarını karşılayan insanlara sahip olduğu (böylece sabah erken kalkma ihtiyacını ortadan kaldırdığı) anlamına gelen (maksûd) bir ifade (es-Sakkâkî, 1987, s. 402). Burada gerçek terimi kullanılmaktadır, çünkü "sabah geç uyuyan" ifadesi gerçek bir perspektiften (yedullu min cihat el-hakîke) "sabah geç uyumak" (el-naevm fi l-zühâ) kavramını ifade eder (ez-Zemlekânî, 1964, s. 154). Hâlbuki o, eserinin başında bu tür halleri açıkça mecaz kapsamına almasına rağmen, sözün asıl anlamı hakîka-karşılığı olan mecaz yerine maksûd ve murâd "niyet" başlıkları altında sunulmuştur. Gayr zahir veya veya me'nâ me'nâ el-lafz gibi rubriklere başvurmak, İbnü'z-Zemlakânî'nin mecaz kavramıyla ve

özellikle tüm kelimelerin harfî harfine kullanıldığı ve yüklemî harfî harfine kullanıldığı kinaye ile ilgili örtük bir sorunu hafifletiyor gibi görünmektedir. Bu 'sorunun' tam olarak ne olduğunu araştırmak için İbnü'z-Zemlakânî'nin mecaz altında topladığı kategorilere dönelim.

4.2.3.1. Kinaye

En fazla sayıda şiirsel örneği içeren kinaye bölümü, aslında el-Cürcânî'nin “‘Delâilü'l-i'câz’”deki tartışmasını izleyen iki tür kinaye üzerine bir bölümdür (el-Cürcânî, 1992, s. 306-14). İbnü'z-Zemlakânî, şevâhid tartışmasıyla bu ikisini ele alır; örneklerden biri (sonuncusu) hariç hepsi el-Cürcânî'den türetilmiştir (el-Cürcânî, 1992, s. 306-14). Birinci kinaye kategorisi, yukarıdaki örneğe eşdeğerdir, "falancanın tencerenin külleri çoktur" (fulân kesîr ramâzü'l-kıdr) arketipi, misafirlere çok sayıda yemek sunulmasını kastetmektedir (ve-l-murâd kesret el-kirâ) ve dolayısıyla misafirperver bir adamdır (ez-Zemlekânî, 1964, s. 37). Bu durumun üç şiirsel örneği verilir ve hepsi aynı cömertlik temasını işler. Birincisi anonimdir (H. I.-II./M. VII.-VIII. yüzyıl) [ölçü: vâfir]

فَمَا يَكُ فِيَّ مِنْ عَيْبٍ فَإِنِّي جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ

“Bende kusur yok, çünkü ben köpeği korkak ve devesi bir deri bir kemik kalmış birisiyim” (Ebu Nuvâs, 1958).

Açık versiyonu şöyle olurdu (ve-lev şerrehe le-kâle), “‘ön bahçemin' [veya evimin] sık ziyaret edildiği biliniyor, beni ziyarete gelen misafirlere köpeğim hırlamaz. Dışı develeri keser, zayıf yavrularını bırakırım çünkü artık anneleri emziremezler.” (Ebu Nuvâs, 1958, s. 38). İkinci örnek muhtemelen Nusayb'ın (ö. yaklaşık 108/726) [ölçü: mutekârib] örneğidir.

li-‘Abdi l-‘Azîzi ‘ele kavmihî ve-ğayrihimü minenun zâhirah fe-bâbuke es'helu
ebvâbihim ve-dâruke me’hületun ‘âmireh ve-kelbuke ânesu bi-l-zâ’irîne mine l-ummi bi-
l-ibneti l-zâ’irah

Abdülaziz (b. Mervan, Mısır Emevî valisi) kendi kavmine ve diğerlerine ihsanda bulunur ki, senin kapın, onların kapıları içinde en kolay açılandır, senin evin müdavim ve müreffektir ve köpeğin daha hayırlıdır. Ziyaretçiler, bir annenin ziyarete gelen kızından memnun olduğundan daha mutludur”

Üçüncü örnek (muhtemelen) İbn Harma'nın (1./8. yy.) [ölçü: tevîl]'dir.

يَكَادُ إِذَا مَا أَبْصَرَ الضَّيْفَ مُقْبِلًا يَكَلِّمُهُ مِنْ حُبِّهِ وَهُوَ أَعْجَمُ

“Köpek bir misafirin yaklaştığını fark ettiğinde, konuşmаса da, neredeyse ona olan sevgisinden misafirle konuşurdu” (Ebu Nuvâs, 1958, s. 39).

Bu örneklerdeki tüm kelime kullanımları harfî harfinedir ve burada abartılı olarak ifade edilen önermeler, elbette harfî harfine de alınabilir. Yani, birçok ziyaretçiye maruz kalan köpekler, insanlara karşı olmayan köpeklere göre gerçekten daha dost canlısıdır. Çok misafir ağırlayan misafirperver insanlar gerçekten de daha çok deve kesiyor. Ancak bu önermelerin gerçek olmayan bir anlamı da, örneğin, bu cömert insanların başlangıçta köpekleri olmadığı varsayılırsa mümkündür! (bkz. Larkin, 1995, s. 87)

İbnü'z-Zemlakânî'nin gerçekte bu tür önermeleri harfî harfine doğru kabul etmediğine inanmak için nedenler vardır ve bu, bölümde sunulan ikinci tür kinayeden çıkarılabilir. Burada belirli bir özellik doğrudan kişiye değil, genellikle o kişiyle mecazi olarak bağlantılı hayali bir varlığa atfedilir. Örnekler arasında Ziyâd el-E'cem'in (ö. yaklaşık 100/718) aşağıdaki dizeleri sayılabilir [ölçü: kâmil].

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ

“Cömertlik, fazilet ve eli açıklık İbnü'l-Heşrec'in üzerine kurulmuş yuvarlak bir çadırdadır”; (bkz. Naaman, 2013, s. 469)

Yezid b. el-Hakem'in (ö. yaklaşık 102/720) [ölçü: münserih]

أَصْبَحَ فِي قَيْدِكَ السَّمَاحَةُ وَالْأَل جُودٌ وَفَضْلُ الصَّلَاحِ وَالْحَسْبِ

“Cömertlik, asalet, mükemmellik, doğruluk ve iyi davranış pranganıza bağlıdır”;

Aşağıdaki dizelerde ise el-Buhturi'nin daha ilginç vakası [ölçü: kâmil] yer alır.

أَوْ مَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ فِي آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ؟

“Görmedin mi, Asilzade Talha halkı arasında devesinin eyerini indirdi de gitmedi?!”

ve kategorinin harika bir tipini (fann gharîb) temsil eden aşağıdaki anonim bölüm ele alınır (“Barmesitler (İran'da Abbasi yönetiminden aile) hakkında söylenir”): [ölçü: tevîl]

سَأَلْتُ النَّدَى وَالْجُودَ مَالِي أَرَاكُمَا تَبَدَّلْتُمَا ذَلًّا بَعْدَ مُؤَبَّدٍ.

وَمَا بِال رُكْنِ الْمَجْدِ أَمْسَى مَهْدَمًا.

فَقَالَا، أَصَبْنَا بِابْنِ يَحْيَى مُحَمَّدٍ.

فَقُلْتُ: فَهَلَّا مُتُّمَا عِنْدَ مَوْتِهِ فَقَدْ كُنْتُمَا عَبْدِيهِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ.

فَقَالَا: أَقْمَنَا كَيْ نُعْزَى بِفَقْدِهِ مَسَافَةَ يَوْمٍ ثُمَّ نَتَلَوَهُ فِي غَدٍ.

“Cömertliğe ve el açıklığa sordum, neden görüyorum ki sen ebedi yüksek mertebe karşılığında alçaklık aldın? ve asalet sütunu neden yıkıldı?

İbn Yahyâ Muhammed'in ölümü bizi üzdü dediler.

Dedim ama ölümüyle birlikte sen de ölmedin mi? Çünkü siz her mecliste onun kuluydunuz, dediler ki, bir gün onun kaybını düşünerek teselli bulâlim, sonra ertesi gün ona tabi oluruz” (ez-Zemlekânî, 1964, s. 38-41).

Yukarıdaki örneklerin hepsinde, haminin yüklemlediği veya ileri sürüldüğü (isbât) sıfatının (sifâ) kişinin kendisinde değil, yanında olduğu söylenir: üzerine kurulmuş bir çadırda, prangasında veya onu takip eden kişileştirilmiş bir varlık olarak (bu son tip 'tuhaf' ve 'harika'dır). Kinaye içindeki bu alt kategorinin birinci alt kategoriye göre metafora daha uygun olduğunu görmek zor değildir. Çünkü burada ifade edilen önermeler açıkça yanlıştır; Cömertlik, konuşabilen veya "yükü kaldıracı" bir varlık bir yana, gerçekten bir çadır veya pranga içinde değildir. İbnü'z-Zemlakânî, kinayenin ikinci alt kategorisinin, yanlış önermeler de içeren bir kategori olan istiareden (kısaca tartışacağız) nasıl ayrıldığını açıklamaz. Yine de bunun, birincisindeki bir önermenin bitişikliğe, ikincisindeki bir önermenin benzerliğe dayalı olmasından kaynaklandığını tahmin edebiliriz (ez-Zemlekânî, 1974, s. 125).

Ayrıca, iki alt kategorinin ilk etapta neden kinaye altında toplandığı da cevapsız bırakılmıştır. el-Cürcânî, “Delâilü'l-i'câz”’deki buna karşılık gelen müzakerede, şife ve isbâtü's-şife arasında bir ayrım yaptığı yerde aydınlatıcı bir açıklama sunar (el-Cürcânî, 1992, s. 306-14). Kendi görüşüne göre, "tıpkı ima ve ima etmeye başvurdıkları gibi (kinaye ve-te'rîd, ayrıca remz ve işare) bizzat sıfat (nefs-i sifâ) ile ilgili olarak, aynı şekilde bir kişinin bu sıfatını (isbât-ı sifâ) tasdik etme (/iddia etme/tahmin etme) hususunda da aynısını yaparlar” (Dichy, 2007). “Sabah geç uyuyan” veya “bir deri bir kemik kalmış genç bir deveye sahip olmak” ima edilen şey, tam da özelliğin kendisidir; yani zengin, cömert ima edilir. Bu sifâyâ ek olarak vesf ve me'nâ olarak da adlandırılır (el-Cürcânî, 1992, s. 306-307, 312). "Cömertlik çadırda/kelepçededir, vb." niteliğin kendisi açıkça belirtilir (“cömertlik”) ancak atfedilen kişiye dolambaçlı bir şekilde atıfta bulunulur. Aynı madalyonun iki yüzüdür: B'yi A'ya isnat ederken, ya B dolaylı olarak ifade edilir ya da A dolaylı olarak ifade edilir (ya da daha doğrusu A'ya atfedilir) (es-Sakkâkî, 1987, s. 407-8). Bu, Cürcânî'nin kinaye anlayışının önemli bir yönüdür (“Esrârül-belâğa”’da ele alınmayan bir konudur), özellikle de diğer tartışmalarının

temelini oluşturduğu söylenebilecek bir nitelik olan mantıksal yükleme (isbât) konusundaki temel ilgisini ortaya koyduğu için, en azından temel istiare kavramıdır ("cesur" için bir kişiye "aslan" yüklenilmesi) (el-Cürcânî, 1992, s. 71-73, 431-32, 438-42).

4.2.3.2. Mecaz İsnâdî Olarak İstiare

İbnü'z-Zemlakânî'nin okuyucusu, "‘Delâilü'l-i'câz'"da mevcut olan yükleme ile ilgili temel meşguliyetten habersiz olabilirken, istiare tartışması, burada mecaz kavramının sözlükten ziyade mantıksal (tahmin düzeyinde) olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bölüm, iki tür istiarenin sayılmasıyla açılır: birinde bir şeyin başka bir şeye dönüştürüldüğü ve bir şeyin başka bir şeye sahip olunması istendiğidir (ez-Zemlekânî, 1964, s. 41-42). "Aslan gördüm" birincisine misaldir (söz konusu zat aslan "yapılmıştır"), ikincisi için de Lebîd'in (ö. 41/661) ünlü hemistich'i zikredilir: "sabahın dizginleri kuzey rüzgarının elindeyken..." (kuzey rüzgarı bir ele "sahip olur"). "Aslan gördüm" tipi, daha sonra, konunun (Zeyd) bahsedildiği daha açık olan "Zeyd bir aslandır" türünden dikkatlice ayırt edilir ve dolayısıyla bir metafor değil, "abartılı bir karşılaştırma/benzetme" yansıtır (çok erken dönem eleştirel çalışmalardan ortak bir ayrım). Ayrımın özü, alıcının zihninde bir şeyin "onaylanma" veya "iddia edilme" derecesinde yatmaktadır: nezele menziletü'ş-şey' es-sâbit ellezî lem tebke lehü hâce ilâ l-ehz fî isbâtihi "tasdik edilmeye muhtaç olmayan, tasdik edilmiş/yerleşik bir şey statüsündedir." "Bir aslan gördüm"de Zeyd'in bir aslan olduğu o kadar ileri sürülüyor ki, kimlik hemen ortaya çıkıyor (min evvel vehle); tersine, "Zeyd bir aslandır"da kimlik kaşıkla beslenir; yani gereğinden fazla ifade ile desteklenir, çünkü sözce/konuşmacı "bir insanın özünün bir aslanın özü olduğunun iddia edildiğini size öğretir/anlatır" (efhemeke hakikate insânini - zûiye ennehâ hakikatü esadin) (ez-Zemlekânî, 1964, s. 42). Bir kez daha tartışmanın merkezinde yer alan isbât kavramıdır, ancak bu sefer bir kimliğin olumlanmasında dereceler olduğu kabul edilmektedir. Paradoksal olarak, başka bir şey olarak tanımlanan şeyden bahsedilmediğinde, yanlış bir yükleme izi bırakmadığından kimlik daha güçlüdür.

İlginçtir ki istiarenin manzum örnekleri farklı bir metaforu yansıtır, biri "Zeyd aslandır" tipine uygundur çünkü her üç durumda da karşılaştırma konusu belirtilmiştir.İbnü'z-Zemlakânî bunları belagatli metaforların (belîğ el-istiare) örnekleri olarak sunar (ez-Zemlekânî, 1964, s. 42-43). Bunu yaparken, günlük basmakalıp

metaforların (şiişsel ölü metafor) aksine benzersiz metaforları (el-hâssî el-nâdir) tartışırken onları öne süren el-Cürcânî'yi doğrudan izler (el-Cürcânî, 1992, s. 74-78). Ancak daha sonra “Burhan”’da İbnü'z-Zemlakânî bu çelişkiyi kabul eder ve şimdi bu örnekleri “mecaz ile açık teşbih arasında gidip gelen” durumlar olarak sunar (yeterezzezu/dâ'ir beyne l-istiare ve-serih et-teşbih) (ez-Zemlekânî, 1974, s. 113-15). (“Mücîd”’de arketipsel metaforlar dışında şiişsel bir örnek verilmemiştir.) İlk örnek aşağıda verilen anonim eserdir [ölçü: basît] (ez-Zemlekânî, 1964, s. 42-43; el-Cürcânî, 1992, s. 76-78).

اليوم يومان مذ غيّبت عن بصري، نفسي فداؤك، ما ذنبي فأعتذر
أمسي و أصبح لا ألقاك، وا حزنا، لقد تأتق في مكروهي القدر

Gözümden kaybolduğundan beri her gün iki,

Ruhum senin fidyendir; Günahım ne ki, mazeret göstereyim?

Sana rastlamadan gece gündüz giderim; Ey keder!

Gerçekten Kader, kendisinden gelen musibetimden zevk almıştır (Lane, 1955-1956, s. 3012).

İkincisi İbnü'l-Mûtazz'ın [vezin: tevîl]

يناجيني الإخلاف من تحت مظلة فتختصم الآمال واليأس في صدري

“Yalan vaad, göğsümde umutlar ve çaresizlikler varken, geciktirici bir sır olarak bana bir sır fısıldamaktır” (Lane, 1955-1956, s. 794).

Üçüncü örnek, “el-Câhiz tarafından okunan” bir kısımdır [vezin: tevîl]

le-kez künte fî kavmin 'ileyke eşihsetin bi-nefsike illâ enne mâ tâhe tâ'ihü

yeveddüne lev hâtü 'ileyke culüdehum

ve-lâ yezfe'ü l-mevte l-nufâsu l-hed

[kendine hitap ederek:]

“Size cimrilik eden insanlar arasındaydınız (normalde gitmene izin vermezlerdi), ama olan olur, giden gider. Seni asla bırakmamak için derilerini üzerinize dikmeyi diliyorlar. Ama cimri ruhlar bile ölümü savuşturamaz” (Noy, 2016).

Bu mısralarda tüm kelimeler, belki de “ruhunuz benim fidyem”deki deyimsel 'fidye' dışında, gerçek anlamlarına göre kullanılmıştır. Aksi takdirde, metaforlar kişileştirme örnekleridir: kaderin felaketten zevk alması; bir sır fısıldayan yalan söz; birbiriyle mücadele eden umut ve umutsuzluk; ölümü savuşturan cimri ruhlar örneklerinde olduğu gibi.

Bu durumlar, İbnü'z-Zemlakânî'nin zihninde Cürcânî'nin mecaz fî l-isbât fikrine (o buna aynı zamanda mecaz hukmî “önerme düzeyinde mecaz” demektir) uyuyor mu? (bkz. el-Cürcânî, 1992, s. 296-99) İbnü'z-Zemlakânî bu kavramı mecaz isnadî başlığı "tahmin mertebesinde mecaz" (kitabının II. Kısımında tartışılmıştır) ve gerçekten de onun istiare fikrinden ayrılamaz görünmektedir. Cürcânî'ye göre bu türden şöyle bahsedilmektedir:

hâzâ l-fennu dâhilun 'ilâ l-nisbeti lâ 'ilâ zevâtî l-kalemi l-müfredeti ve-misâluhu kavluke nehâruke sâ'imun ve-leyluke kâ'imun ve-nâme leylî ve-tecellâ hemmî fe-l-tecevvüzü fî sâ'imun ve-kâ'imun leyse min ciheti delâi minâlâlâtihî - nehâri ve-l-leylî

Bu tür, " Ramazanda gündüz oruçlusunuz ve geceleri namaz kılıyorsunuz anlamında söylenen gününüz oruçlu, geceniz namaz için doğuyor" demek gibi tek kelimelerin kendisine değil, tahmin ilişkisi düzeyine girer ve "gece uyumak yerine sıkıntıdan uyandım anlamında söylenen gecem uyudu ve endişem ortaya çıktı" demek gibi "oruç" ve "diriliş"teki haddi aşmak, tek mânâsı açısından değil, onları 'gündüz' ve 'gece'nin yüklemeleri olarak hareket ettirme perspektifindendir (ez-Zemlekânî, 1964, s. 106-107; el-Cürcânî, 1992, s. 293-303, 449-50).

Sonra, şaşırtıcı bir şekilde, şiirsel tasvirler tartışılırken , İbnü'z-Zemlakânî'nin arketip metaforunun her iki yönü de su yüzüne çıkıyor: (1) kimliğin onaylanması fikri; ve (2) bir nesnenin başka bir şeye atfedilmesi. Aşağıda İbnü'z-Zemlakânî'nin mecaz isnadî için sağladığı manzum tasvirler ve bunları beyan ettiği istiare kavramıyla uyumlu hale getiren yorumlar yer almaktadır. Al-Mutanabbî'nin aşağıdaki meşhur dizelerinde [vezin: vefir]

بدت قمرا ومالت خوط بان وفاحت عنبرا ورننت غزالا

“O ortaya çıktı – bir ay eğildi – narin bir dal, tatlı bir koku – kehribar grisi saldı ve baktı – bir ceylan”

[Tanımlama: “şair onu ayın ta kendisi yaptı” (ce'elehâ 'eyne l-kemer). Bu, “ay gibi görüldü” (hezf muzâf tekdîruhu mihl) ile eşdeğer değildir, çünkü ortaya çıkan anlam daha az “temellendirilmiş” (ek'ed) olacaktır] (ez-Zemlekânî, 1964, s. 106-107).

el-Hensâ'nın [vezin: basit]

ترتع ما رتعت حتى إذا أذكرت فإنما هي إقبال وإدبار

[yavrusu ölmüş bir dişi deve hakkında şöyle dedi:]

“Kendisine hatırlatılıncaya kadar canı istediği gibi otlar, o ileri ve geri bir hareketten başka bir şey değildir”

[Tanımlama: “sanki bütün olarak dişi deve sanki onu somutlaştırmış gibi ileri ve geri gidiyor” (ke-enne l-nâkete bi-cümletihâ ikbâlun ve-idbârun hettâ ke-ennehâ tecesemmet minhâ)] (ez-Zemlekânî, 1964, s. 107).

Lebîd'in istiare tartışmasının başında verdiği dizede ise [vezin: kâmil]

و غداة ریح قد كشفت وقرّة إذ أصبحت بيد الشمال زمّامها

“Pek çok soğuk ve rüzgarlı sabah, dizginleri kuzey rüzgarının elindeyken yola çıktım.”

[Açıklama: “Orada ele benzediği iddia edilebilecek hiçbir şey yoktur ki, el ona benzesin, bilakis o, elin ödünç alındığı bir esasın varlığının tahayyülü ve tasavvurudur (tehyîl ve-vahm). el ödünç alındı [...] fikir, şairin sabahı idare etmesinde (veya yönlendirmesinde) kuzey rüzgarını doğada meydana geldiği şekliyle deve binicisinin elindeki bir deve dizginlerine benzetmesidir, öyle ki o onu iradesine göre idare eder; Şair bunu kastetmişken, bir eli şimal yeli (ce‘ele li-l-şemâli yeden) ve dizginleri sabaha ait kıldı.”] (ez-Zemlekânî, 1964, s. 107).

Ve son olarak, anonim yarım mısırada

تسقيك كف الليل كؤوس الطلا

“Gecenin eli size içmeniz için uyku fincanları veriyor” denilmiştir.

[Açıklama: “Şair geceyi saki yaptığında uyumak için kupaları ödünç verdi (istiare li-l-kerâ l-ek’us) [yani, uyku kendi fincanlarına yapılır]”. Sonra onu bir el (ce‘ele lehu keffen) sahibi yaptı] (ez-Zemlekânî, 1964, s. 107-108).

Bu son örnek daha sonra açıkça bir metafor olarak ve özellikle “uyku sarhoşluğu şarap sarhoşluğu gibidir” denklemine dayalı olarak “bakımlı bir metafor” (terşih el-istiare, bkz. bölüm 4.2.6) olarak tanımlanır. İbnü'z-Zemlakânî'nin dile getirmediği şudur: Benzer, şarap alanından alındığı için, benzetmenin bakış açısından metaforu detaylandırmak için (yani, metaforu "düzenlemek" için) 'kadehler' eklenmiştir (ez-Zemlekânî, 1974, s. 100-101). Daha sonra el-Cürcânî'yi takiben 'kupa ödünç almanın' (istiafet el-ke's) başka bir örneğini sağlar, yani [ölçü: basîf]

ve-ked sekâ l-kevme ke'se l-ne'seti l-seherü

“Uykusuzluk insanlara içmeleri için bir tas uyusukluk vermiştir” (bkz. ez-Zemlekânî, 1964, s. 108; el-Cürcânî, 1992, s. 461) ve bir kez daha bardağın konu alanında

alt tabakası olmadığı varsayılır; bu nedenle, kelimenin tam anlamıyla alınabilir. Özetle, mecaz isnadî başlığı altında verilen örneklerin tümü, İbnü'z-Zemlakânî'nin istiare bölümünde ele alınan vakalarla yapısal ve anlamsal olarak aynıdır.

“Tibyân”da sadece bir paragrafa yer verilmesine rağmen, mecaz -temsîl- başlığı altında toplanan üçüncü kategori de mecazın mantıksal bir temeline işaret etmektedir. İbnü'z-Zemlakânî onu esasen (el-Cürcânî'yi takip ederek) bir mecaz olarak sunar, "Yalnızca bir metafor ('alâ hadd el-isti'âra) tarzında gelirse mecazdır." Cürcânî'de gördüğümüz gibi, mecazî örnekleme veya (metafor yoluyla) betimleyici analogiye atıfta bulunan temsîl kategorisi, şiirsel tasvirlerle örneklendirilmez. Bunun yerine, "Falanca bir bacağına öne, diğerini geri koyar" ("tereddütlü bir adam hakkında söylenir") veya ("bir şeyler yapan ve amaca ulaşamayan biri için") "Ateş olmayan bir şeye üflüyorsun" gibi yalnızca arketipsel sözler öne sürülür. “Tereddütle bir ayağını öne, diğerini arkaya koyan biri gibisin” şeklindeki buyurulduğu açık halinin, mecazdan (lem yekun min bâb el-mecaz) olmadığı bildirilmektedir.

Bu ifadeden, özdeşliğe dayalı metafora gördüğümüz gibi, temsîl'in temelinde doğrudan tahmin veya doğrudan isnat biçimi olduğu sonucuna varabiliriz, tıpkı kimlik temelli metafora gördüğümüz gibi (ez-Zemlakânî, 1964, s. 44; el-Cürcânî, 1992, s. 68-69). Bu ifade aynı zamanda zımnen, İbnü'z-Zemlakânî, Cürcânî'yi takip ederek teşbih'i veya ke- ve diğer kıyas edatlarını içeren herhangi bir cümleyi mecaz alanından hariç tutmada Cürcânî'yi takip etti (örneğin aşağıda genç çağdaşı İbnü'n-Nakîb'in duruşu ile karşılaştıran).

Hem konunun hem de benzerinin zikredildiği istiare şevâhidinden farklı olarak, temsilde gerçekten konuya değinilmez. Burada ifade edilmeyen konu, tereddütlü (veya ikinci örnekte etkisiz) olmanın niteliğidir (veya 'eylem'). Bu açıdan temsîl kinaye ile daha uyumludur (tip #1): Falancanın çok külü vardır cömerttir; Falanca bir bacağına öne, diğerini geriye koyar tereddüt eder.

Temsîl, bir sıfatı/eylemi – cümlelerin yüklemine – dolambaçlı bir şekilde ifade etme bakımından kinaye (onun en az bir alt türü) ile aynı hizada olduğundan, kinaye ve temsîl'in aynı kategoriye ait olarak görülmesine başka bir gerekçe ekler. Bu kategori, mecazın dil-dışı kavramı gibi görünüyor.

4.2.3.3. el-Cürcânî'nin Mecaz fî l-İsbât'ından Bir Ayrılış

İbnü'z-Zemlakânî'nin edebi teorideki mecaz denklemi, esasen mecaz isnadi olarak desteklemek için, İbnü'z-Zemlakânî'nin neredeyse her şeyi açıkça söylediği kendinden sonraki Burhân'a bakmakta fayda vardır.

Burada, daha önce de belirtildiği gibi, gerçek-mecaz bölümü genişletilmiştir ve şimdi - tanımlara ek olarak - 'tek kelimeyle mecaza (mecaz ifrâdi) ayrılmış bir bölüm içermektedir. Tartışma belirgin bir biçimde usûlî bir tondadır: tüm örnekler Kur'ânîdir (veya hadistir) ve hatta usûliyyûn'a açık bir gönderme bile buluruz (ez-Zemlekânî, 1974, s. 103). Örnekler öncelikle 'güç' (kudre) için 'el' (yed) veya 'şehir halkı/kervan' için 'şehir/'kervan' (kerye, 'îr) tipindeki mecazlardır (ez-Zemlekânî, 1974, s. 102-104). Bu bölümün ardından, “kasaba/kervan” başlığı altında sunulan kinaye-istiare-temsîl üçlüsü yer almaktadır (fîmâ yeğlibu -sti 'mâluhu min el- mecaz) (ez-Zemlekânî, 1974, s. 105). Mecaz ifrâdi'den hemen sonra ortaya çıktığı için, bu üç kategorinin mecaz isnadi olarak tasavvur edildiğini varsaymak büyük bir sıçrama değildir. Yine de, o bu kavramı dile getirmek konusunda isteksizdir (ez-Zemlekânî, 1974, s. 119). Hem burada hem de daha önce “Tibyân”da bulduğumuz isteksizlik, İbnü'z-Zemlakânî'nin kendi zımni mecaz anlayışının mecaz alanında kezib gibi bir mefhumun yaygın reddiyle çeliştiğini kabul etmesi olduğuna inandığımız şeyi yansıtır.

İbnü'z-Zemlakânî'nin mecazı ele alışı sonuçlandırırken, onun yorumunun yalnızca, el-Cürcânî'nin düşüncesinde daha sonraki bir gelişmeyi yansıtan (“Esrârûl-belâğa”dan sonra yazılan) “Delâilü'l-i'câz”dan kaynaklandığını vurgulamak önemlidir (Larkin, 1995, s. 73). “Esrârûl-belâğa”ya çok uzun bir mecaz muamelesi eklenirken, “Delâilü'l-i'câz”de mecazın tam olarak ele alınması el-Cürcânî tarafından gereksiz görülür ve bu nedenle kavram hakkındaki yorumlar yetersizdir (el-Cürcânî, 1992, s. 66). el-Cürcânî, “Esrârûl-belâğa”da aslında "aslan gördüm" gibi metaforların dilin söz varlığı (sözlü mecaz) aracılığıyla mecazı mı, yoksa akıl (mantıksal mecaz) aracılığıyla mecazı mı yansıttığı sorusuna dikkat çekmektedir. Vardığı sonuç kesinlikle önceki görüşü desteklemektedir: Kişinin 'aslan' türünden olduğu iddia edilse ve aslanlardan biri olarak tasavvur edilse de, sonuçta ortaya çıkan durumun -iddiasına göre- hala geçerli olduğunu söylemektedir. Burada Esad kelimesinin kullanımı orijinal kullanımına göre değildir çünkü nihai olarak ifade edilen aslanın özelliklerinin tamamı değil, yalnızca sınırlı 'cesaret' kavramıdır (el-Cürcânî, 1947, s. 279-81). “Delâilü'l-i'câz”da onun görüşünün

istiare'yi kinaye ile eşitleyerek, birincisini - ikincisi gibi - anlamının yolunun lafz (sözün kendisi) değil me'kûl (akıl yoluyla zihinde kavranan şey) yoluyla olduğunu söyler (el-Cürcânî, 1992, s. 439-440). Ayrıca, bir iddiada bulunmak olarak metafor kavramını vurgulamıştır (el-Cürcânî, 1992, s. 434-45, 437). Ancak “Esrârûl-belâğa” bilgisi olmadan, Cürcânî'nin sözcüksel mecazı (daha sonra mecaz lugevî olarak anılacaktır) mecazî mecazın lehinde belki de nihai hükmüne vardığında bu fikirleri zaten hesaba katmış olduğundan habersizdir.

Cürcânî'nin eserinin daha sonraki şerh geleneğinde (Fahrüddin er-Râzî ve es-Sakkâkî vasıtasıyla), metaforun bir mecaz lugevî vakası olduğu görüşü galip geldi.

Buradaki mesele, mecaz 'aklî gibi metaforları tanımanın, onları yanlış bir iddiadan (kezib, bâ'il) ayırlamaz gibi görünmektedir (bkz. er-Râzî, 1985, s. 237), ancak, 4.2. Bölümün Ön Bilgilerinde gördüğümüz gibi, bu, el-Cürcânî'nin kendi çalışmasında doğrulanmamıştır. Şevâhidü'l-Cürcânî'nin ileri sürdüğü rivayetlerin hepsi doğru bir hadiseyi yansıttığı için (gri saçlar gerçekten ortaya çıktı; bitkiler aslında ilkbaharda büyümüşü; konuşmacı muhatabı görmekten gerçekten mutluydu), mecaz fî l-isbât'ı bâtılın bir yansıması olarak benimsediği pek söylenemez. Denilebilir ki sorun el-Cürcânî'nin ilk etapta istiare'yi mecazın bir alt kategorisi olarak tasnif etmesinden kaynaklanmaktadır, çünkü onun istiare için öne sürdüğü örnekler 'yanlış' ifadeler oluşturmaktadır. Gerçekten de, ilk eserlerde bu kadar yaygın olan kader söylemi H. VII./M. XIII. yüzyıl eserlerinde poetika üzerine neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Mecazın ne olabileceği -bu zaman ve mekana özgü edebi teori bağlamında- eski kezib fikri üzerine bindirilmiş bir kavramdı. İbnü'z-Zemlakânî'nin çabaları, bu nedenle, el-Cürcânî'nin eserinin, Eski Büyük Suriye diye adlandırılan ve Mısır'da yazılan *ilm-i beyân*'ın eserlerinde ifade edildiği gibi, edebi dilde mecazın doğası hakkındaki eski ve çağdaş görüşlerle büyük ölçüde paralellik gösteren benzersiz bir yorumunu yansıtmaktadır.

4.2.4. Doğu Arap'ta Fars Poetikası: Zeyneddin er-Râzî

Zeyneddin er-Râzî'nin lafzî olmayan söz hakkındaki görüşlerinin en göze çarpan yönü, onun edebî-teorik eseri Ravzatü'l-feşâha'da mecaz üzerine bir bölümün bulunmayışıdır. Bu, Zeyneddin'in garip bir durumda ona gönderme yaptığı gibi, eserin mecaz sorununun incelenmesini hak etmediği anlamına gelmez. Aşağıdaki anlatımdan

ortaya çıkan şey, böyle bir bölüm olmamasına rağmen, Zeyneddin'in muhtemelen mecazın ne anlama geldiğine dair bir fikri olduğu, ancak böyle bir bölümün olmaması nedeniyle, edebiyat teorisi veya ilm'i-beyân çalışmasında ona çok ikincil bir rol atfeder.

Mecazın bir parçası olduğu söylenen başlıca mecaz metafordur (istiare) (er-Râzî, 1982, s. 90). "Metafor ile bağlantılı" iki ek figür (yetteşilu bi-l-istiare) de mecaz olarak tasavvur edilir, yani "Bir bacağını öne, diğerini geri attığını görüyorum" (tereddütlü bir kişi için) örneğindeki gibi mecazi örnekleme (temsîl) ve "onda tencerelerce külden çok var" (cömert bir adam için) örneğindeki gibi kinaye tasavvur edilir. Son ikisine sadece kısaca değinilmiştir.) (er-Râzî, 1982, s. 109-13). İstiare ile ilgili bölüm, tanımlamaya veya tahmine dayalı bir metafor ("bir şeyi olmayan başka bir şeye dönüştürmek") ile "pençelerini batıran ölüm"deki "yırtıcı hayvan" gibi terşih ve tecrîd mefhumlarının sadece ima edildiği isnat etmeye ("bir şeyi ait kılmak") dayalı bir metafor arasındaki ayrım gibi standart retorik nosyonlar haline gelecek olan şeylerle doludur (er-Râzî, 1982, s. 91-92, 107). Ayrıca, metafor fiilini tartışırken Zeyneddin, "özne [ya da fail, fâ'il] tarafından" bir metafor ile "nesne [ya da maruz kalan, mesûl] tarafından" bir metafor arasında ayrım yapar (er-Râzî, 1982, s. 95-97). Tüm bunlar, özellikle 'standart' terimler kullanılmadığı için, Abdülkahir el-Cürcânî'den kaynaklanan kavramları anımsatıyor (el-Cürcânî, 1947, s. 42-45; el-Cürcânî, 1992, s. 67). Editör Şule aslında standart terimleri başlıklar olarak ekler - istiare teşrîhiyye 'açık mecaz, istiare mekniyye 'kinaye ile mecaz ve istiare tebe'yye 'ikincil mecaz veya 'isim olmayan mecaz - ancak bunların metinden kaynaklanmadığı açıktır (er-Râzî, 1982, s. 63-113). Zeyneddin, Abdülkahir'in çalışmaları hakkında doğrudan bilgi sahibi olabilirdi, ancak bunun Fahreddin er-Râzî (standart terimler haline gelecek olan terimleri kullansa da), İbnü'l-Zemlakani, İzzüddin el-Zencânî (doğrudan redaktör değil) veya başka bir kaynak gibi redaktörleri tarafından aracılık edilmiş olması daha muhtemeldir (Noy, 2016).

4.2.4.1. Mecazı Ötekileştirmek

Zeyneddin, istiare bölümünü, okuduğumuz kadarıyla, onun mecaz kategorileri içindeki sınıflandırılması ile gerçek mahiyeti veya gerçek tanımı arasındaki bir zıtlıkla açar:

el-istiaretü kismun min eksâmi el-mecazi ve-hiye end el-hakikati teşbihun ħudhife minhu

ḥarfı l-teşbihi lafzen ve-takdîren ve-li-hâdhâ kâle be'ḍuhum fî ḥeddi l-istiareti hiyeddî'â'u me'nâ l-ḥakîkati fî l-şey'i mubâlağeten fî l-teşbihi ve-mithâluhu enneke izâ kulte re'eytu esaden ve-ente turîdu bihi reculen şucâ'en fe-eşlu murâdike en tekûle ra'eytu reculeden fe-tuei re'eyten fe-hie kulte re'eytu esaden ve-ente turîdu bihi kâne zâlike ebleğü li-enneke ce'elte l-şecâ'ete vâcibeten lehu lâzimeten limâ [lemmâ?] ce'eltehu 'eyne l-esadi bi-i'âretike -sme l-esadi lehu

Metafor, mecazlı konuşmanın kategorilerinden biridir, ancak gerçekte, yüzey düzeyinde ve temel düzeyde karşılaştırma edatının atlandığı bir karşılaştırmadır ve bu nedenle el-Zencânî metaforun tanımında “O, bir karşılaştırmayı abartmak için gerçek kelimenin özünün/anlamının başka bir şeyde olduğunu iddia etmektir” ifadelerinde bulunmuştur. Buna bir örnek, “Bir aslan gördüm” diyorsanız ve bununla “yiğit bir adam” demek istiyorsanız, o zaman asıl niyetiniz “Cesaretinde ve cesaretinin yoğunluğunda aslana benzeyen bir adam gördüm” demektir ve sonra “Bir aslan gördüm” dediniz. Bu daha belagatlidir, çünkü ona [yani adama] 'aslan' adını/ismini ödünç vererek onu aslan haline getirdiğinize göre, 'yiğitliği' onun için gerekli bir nitelik haline getirdiniz (er-Râzî, 1982, s. 90).

Zeyneddin'in istiarenin mecaza yaygın olarak dâhil edilmesi ile onun gerçek özü arasında karşılaştırma yapmayı amaçladığı, eserin yeni baskısında bulunan mecaz bölümünde desteklenmektedir. Burada istiarenin "sözlük anlamında" (ya da kelimenin tam anlamıyla, fî l-luğa), "özünde" (fî l-ma'nâ) ve "teknik bir terim olarak" (fî l-iştilâh) anlamı arasında bir ayrım yapılır. Mecaz kapsamı ilk anlamın altında zikredilmiştir (er-Râzî, 1982, s. 51). İtiraf etmek gerekirse, esas anlam ile teknik anlamın nasıl farklılaştığından pek emin değiliz ve mecazın neden luğa düzeyinde zikredildiğini de anlamıyoruz (ve burada metin bozulmuş olabilir), ama mecazın esasen (fî l-mr'nâ) onun tarafından bir karşılaştırma olarak anlaşıldığı ve muhtemelen onun mecaza dâhil edilmesini ilgisiz hale getirdiği açıktır. Daha sonra yinelediği gibi, "karşılaştırma [...] mecazın ardındaki orijinal niyettir" (et-teşbih... huve el-meksûd el-eslî min el-istiare) (er-Râzî, 1982, s. 92). Zeyneddin'in zamanında, teşbih'in dışlandığı varsayılır (bkz. İbnü'n-Nakîb'in bölüm 4.2.5'teki açıklamaları) ve bu nedenle, istiareyi teşbih olarak kabul ederek Zeyneddin, istiareyi mecazdan zımnen hariç tutmaktadır. Bir şeyin özünün (me'nâ) başka bir şeyin içinde olduğunu iddia etme nosyonu - Cürçânî'den kaynaklanan bir nosyon (bkz.

el-Cürçânî, 1992, s. 437) - aynı zamanda, en azından sözlük düzeyinde mecazın gereksiz kılınması olasılığını da açar.

Yine de bölümün ilerleyen kısımlarında metaforun yalnızca mantıksal yargılarla ilgili olmadığını görüyoruz. Zeyneddin istiare'yı lafz 'kelime'ye (ve-l-lafzu - llezî tedhuluhi l-istiaretu) giren bir şey olarak tasavvur eder ve onu sözün iki kısmı, isim ve fiil düzeyiyle sınırlandırır (er-Râzî, 1982, s. 91). İsim düzeyinde iki kategori ayırt edilir (ve yukarıya bakın): (i) tanımlayıcı metafor, en tec'ele l-şey'e l-şey'e leysa bihi, örneğin "Aslan gördüm"de bir adamı aslanla özdeşleştirmek gibi ve (ii) isnat edici metafor, en tec'ele l-şey'e li-l-şey'i leysa lehu, "Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger." (İsrâ Suresi 17:24. âyet) ifadesindeki bir kanada 'alçak gönüllülük' atfetmek gibi. İkisi arasındaki fark, birinci tipin kolayca bir benzetme/açık karşılaştırmaya indirgendiği belirtilir -"Aslan gibi bir adam gördüm", fakat ikinci tip – * “onlara kanat gibi alçakgönüllülük indir” değildir (er-Râzî, 1982, s.91-93). Burada, muhtemelen el-Zencânî'nin Mi'yâr'ından (orjinal olarak el-Cürçânî'nin “Esrârûl-belâğa”'sında) neredeyse kelimesi kelimesine türetilmiş bir pasajda, bir dayanak (şey'un yumkinu l-işâretu ileyhi “işaret edilebilecek bir şey”) bulmaya çalışanların ikinci kategoride olduğu gibi her metafor sonunda Yaratıcı'yı antropomorfize edebilir (insanî niteliklerin başka bir varlığa atfedilmesi) (er-Râzî, 1982, s. 93-94). Ödünç alınan kelimedenden (el-ism el-müste'ar) lafzı ve mecazi hali (hâlet el-hakîke/hâlet el-mecaz) hakkında bahsederken, bölüm boyunca hakîka ve makâz terim çiftine yapılan yegane referanslardan birini bu pasajda buluyoruz.

İsim metaforunu çevreleyen açıklama ve tasvirler Zeyneddin'e has değilse, fiil metaforu için de aynı şey geçerlidir. el-Harîrî'den bir örnek de dâhil olmak üzere, tüm örnekler Fahreddin er-Râzî'nin Nihâye'sinde bulunanlarla aynıdır (Zencânî bunları da kullanır ve birkaç tane daha ekler) (er-Râzî, 1982, s. 95-97). Açıklayıcı yorumlar kısadır: eğer bir mecaz girerse bir fiil ya yapan (/özne) karşısında metaforiktir ya da kendisine bir şeyin yapıldığı varlık (/nesne) karşısında mecazidir. Sadece küçük bir değişiklik meydana gelir. Zeyneddin Bakara Suresi 2:20. âyetten "Şimşek gözlerini kör edencesine çakar" anlamındaki “yıldırım neredeyse görüşlerini yakalar” (yekâdu l-berku yekhdefu ebşerehum [يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ]) ifadelerini fâ'il yönüne bir örnek olarak verir (yani, yıldırım sadece mecazi olarak kapatır), oysa er-Râzî bunu şöyle verir: bu hem fâ'il hem de mef'ûl yönleri için bir örnektir (ayrıca görme sadece mecazi olarak kapılmıştır).

Her iki okuma da dil dışı varsayımlara dayanmaktadır: şimşek yakalayamaz; görme yeteneği alınamaz (ya da Zeyneddin'in ihmali kasıtlıysa, görme [Allah tarafından] alınabilir). Açıklanmayan ve (ayrıca Nihâye ve Mi'yâr'da) belirsiz kalan şey, yalnızca fiil ikamesinin gerçek anlamı yansıtıp yansıtmadığıdır. Çünkü yekhtefu için 'götürmek' veya 'yok etmek' gibi daha düz fiiller koysak bile, onları 'yıldırım' olarak nitelendirmek yine de mecazi kalır (Bu örnek Cürcânî tarafından verilmemiştir.)

4.2.4.2. İzafe Şeklinde Karşılaştırma

Metaforlar her türlü sözdizimsel kisvede gelir. Filozoflar için en sevileni sezgisel metaforudur. Şair için en sevileni muhtemelen kök metaforudur (Ortony, A. 1980, s. 16).

Zeyneddîn, fiil metaforu üzerine yapılan yorumları takip eden tartışmada, metaforun farklı bir açıdan tasnifini sunar (ve-‘lem enne l-istiareta tenkesimu bi-terîkin âkhere ilâ kismeyni) (er-Râzî, 1982, s. 98). Bu, Zeyneddin'in kendi tasnifi ya da en azından bölüm içinde Râzî ve el-Zencânî'den (ve İbnü'z-Zemlakânî'den) türetilmemiş tek kavramdır. Bu yeni sınıflandırmanın ilk kategorisi, "Cesur bir adam" için "Bir aslan gördüm"de olduğu gibi "benzerin adının [yani analoğu gösteren kelimenin] tamlayıcı bir yapı olmaksızın konuya uygulanması"dır (en yüsleke -smü l-müste‘âri ‘elâ l-müste‘âri lehu min ğeyri idâfetin). Çalışmanın sonraki baskısında buna "sınırsız" metafor (itlâkî) adı verilir. İkinci kategori, daha sonra "eklenmiş" metafor (izâfî) olarak adlandırılan "analoğun adını konuya eklemek" (en yuzâfe-smu l-muste‘âri ilâ l-muste‘âri lehu) şeklindedir.

Bu metafor türünün, birinci türden daha yaygın olduğunu söylüyor (er-Râzî, 1982, s. 53-54). Bu tesadüf değil, İran şiirinde çok yaygın ve bu kavram, Fars poetikasıdan türetilmiş olabilir (Heinrichs, 1986, 9, 12). Burada kastedilen, Wolfhart Heinrichs'in "olmayan" dediği şeydir. Yani "analoğun merkezi ögesinin görüntüde tutulduğu ve yorumlanması amaçlanan konuyla ilgili ögeyle birlikte bir kök metaforu oluşturduğu" bir benzetmeye dayalı hayali tanımlayıcı kök metaforudur.

Zeyneddin'in 'kök metafor' için sağladığı tek örnek, Endülüslü İbn Khafâca'nın bir dizesidir: [meter: kâmil]

والريح تعبت بالغصون وقد جرى ذهب الأصيل إلى لجين الماء

"Rüzgâr dallarla oynuyor, ikinci vaktinin altınları suyun gümüşü üzerinde akıyor"

Burada 'altın' (analog) 'ikinci vakti' (konu) ve 'gümüş' (analog) 'su' (konu) anlamına gelir ve kastedilen kastedilen, “gün batımında güneşin sarılığını altına, suyun beyazlığını gümüşe benzetmek” (er-Râzî, 1982, s. 99). En azından lügat düzeyinde, 'altın' ve 'gümüş' harfi harfine kastedilmiştir. Burada "altın" ve "gümüş"ün, örneğin ahmer el-vech "kızıl yüzlü", yani gramercilerin izâfe ğayr ħakîkiyye "uygunsuz [!] ilhak" dediği şey gibi renkli sıfatlar olarak hareket etmediğini vurgulamak gerekir.” Aksine, altın ve gümüşün kimyasal elementlerini gösteren özel isimlerdir. Bu aynı zamanda, maddenin (gümüş gibi) isme eklendiği ve onun sıfatı gibi davrandığı, ancak muzâf (ilk terim) yerine baydatü fîddetin 'gümüş yumurta' veya savbu ħarîrin 'ipek elbise' gibi muzâf ileyhi (yapının ikinci terimi) konumunu işgal ettiği durumlarla karıştırılmamalıdır. İkinci tip izâfe'de nahivciler, yukarıdaki örneğimizde uygun olmayan atlanmış bir min "yapılmış" kelimesi eklerler (Wright, 1996-1998, s. 199-200, 202). Wright'a göre, yukarıda ifade edilen izâfe tipi - aslında tek bir örnek verir, lüceyn-i mâ'! - ortaçağ gramercileri tarafından bir izâfetü'l-teşbih "karşılaştırmalı tamlama yapısı" olarak tanımlanır (el-Esîr, 1973, s. 232, 234). Bu gramercilerin kim olduğundan emin değiliz, ancak muhtemelen daha sonrakilerdir. Wright'ın belirttiği gibi lüceyn-i mâ' ifadesi, “el-lüceynü -llezî huve l-mâ'ü, yani el-mâ'ü -llezî huve mislü l-luceyni” (bkz. el-Esîr, 1973, s. 232) veya bizim tabirimizle “su olan gümüş = gümüş gibi su” şeklinde tefsir edilecektir. Bu ayırtırmaya bakılırsa, burada sahip olduğumuz şey, varlıklar arasında bir özdeşlik ($T_1=T_2$) olarak ifade edilen (“Zeyd bir aslandır”) denklem cümlesi şeklinde değil ($\sim$ “Zeyd'in aslanı”) şeklindeki bir izâfe biçimi olan varlıklar arası bir benzerliktir ($T_1\approx T_2$). O halde lüceynü'l-mâ'da mecazi olan şey, basitçe bir izâfe'nin sözel formu değildir (çünkü gümüş suya "ait değildir"), aynı zamanda bir özdeşlik olarak bir karşılaştırmının (izâfe şeklinde) zımni ifadesidir. Zeyneddin'in burada ele aldığı kök metaforu bu nedenle - teorik düzeyde - basit denklem metaforuna benzer. Ama sanatsal olarak, elbette, ikisi farklıdır ve metafor tartışmaları bağlamında açıkça izâfe'ye başvurmak nadirdi. Aslında Zeyneddin, 'denklemisel' tamlama metaforunu ayrı bir kategori olarak tanımlayan ve açık bir şekilde izâfe terimini kullanan, tanınan tek edebiyat teorisyenidir (el-Esîr, 1973, s. 79).

4.2.4.3. Değişmez Bir Kök Konumlandırma

Zeyneddîn, yeni metafor tasnifini (sınırsız/ekli) önceki sınıflamayla (isim/fiil) ilişkilendirmek için ekli metaforun isimlerle sınırlı olduğunu, sınırsız olanın ise isimlerde ve fiillerde bulunabileceğini ileri sürer. İbn Düreyd'in (ö. 321/933) recez ölçüsü ile yazdığı sınırsız fiil metaforu bulundurduğu ve-šte'ile l-mübyezzü fî müsveddihî "beyazlık siyahlığın içinden alev aldı" dizeleri onun fiil metaforu anlayışına biraz ışık tuttuğu yerdir." Zeyneddin, ve-debbe l-beyâzu fî l-sevâdi ve-se'â fîhi ke-debîbi l-nâri fî l-şey'i l-müşte'ili'yi "beyazlık, karanlığa yayıldı ve yanan bir şeyde ateşin yayılması gibi hızla onun içinde ilerledi" ifadesinin tamamını öngörür (er-Râzî, 1982, s. 100). Başka bir deyişle, fiil metaforla ilgili olarak Zeynüddin, lafzi olmayan bir yaklaşım benimser (yani, fiil metaforlar yerine gerçek fiiller varsayılabilir), oysa isim metaforunda, tüm isimsel unsurlar harfi harfine alınmıştır: "aslan" (insan hakkında iddia edilen bir şey olarak), "kanat" (zorunlu olarak bir dayanak olmaksızın alçakgönüllülüğe atfedilen bir şey olarak) veya "altın"/"gümüş" (gün batımı/su benzerleri gibi). Görünen o ki, fiil düzeyinde istiare ile ilgili mecaz basit bir dilbilimsel kavram olarak anlaşılırken, istiare ile ilgili mecaz isim düzeyinde dil dışı bir kavram olarak kavranır: kelimeler harfi harfine kullanılır, ancak sezgi veya birinin diğerine atfedilmesi mecazidir, yüzeysel olarak Abdülkâhir el-Cürçânî'nin mecaz fî l-isbât'ına benzer. Bu yoruma göre şimşegin gözü alıp götürmesi örneğini vermek, Zeynüddin'in kendi görüşlerinden ziyade (çünkü bu lügatî bir fiil metaforundan daha fazlasıdır) kabul edilen hikmete uymanın bir ifadesi olacaktır.

Konunun karmaşıklığına ek olarak, Zeyneddin tarafından sağlanan çok kısa bir "zarif" (laîfe) metafor listesinde, Kur'an örnekleri ile şiirsel örnekler arasında bir ayırım yapılabilir. Bu örneklerin tamamen Zeyneddin'in seçtiği (biri kendi nesir risalelerinden) olduğu ve bu nedenle onun mecaz anlayışının daha otantik bir resmini yansıttığı varsayılabilir. Yine de bir sonuca varmak zordur: Kur'an'daki örneklerde, hem isimler hem de fiiller, kavramın çok dilsel, hatta sözlüksel bir anlayışına işaret ederek, gerçek karşılıklarına dönüştürülebilir; şiirsel örneklerdeki metaforlar, diğerlerinin yanı sıra, yukarıda belirtilen, isimlerin harfi harfine alınması gereken, benzetmeye dayalı tanımlayıcı tamlayıcı metaforlardır. Zeyneddin'in bu lehte mecazlara herhangi bir tefsir eklememesinin bir faydası yoktur.

Kur'ânî örnekler şunlardır (mecazî ifadelerin harfi harfine değiştirilmeleri YERİNEKULLANIM [YK kısaltılması ile] olarak gösterilir) (bkz. er-Râzî, 1982, s.

101): Başında ak saçların "alevlenmesi" (Meryem Suresi 19:4. âyetinde, YK "yayılması"); Gaybın "anahtarları" (En'âm Suresi 6:59. âyetinde, YK "giriş"); "Şafağın beyaz/siyah ipliği" (Bakara Suresi 2:187. âyetinde, YK gündüz/gece veya aydınlık/karanlık).

Şiirsel örnekler, mühdet şiirinde çok yaygın olan konu ve analogun genişletilmiş paralel görüntülerini gösterir ve başlangıçta teşbih temelli tanımlayıcı kök metaforları (çoğu kibirdir) üzerine inşa edilir: (bkz. er-Râzî, 1982, s. 101-2) yanaktaki canlı kömür köstebeğin amberini yakarken, buradan çıkan duman sakalın ilk çıkışını ele verir (konunun görüntüsü: içinde bir ben bulunan kırmızı yanaklarda çıkan ilk tüyler || analog görüntü: canlı kömür yanan kehribar grisi ve güzel koku yayan bir duman yaratmak || YK'sız elementler: canlı kömür [sakalın siyah kıllarını kastetmiyorsa], yanma, duman); sabah güneşi [YK kurur] papatyaların ağızlarından [veya dişlerinden, YK taç yapraklarından] tükürüğünü emmeden önce zevk yarış atları (konunun görüntüsü: sabahın erken saatlerinde dünyevi zevkler için acele etmek, daha önce güneş papatyaları sabah yağmurundan kurutur || analog görüntüler: bir yarışta birinci olan çevik bir ata binmek; sevgilinin ağzından tükürük emmek veya öpmek || YK'sız unsurlar: canlılık, kazanan yarış atları); (Zeyneddîn'in mektuplarından birinden bir nesir örneğinde) ön dişlerin emilen parıltısının parıldamasına, camdan kulenin parıldamasına ve şarap kadehlerinin güneşine hayranlık duymak (belirleyici metaforlar: kule = şarap kadehi, güneş = şarap) (Lane, 1955-1956, s. 1299). Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, lafzı bir cümleye indirgenemeyen unsurlar, çoğu kez, bazen terşîh 'terbiye' olarak adlandırılan bir süreçte, benzeşin alanını genişletmek için inşa edilir. Nitekim İbn Hamdîs'in sabah keyfine ilişkin dizeleri de bu kategori altında ele alınmaktadır (er-Râzî, 1982, s. 103). Terşîh ve onun zıddı olan tecrîd mefhumları, Tûfî'nin görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır, ancak şimdilik tüm sözlük bileşenlerinin harfi harfine alınması gerektiğini söylemek yeterlidir.

Metaforların "uzantısı", Heinrichs'in mühdet şiirindeki imgeler üzerine yaptığı çalışmasında analiz ettiği başlıca süreçlerden biridir (Heinrichs, 1986, s. 5-9).

Bu isim ve fiil mecazları yelpazesine, bölümün sonunda sözü edilen ilave metafor tipini, yani analogun ima edildiği ancak bahsedilmediği metaforu ekleyebiliriz. "Pençelerini batıran ölüm" stok örneklerden biridir - 'dua canavarı' benzetmesi sözlü ifadeyle ima edilir, ancak bahsedilmez - ancak Kur'an'dan bir örnek olarak, Bakara Suresi 2:27. âyetinde "Allah'ın ahdini bozanlar" (ellezîne yenkuğûne 'ahda - İlâhi), bu ayeti aynı

terimlerle tartışan ez-Zemahşeri'nin etkisine güçlü bir şekilde işaret eder (Ayet, Fakheddin er-Râzî, İbnü'l-Zamlekani veya el-Zencânî'nin eserlerinde zikredilmemiştir ve mecaz türü isimsiz bırakılmıştır.) Burada belirtilmeyen benzetme, sözde bir antlaşma kavramına 'ödünç verilen' ('elâ ennehu kedi -stu'îre) 'ip'tir (ḥabl), bu da nekeze fiilinin "çözülmek, bükülmek" olarak seçilmesine yol açar (er-Râzî, 1982, s. 107-8). Her iki örnekte de, tüm isimler ve fiiller gerçek düzeyde kastedilmektedir.

4.2.4.4. Birleştirici Bir İlkeye Varılabilir mi?

Şimdi bu bölümde tartışılan mecazi örnekler dizisine bakıldığında, bunların hepsinin tek bir mecaz kavramı altında nasıl toplanacağına dair bir sonuca varmak zordur (Aynı şey istiare ile ilgili bir sonuca varmaya çalışıldığında da geçerlidir.) Zeyneddin'in kavram anlayışının altında yatan birleştirici bir ilke bulmak için, onun mecaz olarak sınıflandırdığı diğer kategorilere dönelim: temsîl 'mecazî örnekleme', "Bir bacağına öne, diğerini geri koyduğunu görüyorum" (tereddütlü bir adam için) ve kinaye, "tencere dolusu külü var" (cömert bir adam için) gibi. Bölüm çok kısa ve şöyle bir giriş yapılıyor:

ve-mimmâ yetteşilu bi-l-istiareti eyzeni l-temsîlu ve-l-kinayetu li-ştirâki l-selâseti fi kevnihâ mecazen ve-fi kevnihâ ke-l-furû'î li-l-teşbihi -llezi huve ḥakîketun bi-lâ hilâfîn beyne 'ulemâ'î l-beyânî fe-li-dâlike elḥaktuhumâ bi-himâ

Metaforla da bağlantılı olan kategoriler arasında [yani terşih, tecrîd ve zımni-analog metafora ek olarak - hepsi metaforun ayrılmaz bir parçasıdır] mecazi örnekleme ve kinaye vardır çünkü üçü de [istiare, temsîl ve kinaye] mecaz olduklarını ve beyân ilminin âlimlerine göre tartışmasız lafzî olan (gerçek) olan benzetmenin (veya: karşılaştırmanın) türevleri gibi oldukları gerçeğini paylaşırlar ve bu yüzden temsil ve kinayeyi teşbih ve istiareye ekleriz (er-Râzî, 1982, s. 109).

Zeyneddin, Cürcânî'nin daha sonra Râzî tarafından yinelenen imzalı gözlemlerinden birinin ardından, benzetmenin (teşbih) lafzî söz (gerçek) olduğunu kabul eder, ancak Cürcânî'den farklı olarak, bu kinaye değildir (el-Cürcânî, 1947, s. 221-22; el-Cürcânî, 1992, s. 66-67; er-Râzî, 1985, s. 222, 272). Burada İbnü'l-Zamlekani'nin damgası görülebilir (bkz. bölüm 4.2.3), kinaye ilk mecaz türü olarak sunulur ve temethil'e tam mukayese yapılırsa artık mecaz olarak sayılmayacağı uyarısı verilir ("bkz. tereddüdünde bir bacağı ileri, diğerini geri atan biri gibidir"). mecazın istiare, tamthîl ve kinaye'nin bir cinsi (cins) olduğunun söylendiği mecaz hakkındaki bölümü (ez-

Zencânî, 1995, s. 90, 95). Görünüşe göre kinayeyi mecaz olarak görmek bu dönemde yaygın bir bilgelik haline geldi.

Zeyneddin'in kinaye için yaptığı tanım, onun neden gerçek olmayan dilin bir parçası olduğunu açıkça açıklamaz ve şu şekildedir: "Bir kavramı mantıksal sonuçlarından bahsederek ifade etmektir" (fe-hiye l-ta'bîru 'eni l-me'nâ bi-be'di levâzimihi). Örneğimizde, cömertliğin mantıksal sonucu, misafire çok yemek pişirip tencerenin altında çok kül olmasıdır (es-Sakkâkî, 1987, s. 405). Lafzî düzeyde kastedilmiştir, ancak kastedilen anlam yine de lafzî olanın ötesinde zımni bir anlam içerir. Görünen o ki, Zeyneddin bu şekilde kinaye ile metafor arasında bir bağlantı kurmaktadır: Bir erkeğin "çok külü vardır" demekten kasıt onun çok külü olması olmadığı gibi, "bana tüyü sürme olan bir ok attı" demek de aynı şekilde kadının erkeğe ok atması değildir (er-Râzî, 1982, s. 103). İbnü'l-Zemlakânî'de gördüğümüz gibi, kinaye ile temsîl arasında da yapısal bir benzerlik vardı, her ikisi de dolaylı olarak bir sıfat/eylem ifade ediyorlardı. Zeyneddin için mecaz, el-Cürcânî'nin hem mecazı hem de kinaye'yi kapsayan ma'nâü'l-ma'nâ "cümlelerin mânâsının mânâsı"ndan başka bir şey ifade etmiyor mu? (el-Cürcânî, 1992, s. 262-63).

Zeyneddin'in mecaz anlayışı zımni veya dolaylı cümle anlamı kavramının ötesine geçmiş görünmektedir. Zaten bu mefhumu bünyesinde barındıran belagat araçları arasında "uygun rica/belagat dilencilik" (hüsnü'l-ıteleb) ve kastedilen anlama işaret eden ancak bunları açıkça ifade etmeyen ifadeler, imaları içeren, yani sonuçlanan hamd" (el-medh el-muferre') gibi başka kategoriler de vardır (el-Cürcânî, 1992, s. 245-48). İstiare-temsîl-kinaye kategorileri arasında bulunan ortak ilke, hepsinin imgelerle dolu olmasıdır: yanmış kehribar grisi, tencerelerin altındaki küller, hareketli bacaklar. Özellikle mecaz kategorilerinin çeşitliliğini teşbih (ke-l-furû' li-l-teşbih) [mükemmel imgelerle ilgilenen bir araç (ve kinâya'da hiçbir karşılaştırma söz konusu olmasa da!)] kavramına geri döndüğünü gördüğünden, Zeyneddin'in mecaz anlayışının temelinde, amaçlanan bir fikri iletmek amacıyla imgelerin kullanılması yer alabilir. Ancak mecazı konuşmada imgelerin kullanımı olarak yorumlamak da uyarılardan muaf değildir. Birincisi, mecaz terimini "imgeler" ile ilişkilendiren etimolojik hiçbir şey yoktur (terimin etimolojik temelinde genellikle "ötesine geçme" fikri yer alır). İkinci olarak, bu rasyonelden hareketle, özellikle ke-l-furû' li-l-teşbih ifadesi göz önüne alındığında, mecaz kategorileri arasında teşbih bulunması beklenir. Zeyneddin'in eserinde teşbih'in 'teorik durumu'

netleştirilmemekle birlikte, teşbih'in alt türlerinden biri aslında metaforun (kism min eksâm el-istiare) ve dolayısıyla ima yoluyla mecazın bir parçası olarak kabul edilir. Bu "vurgulu teşbih"tir (teşbih mu'akkad), burada "kıyas edatı olmaksızın anlam ve niyet bakımından bir şey kıyaslanır" (teşbihu l-şey'i bi-l-şey'i me'nan ve-irâdeten min ğayri edâtî'l-teşbihi) (er-Râzî, 1982, s. 78). Örnekler, "bir nergisten [YK gözü] bir inciye [YK gözyaşı] boşalttı [YK döktü]" (fe-emteret lu'lu'en min nercisin) türündendir, burada her bir bileşen, konunun mefhumuna ilişkin ortak bir kibri yansıtır (gözyaşı dökmek için inciler yağdırmak; gözler için nergis) (er-Râzî, 1982, s. 82). Bazı örneklerde hem konu hem de analogiden bahsedilir (er-Râzî, 1982, s. 83). Bu, hem konuyu hem de konuyu imgeleyen bir ifadenin olup olmadığına dair eski tartışmanın bir kalıntısı gibi görünüyor. "Zeyd bir aslandır" türünün benzeri, mecaz ve teşbih kavramları arasında somut bir bağlantıyı koruyan bir metafor veya teşbihdir (konunun belirtilmediği "Aslan gördüm" ifadesinin aksine) (er-Râzî, 1982, s. 84).

Zeyneddin ile İbnü'z-Zemlekani'yi karşılaştırsak, her ikisinin de mecazı istiare, temsil ve kinayeden oluşan bir kategori olarak gördüklerini ve her ikisinin de teşbih'in buna dâhil edilmesini reddettiğini görürüz (İbnü'z-Zemlekani zımnen, Zeyneddin açıkça). Her ikisi de (el-Cürcânî'nin aksine) mecazı "gerçek olmayan" önermeler olarak alıyor, ancak teşbih'i "doğru" önermeler olarak anlıyorlar (Cürcânî'yi takip ederek). Bir yandan mecazın kezib (İbn Raşîk, Ziyaüddin gibi) olarak daha eski zımni anlayışını koruyorlar, fakat öte yandan mecazî benzerlik iddiasını da lafzî benzerlik iddiasıyla aynı şekilde ele alarak teşbih konusunda 'nesnelci' bir duruş sergilerler (İbn Raşîk ve Ziyaüddin'den farklı olarak). Mecazın teşbih ile bağdaşmaz olarak tasavvur edilmesi, onların mecaz hakkındaki görüşlerinden çok teşbih hakkındaki görüşleri hakkında bilgi verir. Diğer bir deyişle, İbnü'l-Zemlekani ve Zeyneddin er-Râzî gibi âlimler için mecazın temelinde yatan "edebî kezib" anlayışı hâlâ varlığını sürdürürken, teşbih anlayışının 'yanlış' bir karşılaştırma olduğu anlaşılmaktadır.

Zeyneddin'in lafzî olmayan konuşmayı ele almasını sonuçlandırmak için, kitapta mecazla ilgili hiçbir bölümün -elbette bir muhtasar- yer aldığı, ancak yine de edebiyat teorisi üzerine bir çalışma olduğu gerçeğine geri dönmeliyiz. H. VII./M. XIII. yüzyıla gelindiğinde, üslup, poetika ve belagata değinen herhangi bir eser, geleneksel olarak, hakîkî-mecaz ikilisi hakkında en azından bazı yorumlar içeriyordu. Mecaz kategorileri arasında ortak bir payda bulmakta zorlandığımız gerçeği Zeyneddin'in çalışmasına özgü

değildir ve yazarın da bunu fark ettiği sonucuna varmak cazip gelebilir. Birincisi, okuyucunun mecaz hakkındaki bilgisini verili kabul ettiğini belirtmek ve ikincisi, bakış açısının (örneğin İbnü'z-Zemlekani'nin aksine) esas olarak şiirsel olduğu gerçeğini hatırlatmak daha mantıklı olacaktır.

4.2.4.5. Meczaz İlla Bedî Değildir

İslami Doğu'dan gelen el-Zencânî de benzersiz bir şiirsel bakış açısına sahipti; eseri Mi'yâr'ın ilk iki bölümü vezin ve kafiyeyle ilgilidir ancak ön bilgiler bölümünde gerçek ve mecaz üzerine bilgiler verdi. Cürcânî ve Râzî'ye çok şey borçludur, çünkü sözlüksel mecaz (mecaz fî l-müsbet “beyan edilen mecaz/onaylanan şey”) ile mantıksal mecazı (mecaz fî l-isbât “hüküm/tasdik mertebesinde mecaz”) karşılaştırır (ez-Zencânî, 1995, s. 17-24). Yine de daha sonra, neden istiareadan daha geniş olduğunu açıklarken mecaz hakkında ilginç bir yorumda bulunur: Birincisi, her mecazda kastedilen bir mübalağa olmalıdır ki bu durum abartıya yol açmaz ve ikincisi, her metafor bedî'nin bir parçasıdır ama her mecaz değildir (küll istiare min el-badî' ve-leyse küll mecaz minhü) (ez-Zencânî, 1995, s. 68). ez-Zencânî burada bununla ne demek istiyor? Bedî', (me'ânî ve beyân bilimlerini kapsayan) 'ilm'i-bedî' olarak adlandırdığı alan değildir, çünkü mecaz, kitapta ele alınmasıyla onun bir parçası kabul edilir (ez-Zencânî, 1995, s. 3). Daha ziyade, bedî' ile kastedilen ya güzelleştirici unsurlar (meḥâsin) olarak kabul edilen ve uygulamasında önce ve-min eksâm el-bedî' ifadesinin geldiği söz sanatlarının yani şiirsel süslemelerin dar kapsamı ya da soyut "yeni, orijinal bir şey" kavramıdır ki bu bedî'nin kelimenin tam anlamıyla anlamıdır (Heinrichs, 1998a, s. 122). Süslemeler el-Zencânî tarafından ve-min eksâm el-bedî' kullanılarak açıkça çizildiğinden ve metafor bu sınırın dışında kaldığından (bkz. Heinrichs, 1998a, s. 187), bedî'nin burada yeni ve orijinal şiirsel konuşmaya (sanatsal nesir dâhil) gönderme yapması muhtemeldir. Bu açıklamaya göre, mecazın her örneği yeni değildir, çünkü çoğu lügat haline gelmiştir, yani geleneksel sözlüğün bir parçasıdır. Böylece metaforlar orijinal ve yeni konuşma türlerinin bir parçası olurken, mecaz her zaman yenilik göstermeyerek ondan dışlanabilir (Reşik, 1972, s. 262-65).

Zeyneddin er-Râzî, Cürcânî'nin “Esrârül-belâğa”'sına kadar uzanan bu fikre muhtemelen aşinaydı. Orada, el-Cürcânî, her mecazı kötü olarak görmenin akıl almaz (beyyi'l-fesâd) olacağı iddiasında bulundu, ancak iddiasının bağlamı metafor değil, benzerliğe dayalı mecazlı bir kelime (teşbih) yani bitişikliğe dayalı mecazi bir kelime

olan metonimi (kullanılmayan bir terim) idi (el-Cürçânî, 1947, s. 368). ez-Zencânî , metoniminin ötesinde, eski âlimler tarafından (edebi teorinin içinde ve dışında) mecaz olarak etiketlenen birçok ifadenin lügatleştirildiğini ve dolayısıyla kötü olmadığını fark etmiş olabilir. Bir poetika bilgini olarak, sözlüklerde bulunabileceklerle değil, daha çok yeni ifadelerle ilgilenirdi. Muhtemelen Zeyneddin er-Râzî de benzer bir görüşe sahip olmuş ve bu doğrultuda mecazın edebî-teorik araştırmalardaki yerini marjinalleştirmiştir.

Son olarak, Zeyneddin'in eserinin poetika üzerine erken dönem Farsça eserlerle yakından bağlantılı olduğu gerçeğine geri dönmeliyiz. Bu erken dönem Fars geleneği içinde, mecaz edebi araçların incelenmesinde hiçbir rol oynamadı. Hem stilistik üzerine ilk Farsça eseri yazan Râdûyânî (ö. yaklaşık H. V./M. XI. yüzyıl) hem de Hedâyik es-sihr 'Büyülü Bahçeler' adlı eserinde Raşidüddin el-Velvât (ö. H. VI./M. XII. yüzyıl sonu) mecaz kavramından zikretmezler (istiare kavramını kısaca açıklarken uygun bir [hakîkî] kelime/anlamdan bahsetmelerine rağmen) (Noy, 2016). Şems-i Kays mecazdan yararlanır ama sadece metafora kısa bir giriş olarak (Râzî, 1959, s. 317-18). Benedikt Reinert'e göre, Fars edebiyat geleneğinde Kuran'ın mukaddes karşılığı bulunmadığından, Arapça eserlerde çok yaygın olan Kur'an tefsir unsuru, Fars belagatinde yoktu. Bu mantığa göre mecaz kavramı, Kur'an tefsiri bağlamında ortaya çıkan mecazi dil, Fars edebiyat teorisyenleri için ilgisizdi. Farsça bağlamın, aynı zamanda, yani İbnü'l-Zemlakânî (bölüm 4.2.3) tarafından meydana gelen mecazın daha "yerli-Arapça" marjinalleştirilmesiyle iyi örtüştüğü tesbit edilmiştir (Noy, 2016).

4.2.5. Tefsir Bağlamında Edebiyat Kuramı: İbnü'n-Nakîb

İncelediğimiz diğer birçok eserin aksine İbnü'n-Nekîb, eserinin önemli bir bölümünü mecaz konusuna ayırır. Çalışmanın sadece hacmi, İbnü'n-Nekîb'in mecazının, lafzî olmayan kullanımın dar bir kapsamından daha fazlasını içerdiğini göstermektedir. Çalışma, İbnü'n-Nekîb'in Mukaddime'sindeki üç bölümden ilkinin oluşturmaktadır ve kısmen, Sultânü'l-'ulemâ' "Âlimlerin Sultanı" lakaplı ünlü Şamlı Şafii fakih ve kadı kısmen, İzzeddin ("el-izz") b. Abdülselam'ın (ö. 660/1262) biraz önce yazdığı mecaz üzerine bir çalışmaya borçludur. el-'İzz'in eseri , el-Işare ile el-îjâz fî be'd envâ' el-mejâz, İbnü'n-Nakîb'in mecaz hakkındaki bölümü için bir çerçeve görevi görür, ancak muhtemelen öncekinin uşûlî temelleri nedeniyle içeriğinin çoğu (özellikle bakacağımız bölümler) revize edilmiştir. İbnü'n-Nekîb'in fıkıh teorisindeki hâkim görüşlerin bir

yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Eseri farklı bir gelenek içine yerleştirmek için İzzeddin'in uzun mecaz kategorileri listesinde istiarenin göze çarpan yokluğunu belirtmek yeterlidir (Noy, 2016). Mecaz, İbnü'n-Nekîb'in mecaz hakkındaki bölümü için bir çerçeve görevi görür, ancak içeriğinin çoğu (özellikle bakacağımız bölümler), muhtemelen öncekinin usûlî temellerinden dolayı gözden geçirilmiştir. Görünen o ki, bunun hukuk teorisindeki hakim görüşlerin bir yansıması olduğu İbnü'n-Nekîb'in gözünden kaçmamıştır. Eseri farklı bir gelenek içine yerleştirmek için, İzzeddin'in mecaz kategorilerinin uzun listesinde istiarenin göze çarpan yokluğunu belirtmek yeterlidir.

İbnü'n-Nekîb'in Mukaddime'sindeki mecaz bölümü metonimi ve mecazlardan kısalık ve kelime sırası değişikliğine kadar uzanan yirmi dört kategoriye içermektedir. İbnü'n-Nekîb'in düşüncesinde bu linguistik fenomenler silsilesinin mecazın bir parçasını oluşturduğuna dair bir şüphe varsa o, “mecaz kategorileri arasında zikrettiğimiz yirmi dört kategori”den her birinin, eğer buna gayret edilirse, daha birçok YK kategorisine ayrılabilceğini beyan ederek tartışmayı sonlandırır (en-Nakîb, 1995, s. 176). Bu kategorilerin büyük çoğunluğu metonimiler, sinekdoklar (yerine geçme, bütünü (büyük) parçasıyla (daha küçük) ortaya çıkaran bir tür metonimi, empati) ve ölü metaforlardır ve bunlar İzzüddîn'in mecaz üzerine çalışmasıyla yakından uyumlu olanlardır: örn. "bilgi" ('ilm veya diğer maşdarlar) kelimesini kullanarak, nedeni aracılığıyla sonuca (müsebbeb) atıfta bulunarak, 'bilinene' (ma'lûm veya edilgen katılımcı tarafından ifade edilen diğer edilgin kavramlar) parça (el-ba'ḍ), ölü metaforlar ("inanç" için "nur", "cesur adam" için "aslan") ve daha birçokları (en-Nakîb, 1995, s. 25). Bu durumların çoğu, mecaz, yani Arapça'nın sözlüğünün bir parçası haline geldiler. Yalnızca üç kategori bu sözcüksel eğilimi yansıtmaz ve bunların İzzüddîn'in İşârâ'sından türetilmiş olması tesadüf değildir. Bunlar metafor (istiare), teşbih ve kelime sırası değişikliğidir (takdim ve tehir) (en-Nakîb, 1995, s. 139-65). Her üçünde de tartışma, hel huve min el-mecaz em lâ “mecazın bir parçası mı ya da değil mi?” sorusuyla başlar ki bu İbnü'n-Nekîb'in belirli dilsel olguların mecaz kavramına uygunluğu konusunda bilinçli bir şekilde meşgul olduğunu ileri sürmektedir (en-Nakîb, 1995, s. 88, 112, 139, 166).

4.2.5.1. Fahreddin er-Râzî'nin Reddi

Teorik değerlendirmelerin bir kısmının Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetül-îcâz fî dirâyet el-i'câz (Abdülkâhir el-Cürcânî'nin “Delâilü'l-i'câz” ve “Esrârül-belâğa”) adlı

eserinden uyarlandığı düşünülürse, Bu görüşlerin, İbnü'n-Nekîb'in mecaz tasnifiyle, özellikle de el-İzz'in İşârâ'sından türetilmemiş bölümlerle nasıl uzlaştığını görmek ilginç. Bu durumda, onun kavramlarını değerlendirirken hangi dürtünün, daha önceki bilim adamlarından alıntılanan materyal veya "üstveri" materyali mi, yani İbnü'n-Nekîb'in düzenlemesi mi veya kategori seçimi mi öncelikli olduğuna karar verilmelidir. Bir yandan, alandaki mevcut kaynaklardan alıntı yapmaktan daha bilinçli ve kasıtlı bir eylem teşkil ettiğinden, ikinci dürtü öncelikli olmalıdır. Bu anlamda, malzemenin düzenlenmesi (el-İzz'den türetilmemiş olan), kabul edilen bir görüş veya kabul edilmiş bir bilgelikten ziyade yazarın daha gerçek bir görüşünü ortaya çıkarması bakımından şiirsel tasvirlerin (şevâhid) analizlerine benzer. Ancak öte yandan, alıntılanan malzeme saygı duyulan bir kaynaktan geliyorsa ve böyle olduğu kabul ediliyorsa, belki de bu, malzemenin düzeninin genel kabul gören bilgeliği ve anlatılan görüşün kişisel görüşü yansıtması olabilir. İbnü'n-Nekîb'in mecaz anlayışı durumunda, üstveri malzemesinin öncelikli olduğu görülmektedir (Heinrichs, 1977, s. 45).

İbnü'n-Nekîb'in mecaz hakkındaki görüşlerinin karmaşıklığını gösteren en belirgin örnek teşbihdir (benzetme; kıyas). Mecazın yirmi birinci kategorisini işgal eden teşbih tartışması, onun mecaz kapsamına alınmasıyla ilgili açık tartışmayla başlar (en-Nakîb, 1995, s. 114-33; 135-38). Hel huve min el-mecaz ev lâ başlıklı kısa bölümün olumsuz olarak sonuçlandığına şüphe yoktur:

emmâ l-evvel [hel huve mine l-mecazi ev lâ] fe-llezî 'aleyhi cumhûru ehli hâdhihi l- sinâ'eti enne l-teşbihi min envâ'i l-mecazi ve-taşânîfuhum kulluhâ tuşerrihu bi- dâlike ve-tuşîru ileyhi ve-dehebe l-muhakkikûne min mute'ehhirî hâdhihi l- şinâ'ati ve- hüdhdhâkulum ilâ enne l-teşbihi leyse mine l-mecazi li-ennehu me'nan mine l-me'ânî ve-lehu hurûfun ve-elfâzun tezüllü 'aleyhi veğ'en kâne l-keîlâmu hekîkaten ev mecazen fe-idâ kulte zeydun ke-l-esadi ve-hâdâ l-haberu ke-l-şemsi fi l-şuhreti ve-lehu re'yun ke-l-seyfi fi l-mezâ'i lem yekun misle nekli l-lafzi 'en mevđi'ihî fe-lâ yekuna mecazen

İlk olarak mecazın bir parçası olup olmadığı sorusuna gelince, mecaz âlimlerinin ekseriyetinin mecazlı söz türlerinden teşbih sayıldığı görüşündedir ve bütün yazıları bunu açık ve net olarak bildirmektedir ancak bağımsız fikirli eleştirel düşünürler ve bu zanaatın sonraki âlimlerinden derinlemesine öğrenilenler, benzetmenin mecazlı bir konuşma türü olmadığı, çünkü var olan anlamlardan/kavramlardan biri olduğu ve bu nedenle edatları ve sözcükleri olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla, ifade ister gerçek ister mecazi olsun,

onu orijinal türetilmiş deyimle ifade eden parçacıklara ve kelimelere sahiptir. Yani (Zeyd aslan gibidir), (Bu rivayet, apaçıklığıyla güneş gibidir) ve (Sivriligiyle kılıca benzer bir kanaati vardır) dersin, bir kelimenin türetildiği orijinal anlamından (mevzû') nakledilmesi gibi değildir ve bu nedenle mecazlı bir konuşma değildir (en-Nakîb, 1995, s. 113).

Böyle bir "bağımsız fikirli eleştirel âlim", teşbih'in mecaza dâhil edilmemesine ilişkin açıklaması neredeyse kelimesi kelimesine alınan, İbnü'n-Nekîb tarafından bahsedilmemiş olan ve aslında Cürcânî'nin "Esrârûl-belâğa"'daki mülâhazasından yakından uyarlanmış açıklamalar olan Fahreddin er-Râzî'dir (er-Râzî, 1985, s. 222; el-Cürcânî, 1947, s. 221-22). Orada, el-Cürcânî 'benzetme' mefhumundan onu ifade eden kelimelere sahip bir mefhum/kavram (me'nan min el-me'ânî) olarak bahseder. Dolayısıyla, görünüşte ke-, ke-enne, misl ve benzerlerine atıfta bulunan bu kelimelerin kullanılması, icat edildiği (mevzû') kelimesi kullanılarak ifade edilen diğer herhangi bir kavramda (sâ'ir el-me'ânî) olduğu gibi, kelimenin gerçek kullanımını yansıtır:

li-enne l-teşbihi me'nan mine l-me'ânî ve-lehu hurûfun ve-esmâ'un tedüllü 'aleyhi fe-idhâ şurriha bi-dikri mâ huve mevzû'un li-l-delâle'un li-l-delâle'aleyhi kâne l-ke'âmü hakîkaten ke-l-hukmi fi sâ'iri l-me'ânî fe-'rifhu

Çünkü benzetme bir kavramdır; onu ifade eden edatlar ve isimler vardır. Dolayısıyla, onu belirtmek için türetilen/yerleştirilen kelimenin zikri [yani 'benzetmek' kavramı] açıklanırsa, o zaman söz, tıpkı diğer tüm kavramlarda olduğu gibi, lafzidir (el-Cürcânî, 1947, s. 222).

O halde Cürcânî'ye göre, kıyas edatını veya başka herhangi bir açık karşılaştırma ifadesini içeren bir cümle, tartışmasız bir şekilde lafzî olacaktır (ez-Zemlekânî, 1974, s. 122).

İbnü'n-Nekîb'in Râzî'nin görüşünü tam olarak kabul edip etmediği tartışmalıdır çünkü birincisi, 'benzetme' mefhumunu ifade eden kelimeler olduğunu belirtirken, "sözün gerçek veya mecazi olup olmadığı" (kâne l-ke'âmü hakîkaten ev mecazen) şartını ekler. Bu, benzetme kavramını (yani, kıyas edatını) içeren bir cümlenin gerçek veya mecazi olarak hafife alınmasını kabul etme olasılığını açar. İkincisi ise, İbnü'n-Nekîb'in teşbih için sağladığı iki tanımdan biri de lafzî veya mecazî bir anlayışı kabul eder. Her iki tanım da yine atıf yapılmamış alıntılardır ve bu sefer Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in "el-Câmi'ül-kebîr"'inden ("el-Meselû's-sâ'ir"'de tekrarlanmayan ifadelerden) alınmıştır. Söz konusu

tanıma göre teşbih, “iki şeyin bir özelliği paylaştığına (me‘nan min el-me‘ânî) ve ister gerçek yoluyla ister mecaz yoluyla olsun, birinin diğerinin yerini alabileceğine işaret etmektir (el-dalâlatu ‘alâ -ştirâki şey'ayni fî ma‘nan mina l-me‘ânî ve-enna eḥadahumâ yasuddu mesedde l-âkhari ve-yanûbu menâbahu savâ'an kâna dhâlika ḥakîkaten ev macâzan) (en-Nakîb, 1995, s. 113; el-Cürcânî, 1992, s. 90). O halde gerçek, iki varlık hakkında, iki siyah varlık veya beyaz varlık gibi bütün özellikleriyle (cemî‘ evsâfihi) birbirine benzediğinin söylendiği bir durum olarak açıklanır. Mecaz durumu, (Zeyd aslandır) demek gibi, iki varlık hakkında birinin bir vafında diğerine benzediğini (ba‘ḍ evsâfihi) söylemesi şeklinde açıklanır (en-Nakîb, 1995, s. 113-114).

Kritik açıklama şu şekildedir:

fe-hâdâ l-keflu [zeydun esadun] sevâbun min heysü l-‘urfi ve-dâhilun fî bâbi l-mubâlağati illâ ennehu lem yekun zeydun esadan ‘elâ l-ḥakîke

Bu [“Zeyd bir aslandır”] sözü, geleneksel kullanım açısından doğrudur ve Zeyd'in gerçekten (veya: gerçekte) bir aslan olmaması dışında, abartı kategorisine dâhil edilmiştir (en-Nakîb, 1995, s. 114).

Buradaki anahtar terimler, dil alanından ziyade gerçek dünya alemine veya fiili gerçeklik alanına işaret eden sevâb ve ‘elâ l-ḥakîke'dir. Öyle görünüyor ki, Gerçeğin tersi olan mecaz, en azından teşbih bağlamında ontolojik düzeyde de anlaşılmış görünmektedir. İbnü'n-Nekîb, er-Râzî'nin mecaza teşbih koymasını zımnen reddetmekle kalmıyor, onun mecaz anlayışı, onun linguistik yönünü terk ederek tamamen farklı görünüyor.

Gördüğümüz gibi, gerçek-mecaz çiftinin ontolojik ve linguistik anlayışı arasındaki gerilim, erken (H. III./M. IX. yüzyıl) teolojik tartışmaların ayırt edici özelliği idi. Bu anlamda, İzzüddîn'in İşâresi ibn Reşîk ve diğerlerinin edebi geleneği değil, bu geleneğin bir yansımasıdır ve ontolojik/dilsel yönü çevreleyen muğlaklığın bir kısmı İbnü'n-Nekîb'in Mukaddime'sine geçer. Metonimik bölümlerin çoğu, örneğin, özellikle Yaratıcı'nın eylemleriyle ilgili olarak, 'gerçek' ve 'gerçek varoluş'a dönülerek açıklanır. Buradaki anahtar ifade, bir kez daha elâ l-ḥakîke 'gerçekten, hakikaten'dir, fakat aynı zamanda fî l-ḥakîke 'gerçekte' ve hakîkî 'gerçek' de ortaya çıkar. Örneğin, birçok Kur'an ayetinde bahsedilen 'entrikacı' (mekere) ve 'aldatma' (hâdi‘) ile ilgili olarak, tartışılan kelimelerin olası anlamları değil, daha ziyade, Yaradan'ın fiilen yaptığı şeyin dil dışı olasılıklarıdır (yeḥtemilu en yekûne mekru -llâhi ḥakîkiyyen) (en-Nakîb, 1995, s. 36-37).

Benzer şekilde, bazı fiiller, onları hakikaten icra eden O olduğu için, ifade edilen öznenen ziyade Allah'a atfedilmiş olarak anlaşılır (el-mukaddim/el-mühric/el-nâzi' 'elâ l-hakîke huve -llâh te'âlâ) (en-Nakîb, 1995, s. 36-37, 42). Bu işlem Allah'a atfedmekle ile sınırlı değildir: ahade mîthâk 'ahit almak' fiili, kadınlar için söylendiğinde mecazi olarak anlaşılır, çünkü "hakikati alan otorite sahibidir ve izin veren kadındır" (el-âhidu 'ela l-hakikati huve l-veliyu ve-l-mer'atu l-adinetu fihî) (en-Nakîb, 1995, s. 36-37, 42). Müfessir (İbn el-Nekîb, İzzeddin) bu mecaz örneğini değerlendirirken yine gerçek dünyaya başvurur.

Teşbih durumu ve mecazın metonimik kategorilerinin birçoğu dil dışı bir mecaz kavramına işaret ediyorsa, istiare ile dilde temellenen ve hem "klasik" edebiyat teorisini hem de "standart" retorik kavramları yansıtan daha geleneksel bir işleme sahibiz. Bölümün çoğu Râzî'nin Nihâye'sinden alınmıştır ve 'hayali metafor' (istiare tehyîliyye) ve 'kinaye yoluyla metafor' (istiare bi-l-kinaye) gibi standart kategorileri içerir (en-Nakîb, 1995, s. 107, 110). Yine de bu bölüm, İbnü'n-Nekîb'in Fahreddin'e karşı ihtiyatlı tavrı için bir bağlam sağlayabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, burada da hal huve min el-mecaz em lâ sorusu tartışmadan önce gelir, ancak bu kez ismen Râzî, metaforu bir tür mecaz olarak kabul eden kararlı ana görüşe karşı çıkan tek âlim olarak anılır.

İbnü'n-Nekîb'e göre er-Râzî, metafor söz konusu olduğunda "söz/anlam aktarımı" ('âdem-i nakl) olmadığını iddia ederek onu mecazlı konuşma olmaktan çıkarır (en-Nakîb, 1995, s. 89). Bu görüş er-Râzî'nin Nihâye'sinde tam olarak gözlemlenmez denilebilir. Bununla birlikte, Cürcânî'nin mecaz (metonimiler, kavramsal metaforlar vb.) üzerine kendi tezini incelediğimizde, istiare ile mecazı uzlaştırmanın zor olduğunu gördük. Açıkçası hiçbir bilim adamı istiareyi mecazdan açıkça dışlamaz ve İbnü'n-Nekîb'in bu görüşü er-Râzî'ye atfetmesi, Râzî'nin muhakkik olarak tanınmasına rağmen mutlaka doğru olarak algılanmadığını gösterir. İbnü'n-Nekîb muhtemelen teşbih meselesini ele alırken akıllarında Râzî'nin istiare konusundaki 'eksantrik' konumu vardır. Takdîm ve te'hîr (kelime sırasının değişmesi) durumu -hal huve min el-mecâz em lâ ile başlayan diğer kategori- yine İbnü'n-Nakîb'in mecazın sınırlarına yönelik tarafsız tavrına bir örnektir. Teşbihin mecaza dâhil edilmemesinin sebebi gibi, dâhil edilmeme sebebi, yani bir kelime/anlam aktarımının olmaması da teorik olarak sağlam görünmektedir. Fakat bir kez daha, İbnü'n-Nekîb'in onun mecaza dâhil edilmesi konusundaki desteğini toplamak

için bu kategoriye mecaz içine yerleştirme seçimine güvenmemiz gerekir (en-Nakîb, 1995, s. 166).

4.2.5.2. Mecaza Karşı Deyimsel Dil

Mecaz ve gerçeğin doğru tanımları, hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde, hukuk ve kelâmî eserlerde iyice yerleşmiş olan terimlerin dilsel bir anlayışını yansıtır. Muhtemelen er-Râzî'nin üslubunu takiben, tek kelime seviyesindeki mecaz (fi l-müfredât) ile cümleler seviyesindeki mecaz (fi l-cümel) arasında bir ayrım yapılır (en-Nakîb, 1995, s. 23; er-Râzî, 1985, s. 169-73). Bununla birlikte, önceki açıklama, İbnü'n-Nekîb bu tanımlara aldırış etmediğini göstermektedir. Arapların kendi dillerinde mecazı kullanma nedenlerinden bahseden (çeşitli tanımları ve hükümleri içeren) mecaz üzerine teorik tartışmayı başlatan paragraf da etkileyicidir (el-me'nâ ellezî iste'melat el-'arab el-mecaz min eclihi). Burada el-ittisâ' fi l-kelam'ın eski söylemi " sözde genişlik" gündeme gelir ve Arapların "deyimsel dil" olarak daha eski mecaz anlayışını çağrıştırarak çok sayıda anlamı ifade etmekten aldıkları "zevk" ortaya çıkar. Bu motifi takiben İbnü'n-Nekîb, Arapların mecazı o kadar çok kullandıklarını ve bunun 'şeffaf söz'den (el-hakâ'ik) daha çok kullanıldığını belirtir (en-Nakîb, 1995, s. 22-23). Bu bizi İbnü'n-Nekîb'in eserinin, Kur'ân'da bulunan yüzü aşkın şeffaf olmayan veya "standart dışı" linguistik fenomen türlerinin sıralandığı kapanış bölümüne götürür (en-Nakîb, 1995, s. 526-34). Bu ek, mecaz kategorilerinin çoğu için bir içindekiler tablosuna benzer, ancak ilginç bir şekilde, burada İbnü'n-Nekîb mecaz terimini kullanmaz (et-tecevvuz bi-X'en Y doksan dokuzuncu kategoriden sonra birkaç kategori için geçer).

Daha ziyade liste, şeffaf üsluptan sapan veya sapmayan her türlü belagatlı kullanımı kapsayan (Allah'tan) hitap türleri olarak sunulur. Fiilen, kategorilerin büyük çoğunluğu şeffaf olmayan kullanımı yansıtmaktadır (en-Nakîb, 1995, s. 526-27).

Bu ekteki sapma terminolojisi, bir yandan telvîn el-hiṭab ve-ma'dûluhu "hitapta değişiklik ve sapma" veya me'zûl bihi 'en ḥakîkatihî ila mesmû'ihî "lafzî/gerçek anlamından duyulanın anlamına saptırılmış konuşma" arasında bir ayrım sunar diğer yandan bâkin 'ela aslı medlûlihî ve-mevdûlihî "asıl göndergesine ve icat edildiği manaya uygun olarak kalan" arasında bir ayrım sunar (en-Nakîb, 1995, s. 526). Burada mecaz terimi bulunmamasına rağmen, hakîka terimi mevcuttur ve 'ayrılığın' meydana geldiği temel formu (me'zûl bihi 'en ḥakîkatihî) temsil eder. Görünüşe göre bu şeffaf olmayan

kullanım listesi, terimin eski filolojik kullanımına atıfta bulunarak, tamamen dilsel mecaz kavramını yansıtır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, tüm örnekler sözlükselleştirilmiş kullanımı, yani başlangıçta 'şeffaf' olmasa bile Arap dilinin geleneğinin bir parçası haline gelen kullanımı gösterir. Bu, mecazın ontolojik bir anlayışına işaret eden teşbih gibi bir duruma veya bizim "şiirsel mecaz" diyebileceğimiz şeye zıttır.

Şiirsel mecaz ile lügatleşmiş mecaz arasındaki farkı vurgulamak için ek bölüm hakkında birkaç söz daha söylemek faydalı olabilir. Ekte sıralanan 'sapma' konuşma kategorilerinin çeşitliliği, çoğul kullanarak tekili ele almak gibi gramer sapmalarını içerir; "silah"ı ifade etmek için "kuvvet" kelimesinin kullanılması gibi sözcüksel sapma (ör. metonimler; kategorilerin çoğu bu başlık altında yer alır); gelecek zamanı ifade etmek için fa'ale formunun (el-mâdî) kullanılması gibi morfolojik sapma; ve bir yasağı ifade etmek için bildirim kipinin kullanılması gibi pragmatik sapma (en-Nakîb, 1995, s. 527, 530, 533). Tüm örnekler, şiirsel konuşmayla değil, geleneksel günlük konuşmayla ilgilidir. Özellikle İbnü'n-Nekîb'in listeyi belagat dilinin tüm türlerini kapsadığı şeklinde sunması nedeniyle, teşbih, istiare ve takdîm ve-tehîr'in bu uzun listede yer almaması dikkat çekicidir (en-Nakîb, 1995, s. 527). Dahası, Allah'ın hitabetinin güzelliğini anlatmak için hâṭabe el-‘Arab bi-lisânihim "Araplara onların diliyle hitap etti" ifadesi şiirsel değil, günlük konuşmaya işaret eder. İbnü'n-Nakîb edatların sapkın kullanımlarını (sözcüksel sapma olarak kabul edeceğimiz şeyi) sıraladığında, hakikat-mecaz çiftinin tamamen dilbilimsel bir söylemdeki temellendirilmesi, listenin sonuna doğru görünür. Burada edatlardan biri, hakikaten fi [...] ve-mecazen fi'nin “gerçek/aslen [X'i belirtmek için] ve şeffaf olmayan/deyimisel olarak [Y'yi belirtmek için]” kullanıldığı şeklinde tefsir edilmektedir. Bununla birlikte, daha sık olarak, hakikaten fi [...] ve tecevveze bihâ ‘en [...] arasında karşıtlığın yapıldığını görüyoruz “‘edat, Y'yi belirtmek için orijinal, şeffaf anlamının ötesinde kullanılıyor” (en-Nakîb, 1995, s. 533-34). Bu bölümde tecevveze lehine mecaz teriminin görece yokluğu ve hakîke teriminin varlığı, uygun dilden ziyade İbnü'n-Nekîb'in eserinde ontolojik gerçekliği özünde barındıran farklı bir mecaz anlayışına işaret ediyor olabilir (dilte yansıtıldığı gibi). Ayrıca İbnü'n-Nekîb, eserinin Kur'ânî yönüne rağmen, en azından eserinde şiirsel bir mecaz anlayışını muhafaza eder.

4.2.6. Teoriyi Alışılmadık Pratiğe Koymak: Necmeddin et-Tûfî

Necmeddin et-Tûfî, “el-Câmi’ül-kebîr”de Ziyâüddin İbn-i Esir’i takip ederek, gerçek-mecaz üzerine meta-söylemini, “*ilm-i beyân*’ın genel özelliklerini” ele alan eserin birinci bölümü altında sunar, oysa mecazi dili yansıtanlar da dâhil olmak üzere bireysel mecazlar (envâ‘ ilmü'l-beyân), “*ilm-i beyân*’ın belirli özellikleri” ile ilgili ikinci bölüm altındadır (et-Tufi, 1977, s. 60-67; 109). İstiare dikkate değer bir istisna olmak üzere, Tûfî normalde belirli bir mecaz lafzı olup olmadığını belirtmez (et-Tufi, 1977, s. 109). Diğer bölümlerde olduğu gibi, gerçek-mecaz ile ilgili bölüm, dikkate değer değişikliklerle birlikte “el-Câmi’ül-kebîr”de bulunanı yakından takip eder. Tûfî, “el-Câmi’ül-kebîr”de Ziyâüddin’in yaptığı gibi, gerçek kelimesinin eş anlamlı olduğu fikrini bir azınlık görüşü olarak kabul etmez. Tersine, başlangıçtan itibaren hem bir şeyin özünü (zât, mâhiyye), yani dil dışı bir kavramı, hem de aslına uygun olarak kullanılan bir kelimeyi, yani dilsel bir kavramı ifade eden bir eşadlı olarak sunulur. Mecaz, linguistik gerçek mefhumunun muadili olarak tanıtılır (et-Tufi, 1977, s. 60). Tûfî, metonimiler ve ölü metaforlar olarak sınıflandırabileceğimiz mecaz kategorilerinin bir listesini sunar. O, Ziyâüddin’in belirttiği (Gazâlî’den türetilen) listesini, kavramlar arasındaki on ana ilişkiyi yansıtan on kategoriyle sınırlandırır.

Bunlar, diğerlerinin yanı sıra, etki-neden (metonimi: şaraba 'üzüm' adının verilmesi), bütün-parça (sinekdote: Kur'an'ın tek bir sure veya ayetinden bahsederken 'Kur'an olarak adlandırılması), fiziksel bitişiklik (sinekdote: deri su torbasına a râviye 'su torbasını taşıyan deve') ve benzerlik (ölü metafor: aklını doğru bir şekilde kullanmayan; bir başka deyişle akılsızca davranan bir kişiye 'tembel' adını vermek) (et-Tufi, 1977, s. 60-62).

4.2.6.1. Mecazı Tek Kelime ile Sınırlandırmak

Mecaz türlerinin daha kısa bir listesini sunmasına rağmen, et-Tûfî, şeyler veya kavramlar (eşyâ') arasındaki ilişkilerin ve çağrışımların (el-‘alakât ve-l-munâsebât, cihatu'l-‘alakâ) sınırsız olduğunu kabul eder (et-Tufi, 1977, s. 60, 64). Zaman zaman kelimeler arasındaki ilişki (lafzân) olarak sunulan kavramlar arasındaki ilişki, el-‘alâka el-mücevvize 'ihlal eden ilişki' olarak anılır ve Tûfî’nin mecaz anlayışında abartılamaz (et-Tufi, 1977, s. 60). Eserin ön kısımlarında mecazi kullanımın oluşumuna ilişkin iki görüş gözlemler. Birincisine göre, belki de Eş’arî el-Bâkılânî gibi âlimlerin savunduğu

görüŖe atıfta bulunarak, mecaz, nakledilen bilgiye (nakl), yani önceki Arapça kullanıma (isti‘mal) göre belirlenir. Tûfî ve görünüŖe bakılırsa *ilm-i beyân* âlimlerinin (ulemâü'l-beyân) çoğu tarafından tercih edilen ikinci görüŖe göre mecaz, zahiri bir ilişkidir (alâka zahire) kaynaklanan bir kelime nakline (nakl) bağlıdır: “Bu Ŗartı her bulduğumuz zaman 'aşarız' ve mecazi ifade kullanırız” (et-Tufi, 1977, s. 41, 66). BaŖka bir deyiŖle, alâka sayesinde kiŖi (et-Tûfî tarafından açıkça kullanılmayan bir kelime) yeni mecazi ifadeler yaratabilir. Ancak bu durum, tamamı lügata girmiŖ kullanımı yansıtan hakîka-mecaz sûresindeki örneklerle çeliŖmektedir. Ayrıca bu söz, nakl'ın "söz/mana nakli"nin mecaz tasavvurundaki yerini de ortaya koymaktadır. BaŖka bir yerde belirtilmesi de mecazi kullanımın temelinde nakl kavramının zımnen anlaŖıldığı ve olguyu tek kelimeyle (lafz) sınırladığı açıktır. Tûfî bir yerde, mecazın direğinin (erkân) iki kelime (lafzân) ve aralarındaki münasebet (alâka) olduğunu bile söyleyerek bu sınırlamaya inanmaktadır.

Ŗimdi sınırlı bir mecaz mefhumunun tek kelime mecazları göstermeyen metaforlarla nasıl uzlaŖtırıldığını belirlemek için Tûfî'nin istiare çalıŖmasına geçiyoruz. Burada et-Tûfî, hem bölümün yapılanmasında hem de Ziyâüddin'in görüŖüyle çeliŖen belirli metaforların analizinde bağımsızlık gösterdiği için sunumunda daha titiz olduğu ortaya çıkıyor. İlk olarak, et-Tûfî, istiarenin bir mecaz türü olduğunu belirtmekte açıktır. Mecaz için verdiği tanımı neredeyse kelimesi kelimesine tekrar eder -bir kelimenin aslına uygun olmayan kullanımı- amacının bir karŖılaŖtırmayı abartmak olduğu koŖulunu, istiareyi diğer mecaz türlerinden ayıran bir kısıtlamayı ekler (et-Tufi, 1977, s. 109). Ziyâüddin, bu bağlamda orijinal kelime türetilmesinden bahsetmedi ve “‘el-Câmi’ül-kebir”’de istiare'yı açıkça mecaz ile ilişkilendirmedi bile. Ŗüphesiz, istiare bölümünde Tûfî'nin mecazdan bahsettiği tek yer burasıdır.

İkinci olarak, Tûfî'nin titizliği, sunduğu Ŗiirsel örneklerle (“‘el-Câmi’ül-kebir”’de yer almayan örneklerle) ve bunlar üzerine yaptığı tefsirle gösterilebilir. Bölümdeki ilk manzum örnek, Ziyâüddin'in zikretmediği bir örnektir. Arketip mecazında karŖılaŖtırma öznesinin bulunmadığını ("Bir aslan gördüm" - özne belirtilmemiŖ, "Zeyd bir aslandır" - özne belirtilmiŖ) gösterilmek üzere tasarlanmıŖtır, ancak daha da önemlisi, dolaylı olarak arketip metaforu bir isim metaforudur. Satır, Zuheyir'ın Mu'allaka'sından (ö. yaklaşık 609) [ölçü: tevîl]

لَهُ لَبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقْلَمِ

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدَّفٍ

“Bir aslanın önünde, silahı demir gibi keskin, et dolu, yelesi var, tırnakları kesilmemiş” (et-Tufi, 1977, s. 109).

İsim metaforları, sıfat metaforları, fiil metaforları ve edat metaforları, Tûfi'nin bölümün ilerleyen kısımlarında açıkça belirttiği kategorilerdir (et-Tufi, 1977, s. 112). Ziyâüddin'in verdiği ilk manzum örnek fiil metaforunu içerdiğinden Züheyr'in mısrasıyla başlamayı tercih ettiği tahmin edilebilir. Bu, et-Tûfi'nin İbnü'l-Mu'tezz'den (ismi belirtilmemiştir) aşağıdaki dizelerle medîd ölçüsünde ileri sürdüğü ikinci örnektir.

أَثْمَرَتُ أَغْصَانُ رَاحِيَةٍ لَجْنَةُ الْحُسْنِ عُتَابًا.

“Avucunun dalları, güzelliğin hasatçıları için hünnap meyvesi verdi” (et-Tufi, 1977, s. 110; el-Esîr, 1956, s. 84).

Ziyâüddin, Cürçânî'nin “Delâilü'l-i'câz”'inden (kabul etmediği) neredeyse kelimesi kelimesine türetilen bir pasajda, tefsirini isim metaforlarıyla sınırladı (el-Esîr, 1956, s. 84). Odak noktası dal yerine parmak, hasat için güzellik arayanlar ve hünnap meyvesi için (dolaylı olarak) kınayla boyanmış parmak uçlarıydı. et-Tûfi bunlara ekler ve metafor fiilini esmeret'te (= 'görünmek') de heceler. Ayrıca, Cürçânî'yi takip eden Ziyâüddin, metaforu ve benzerlerini bir mukayese yoluyla açıklamışken, et-Tûfi'nin şerhi, istiareyi bir kelime nakli/ödünç alma olarak tasavvur etme tutarlılığını ortaya koymaktadır:

[Ziyâüddin, Cürçânî'yi takip ederek]

e-lâ terâ enneke hukuk cellefte nefseke en tuẓhire l-teşbiha ve-tuẓfiha bihi -ḥtece ilâ en tekûle esmeret eşâbi'u yedihi -lletî hiye ke-l-egşâni li-ṭâlibi l-ûsni şibhe l-'befi beh-mâbi min eṭefi'u yedihi -lletî ve-men lehu ednâ teşebbuthin bi-hâdhihi l-sinâ'eti ye'lemu l-fezilete beyne mâ tedemmenehü hâdhâ l-beytü mine l-

istiareti ve-beyne izhârihi ile l-teşbihi fe-'rif dâlike ve-kis 'aleyhi

Benzetmeyi görünür kılmayı ve açıkça ifade etmeyi kendine görev edinsen, açıkça "Dal gibi olan ellerinin parmakları, kınayla boyanmış nemli kenarlarından güzellik arayanlara hünnap gibi bir şey çıkardı." demen gerektiğini görmüyor musun? Bu zanaatta en az temele sahip olan herkes, bu dizedeki metaforun sahip olduğu mükemmelliği, açık bir benzetme olarak formülasyonundan ayırt edebilir. Öyleyse bunu bil ve ondan çıkarım yap! (el-Esîr, 1956, s. 84; el-Cürçânî, 1992, s. 450-51).

[Tûfi]

fe-ste'âre l-ismâre li-l-zuhûri ve-l-egşâne li-l-eşâbi'i ve-l-ictina'e li-l-talebi ve-l-'unnâbe li-l-enâmili l-mehşûşati [yine, muhtemelen el-mehdûba] fe-lev ezhere l-teşbiha bi-en kile zehere min esâbi'i yedihi -llatî hiye ke-l-egşâni li-tâlibî l-husni şibhu l-'unnâbi le-tâle l-kelamu ve-rekke ve-zâle revnekuhu

Şair, “görünme” kavramı için “üreten (meyve veren)” kelimesini, “parmak” kavramı için “dallar” kelimesini ve “araştırma” kavramı için “hasat” kelimesini ve kınayla boyanmış "parmak uçları" kavramı için “hünnap” kelimesini ödünç almıştır." (Güzellik arayanlar için dallar gibi olan elinin parmaklarından hünnap gibi bir şey çıktı) diyerek benzetmeyi açıklığa kavuşturmuş olsaydı, söz uzun ve zayıf olur ve ihtişamı kaybolurdu (et-Tufi, 1977, s. 110).

et-Tûfi, Ziyâüddin'in metaforu yeniden formüle edişini bir benzetme olarak benimsese de, kullandığı söylem, bir kelimenin ödünç alındığı fikrini vurgular. Onun şevâhid'e hem Kur'ânî hem de şiîrsel yanıtı, kesinlikle fe-ste'âre X li-Y "Y için X ödünç aldı" veya daha sık olarak fe-ste'âre lafz el-X li-Y "kelimesini ödünç aldı" formülünü takip eder. Y kavramı için X", mecaz ister isim ister fiil olsun (bu durumda fiil maşdar'ına indirgenir) (et-Tufi, 1977, s. 110-15). Bu tür bir anlatım tarzı, fe-ste'ere li-Y X (veya benzeri) gibi formüller, bir kelimenin ödünç alınmasına değil, bir nesnenin ödünç alınmasına (veya o nesnenin zihinsel görüntüsüne) atıfta bulunduğu ödünç metaforun "eski" anlatımıyla karıştırılmamalıdır (Heinrichs, 1977, s. 32-33).

et-Tûfi'nin metaforları kelime alıntıları olarak katı değerlendirmesi ışığında, cümle uzunluğundaki isnat metaforlarını (Heinrichs'in terminolocisindeki ödünç metaforlar) nasıl çözümlediğini görmek aydınlatıcıdır. Heinrichs, istiarenin analogiye dayalı, cümle uzunluğundaki bir kavramdan tek terimli bir fikre indirgendiği kavramın teorisinde bir gelişme saptadı. Bu evrimin son aşamasını, es-Sakkâkî'nin ödünç metaforu (“pençelerini batıran ölüm,” sözde “eski” metafor”) tek terimli metaforlara dönüştürmesiyle not eder (Heinrichs, 1977, s. 14). et-Tûfi'nin doğrudan Sakkâkî'den etkilenip etkilenmediğini bilmiyoruz, ancak standardistlerin teorilerine maruz kalmış olması muhtemeldir. es-Sakkâkî'nin 'indirgeme'si ile Tûfi'ninki arasındaki önemli fark, Tûfi'nin kelime aktarımı terminolojisini korumasına karşın, Sakkâkî'nin desteklememesidir (es-Sakkâkî, 1987, s. 376-77, 378-79). Buradaki ilgimiz, Tûfi'nin çözümünün onun mecaz anlayışı hakkında bize neler söyleyebileceğidir.

4.2.6.2. Şevâhid ile İlgili Yorumlar

et-Tûfî, cümle uzunluğundaki metaforları tek tip bir şekilde çözmez. Bazı vakaları, Tûfî'nin zamanında iyi kurulmuş gibi görünen metaforun alt sınıfları olan terşîh ve tecrîd kategorileri altında toplar. Ve yine de, bize garip gelebilecek bir seçim olan kelime aktarım teorisine uygun tuttuğu başka durumlar da var. İkinci alternatiften başlayarak, Ebû Temmâm'ın şu dizesini ele alalım: [ölçü: kâmil]

ve-mü'erresin li-l-ğeyşi tehfikü beynehû râyâtu kulli ducunnetin vetfâ'î

"Alçakta sallanan her kara bulutun bayraklarının dalgalanacağı, yağmurun gece için yerleşeceği pek çok yer var" (es-Sakkâkî, 1987, s. 113; el-Esîr, 1956, s. 85).

Ziyâüddin, bu satırı överken, Heinrichs'in gösterdiği gibi, "eski" isnat metaforlarının analizinde yaygın olarak kullanılan bir ifade olan ce'l eş-şey' li-ş-şey' "bir şeyi başka bir şeye ait kılmak" terminolojisini kullanır (Heinrichs, 1977, s. 1-2). Burada "bulutlar"a "bayraklar" atfedilmek isteniyor ve görünüşe göre Ziyâüddin bu ifadeyi ilgi metaforunu belirtmek için kullanıyor. Ona göre şair "sancakları [çekici pankartlar veya yatay olarak asılan pankartlar] bulutlara ait kılmıştır" çünkü "aşağı sarkan, gökyüzünde belirginleşen bulut gözlemciye bulut dökülürken, sancakların ip gibi sarkan perçemlerine benzer (müşâbih)" (el-Esîr, 1956, s. 85). Bu analize göre, tamlama metaforu tanımlayıcı bir metafordur (pankartlar yağmur bulutlarıdır) ve karşılaştırmaya dayanır: tıpkı pankartların aşağı sarkarken görüldüğü gibi, bulutlar da yağmur yağarken aynı şekilde görünür (Başka bir deyişle, ce'l eş-şey' li-ş-şey' üslubuna rağmen, "ölüm pençeleri" türünden bir niteleme tamlama metaforu değildir.) Heinrichs'in gösterdiği gibi, bu tip tamlayıcı metafor muh'dathûn'un şiirinde yaygın hale geldi ve eşlik eden bir fiil metaforu ile mümkün oldu (Heinrichs, 1986, s. 4, 9; Heinrichs, 1984a, s. 197). Yehfiku (kavl) fiilini tefsir ederken, Ziyâüddin görsele ek olarak görsele işitsel bir bileşen ekler ve şöyle der: "Rüzgar sancaklara estiğinde, sallanmaları nedeniyle dalgalanırlar ve yağmur yağdığında, özellikle de alçaktan sarkan ağır bir bulut durumunda bir bulut gibi ses çıkarırlar" (el-Esîr, 1956, s. 85).

et-Tûfî çizgiyi farklı şekilde yorumluyor. Kelime kelime gittiği ve her birinin ne anlama geldiğini açıkladığı için (fe-ste'âre lafz el-müerres li-..., ve-lafz hüfûk er-râye [yehfiku fiiline atıfta bulunmak için] li-..., vb.) imgeyi temel bileşenlerine indirir. Böylece 'afiş' kelimesi, sanki "bir elbisenin uçlarının dokunmamış uçları" (hudb el-keţîfa) gibi "yere yaklaşan bir bulut" (hudb es-sehâbe) ve "Çırpınan" kelimesi, "yağmur

yağarken bulut içindeki hızlı hareket’’ anlamına gelir (hubub es-sehâbe ‘inde humûlihâ ve- nşibâbihâ) (et-Tufi, 1977, s. 113-14). Bu yoruma göre, artık dalgalanan bir pankartın birleşik bir görsel imgesi yoktur, çünkü artık kanat çırpıtığı düşünülen (mecazi olarak) pankart değil, bulutlardır. Animasyonlu ve işitsel bir görüntü yerine, elimizde bir dizi ayrı statik enstantane var: önce aşağı sarkan bir afiş, ardından yağmur yağarken bulut içindeki hızlı kompozisyon değişikliği (“çırpınma”). Elbette metaforun her bir unsuru bir benzerliğe dayanmaktadır (et-Tûfi'nin istiare tanımına uygun olarak) - hatta bir noktada bunu ifade etmek için câmi ‘ “ortak sıfat” kelimesini kullanır - ama artık bir canlandırılmış benzetme algısı yoktur (Heinrichs, t.y., s. 522-24). Ziyâüddin'in yorumunu değiştirmesine rağmen, et-Tûfi'nin hubub (önceki tarafından rüzgar için kullanılır), humûl ve-nşibâb (önceki tarafından fırtınanın sesi bağlamında kullanılır) vb. gibi aynı ifadeleri kullandığına dikkat edin.

Yine de, Tûfi'nin bu imgeyi yorumlamasının doğrudan Ziyâüddin'in anlatımından ilham aldığıın altı çizilmelidir: Sancaklar/pırıldamalar, yağmur yağın bulut için bir metafordur. Zira Ebû Temmâm'ın şiiri üzerine yapılan manzum tefsirlere bakacak olursak, “karanlık yağmur bulutlarının dalgalanan sancakları” tabirlerinin tamamen farklı olduğunu görürüz. Tefsiri öğrencisi et-Tibrîzî (ö. 502/1109) tarafından muhafaza edilen Ebû'l-'Elâ' el-Me'errî'ye (ö. 449/1058) göre, yağmur bulutlarının bayrakları “şimşek” anlamına gelir (et-Tibrîzî, 1994, s. 27). İbnü'l-Müstevfi'nin (ö. 637/1239) kaydettiği es-Sûlî'nün (ö. 335/946) sözlerine göre, sancakların dalgalanması "buradaki yağmurun bolluğuna" işaret eder (vurgu buluta değil, yağmura) (Noy, 2016).

İslam öncesi şiirden görüntüler muhtemelen tüm yorumları destekleyebilirdi (Ebû Tammâm dahi onlardan etkilenmiş olsaydı) (Hussein, 2009, s. 190-224).

Şiirsel yorumlar başka bir nedenle yararlıdır. Ne Ziyâüddin'in (“el-Câmi'ül-kebîr”de) ne de Tûfi'nin ve-müerresin li-l-ğeyysi "yağmurun gece konaklayacağı çok yer" gibi bir şekil müfessirlerin anlatımlarında merkezde yer alan bir metafor üzerinde durmadığını ortaya koymaktadır. el-Me'arrî, te'rîs 'gecenin ikinci yarısında bir yere konmak' (el-nuzûl fî ahirü'l-leyl) terimi yalnızca hayvanlar (devî eş-şuhûş min el-hayawân) gibi.cismani bir varlık için bilindiğinden, bu ifadeyi mecazi (min el-müste'ar) olarak görür (et-Tibrîzî, 1994, s. 26-27). Diğer bir deyişle, yağmurun cismani bir şekli olmadığı ve bu nedenle geceye yerleşme eylemi isnat edilemeyeceği için kişileştirme durumu olarak alır. İbnü'l-Müstevfi'nin aktardığı gibi bir müfessir, ce'ela li-l-ğeyysi

müerresen "şair, yağmuru gece için bir dinlenme yeri yaptı" terminolojisini kullanarak bu görüşü metafor yoluyla ('elâ l-istiare) böyle yaptığını söyleyerek pekiştirir (Noy, 2016). es-Sulî'nin farklı bir anlayışı vardır: muarras, insanlar (kavim) bağlamında kullanıldığında, onların gecenin ilerleyen saatlerinde konakladıkları yeri, fakat ne zaman yağmur bağlamında kullanılır, yağmurun yağdığı yer anlamına gelir. Yani 'errese fiilinin lûgat anlamını genişleterek kelimeye edebî bir anlam vermektedir (Noy, 2016). Ziyâüddin bu görüntüye hiç aldırış etmez. Tûfî için bu, bir cümle metaforundan ziyade sadece tek kelimelik bir metafordur: Geceleri iniş yeri anlamına gelen (lafz) müerres kelimesi, yağmurun yağdığı yeri belirtmek için ödünç alınmıştır (et-Tufi, 1977, s. 113). Herhangi bir kişileştirme kavramı ve daha genel olarak, durağan değil, hareketli bir görüntü yoktur.

Tûfî'nin metafor teorisine (etkileyici) uygunluğunun bir başka sonucu da, bir görüntüyü görsel olarak kabul etme pahasına olabilir (sadece canlandırılmış olarak değil). Ziyâüddin'in çok çirkin bulduğu Ebû Temmâm'ın şu mısrası süreci gösterebilir: [vezin: hafif]

يَوْمَ فَتَحَ سَقَى أَسْوَدَ الضَّوَاحِي كُنَّبَ الْمَوْتِ رَائِباً وَحَلِيْباً

“Fetih gününde çöl aslanlarına içirmeleri için hem koyulaştırılmış hem de taze süt tasları verdi” (et-Tufi, 1977, s. 114-16).

“el-Câmi'ül-kebîr” eserinde Ziyâüddin, muhtemelen düşmana verilen - süt çeşitleriyle - süt kaplarının görsel bir görüntüsünü resmettiği için, benzetmeyi hiçbir karşılaştırma noktası (tebeüd) olmadığı için reddeder (Kullandığı terminoloji “süt kaplarını ölüme ait kılmaktır”) (el-Esîr, 1956, s. 88). Görsel olarak düşünüldüğünde, süt kaplarını kullanarak düşmanı öldürme temsili gerçekten de sıra dışıdır (bizim deyimimizle 'yaratıcı'). Ancak et-Tûfî için bu olağanüstü bir metafor olarak kabul edilir, çünkü o, "koyulaştırılmış süt" (pıhtılaşmış süt) ve "taze süt" analogu için ustaca çok kesin bir konuyu, yani savaşta yavaş yavaş ölenlere karşı hemen ölenleri tanımlar (et-Tufi, 1977, s. 115-16). Bu yorum varsayılırsa, râ'ib ve helîb kelimeleri, alıcının zihninde, düşmana verilen gerçek süt kaselerinin görsel imgesinden ziyade, yavaş/hızlı ölüm analogisini tetiklemek içindir. et-Tûfî'nin çözümünde şair artık görsel bir kinaye değil, entelektüel bir ima yaratmaktadır. Benzer şekilde, Ebû Temmâm'ın hamisinin cömertliğini “baş/kambur/deri/mide atığı (pislik)/damarlar/ cömertlik kemikleri” imgeleriyle tasvir etmesi, Ziyâüddin tarafından olduğu gibi et-Tûfî tarafından çirkin görülmez fakat daha ziyade, el-Ferezdek'in (ö. yaklaşık 110/728) bu vücut kısımlarını

'şair'e atfettiği (ve Ebû Tammâm'ın açıkça ima ettiğini düşündüğü) ünlü Emevî fıkrasına bir gönderme olarak görülür (et-Tufi, 1977, s. 116). Bir kez daha, Tûfî'nin tasavvur ettiği imaj görsel değil, aklîdir.

4.2.6.3. Terşîh ve Tecrîd'i Yeniden Amaçlandırmak

Tûfî'nin metafor cümlelerini çözdüğü diğer mekanizmaya dönersek, bu metafor yaratmada iki kategori veya eğilim olarak bilinen, terşîh el-istiare 'bir metaforu düzeltme' ve tecrîd el-istiare 'bir metaforu çıplak hale getirme' aracılığıyla yapılır (et-Tufi, 1977, s. 111-12; Heinrichs, 1998d, s. 659). Bunlar bu dönemde edebiyat teorisinde yaygın kavramlar haline geldi; Cürcânî ve Ziyâüddin bu kavramları kullanmazken Zemahşerî (tam olarak bu terimlerle değil), Fahreddin er-Râzî, es-Sakkâkî, ez-Zencânî, Zeyneddîn er-Râzî ve Ibnül-Nekîb tarafından ele alındı (er-Râzî, 1985, s. 249-51). Terşîh 'bakımlı metafor' söz konusu olduğunda, benzetmenin alanı (müstear veya müstear minhü) ek unsurlarla 'desteklenir' oysa tecrid'de 'çıplak metafor', yoksundur (desteksizdir) ve konunun alanı (müstear lehü) daha çok dikkate alınır (et-Tufi, 1977, s. 111-12). Örneğin, et-Tûfî'nin ileri sürdüğü ilk satırda, leze esadın şâkî l-silâhî "bir aslanın önünde, onun silahı keskin demirdir" ifadesi, şâkî l-silâh ifadesi bir tecrîd'i yansıtır çünkü keskin demir bir silahtan bahsetmek analoga (aslan) değil konunun alanına (ordu birlikleri) aittir. Şair et-Tûfî vâfî l-mehâlib "bir çok pençeleri olan" tabirini kullansaydı, bu terşîh olurdu (çünkü 'pençeler' analoji alanında ek bir unsurdur) der. Gerçekten de, şairin dizede daha sonra yelelerden ve kesilmemiş tırnaklardan (lehu libedün ezfâruhu lem tukellemî) bahsederek bir terşîh kullandığını, böylece "hem terşîh hem de tecrîd'i bir satırda birleştirdiğini" ifade eder (et-Tufi, 1977, s. 112).

et-Tûfî, Heinrichs tarafından ele alınan klasik alıntı-metafor örneklerini içerecek şekilde yaygın terşîh kavramını yeniden kullanır. Bunlar (1) İmrül-Kays'ın ünlü dizesi (VI. yüzyıl),

فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بِصَلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازاً وَنَاءَ بِكُلِّ

“Ve dedim ki geceye, sırtını uzattığı, arka ayakları ile takip ettiği ve göğsüyle kalkmaya çabaladığı zaman” ve (2) Ebu Züeyb'in ünlü dizesi (H. I./M. VII. yüzyıl), ve-izhâ l-meniyyetü enşebet ezfârehâ // elfeyte külle temîmetin lâ tenfe‘û “Ölüm pençelerini batırdığında, tüm tılsımların boşuna olduğunu görürsün” (Heinrichs, 1977, s. 3-4). Bu şiirsel örnekleri detaylandıran pasaj açıkça Ziyâüddin'den başka birinden ilham almıştır;

çünkü Ziyâüddin bu anlamda terşîh ve tecrîd terimlerinden habersizdi (el-Esîr, 1973, s. 162). Dahası, terimlerin kullanımı kadar sunumu da oldukça gösterişlidir. İmrül-Kays'ın dizesi, müsâbeketen ve-teşrîhen benzeri alandan eklenen bir ögeyi içeren bir tarşîh örneği olarak verilmiştir. Böylece şair, geceyi “esneme” (temessî) olarak betimlediği için, “[esneme imgesinin] gerektirdiği” (bi-mâ yested'îhi; bi-mâ yekted'îhi) unsurlarla, yani “sırt, arka ayaklar ve göğüs” ile tasviri tamamlamıştır” (et-Tufi, 1977, s. 111).

Kelkel, sulb ve acuz'u "sırasıyla gecenin başlangıcı, ortası ve sonunun mecazi eşdeğerleri" olarak almak yerine ironik bir şekilde, bu analiz, Heinrichs'in şu satırın temelinde yer aldığı inandığı 'orijinal' benzetmeyi yeniden canlandırıyor: “Gece - gitmek için çok yavaş olan - kalkıp gitmek istemeyen bir deveye benziyor”. (Heinrichs, 1977, s. 4). Nitekim, et-Tûfi'nin yukarıda tartışılan şevâhid analizlerinden, teşbih temelli tek kelimelik metafor anlayışını benimsemiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bir yandan bu, terşîh-tecrîd tartışmasının, özellikle Tûfi'nin kendi şiirsel analizlerinden önce geldiği için, Tûfi'nin kendi düşüncesine yabancı olduğunu gösterebilir. Dahası, Ebû Züeyb'in dizesi, benzer alandan zımnî (iltizâmen ve-kinayeten) eklenmiş bir öge içeren ve es-Sakkâkî'nin istiare bi-l-kinaye 'kinayeli metaforundan, (en azından özünde) güçlü bir şekilde anımsatan bir çözüm olan terşîh örneği olarak verilmiştir. İkinci yoruma göre, şairin bahsettiği 'batan pençeler', belirtilmemiş analogun, yani aslanın gerekli nitelikleridir (es-Sakkâkî, 1987, s. 378-79; Heinrichs, t.y., s. 523). Ancak öte yandan, Tûfi'nin tek kelime tek kelimelik ikameler teorisiyle çelişmeyebilir: sadece onu atlar. "Sırt", "göğüs", "pençeler" vb. unsurlar mecazi bir yoruma ihtiyaç duymaz, çünkü "görüntünün tımarlanması" süreci sayesinde artık kelimenin tam anlamıyla yorumlanmakta "özgür"dürler. Belirli kelimeleri mecazî olarak yorumlama ihtiyacının atlanması, şiirsel istiare kavramı ile katı bir mecaz tanımını arasındaki bariz uyumsuzluğu da çözer. İmrül-Kays ve Ebu Züeyb'in ünlü dizelerini terşîh vakaları olarak ele alan başka teorisyenlerin var olup olmadığını bilmiyoruz.

İstiare ve mecaz arasındaki uyumsuzluğun kanıtı, metindeki iki mizacın istiare ve mecazın dilbilgisel olarak zıtlaştığı et-Tûfi'nin kendi çalışmasında ortaya çıkar. İlk örnekte, edatlarda mecaz gösterdiği varsayılan Kur'ânî örnekleri verdikten sonra, Tûfi bunların “aslında istiare değil, mecaz durumu olduğunu, çünkü onlarda kıyas olmadığını” kabul eder (et-Tufi, 1977, s. 112-13). İstiaresinin mecazdan sadece daha özel olduğunu söyleyerek bunu çözebiliriz. Çözülmesi daha zor olan ikinci örnek. Tûfi, kinaye (burada

tefsir veya örtmece) bölümünde, kinaye ile mecaz arasındaki farkı tartışır ve öncesinde “istiare ile mecaz arasındaki fark” zaten belirtilmiştir (et-Tufi, 1977, s. 120-21). İlginç olan, kinayenin hiçbir zaman mecaz kapsamına alındığı iddia edilmemesidir -aslında ikisi kavramsal olarak zıttır (humâ hiddân) (bkz. et-Tufi, 1977, s. 121) - bu da, istiare ve mecazın da genetik olarak ilişkili kavramlardan ziyade farklı kavramlar olduğunu varsaymasına yol açabilir. Bu tartışmaların hiçbirisi Ziyâüddin'den esinlenmemiştir; “el-Câmi’ül-kebîr”de kinaye'yi hem mecaz terminolojisini hem de bir kelimeyi orijinal kullanımına göre kullanma terminolojisini kullanarak tropikal terimlerle tanımladı (bi-ğayr lafzîhi el-mevzû‘ lehu) (el-Esîr, 1956, s. 156).

Bu da bizi, Ziyâüddin'in “el-Câmi’ül-kebîr”’inden başka, et-Tûfi'nin “İksîr”’inin kaynaklarına, 'standartçı' eğilimlere sahip olarak nitelendirebileceğimiz ancak muhtemelen Fahreddin er-Râzî ya da es-Sakkâkî olmayan kaynaklara götürür. Böyle bir kaynak, yalnızca “el-Bahrânî” olarak anılan, güçlü Şii eğilimleri olan H. VII./M. XIII. yüzyılın Doğu-Arap şair-eleştirmeni İbnü'l-Mükerreb el-Bahrânî'dir (et-Tûfi'nin de Şii olduğundan şüpheleniliyordu) (et-Tufi, 1977, s. 90). “İksîr”’in eklerine yapılan bir istişare, İbnü'l-Mükerreb'in hem şiirsel şavâhid hem de eleştirel yorumlar içeren alıntılar şeklinde on kez alıntılandığını ortaya koymaktadır (Çalışmasının adı belirtilmemiştir.) Bu, İbnü'l-Mükerreb'i “İksîr”’de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den sonra en çok alıntı yapılan eleştirmen ve görünüşe göre “el-Câmi’ül-kebîr” dışında doğrudan başvurduğu tek edebi-eleştirel kaynak yapar (et-Tufi, 1977, s. 363-67). İbnü'l-Mükerreb kinaye bağlamında alıntılanmıştır öyle ki kinaye ile mecaz arasındaki fark, kinayede “asıl mânâ da kastedilmiştir” (oysa mecazda kastedilmemiştir) şeklinde söylediği not edilmiştir.¹²³⁶ İlginç bir şekilde, bu Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in daha sonra “el-Meselû's-sâ'ir”’de benimsediği bir görüştür. Kinaye ve mecaz arasındaki net ayrım, standart retorik teorilerle ilişkilendirebileceğimiz bir şeydir. Standart belagat kavramlarına dair başka bir ipucu, et-Tûfi'nin fiil metaforlarının gerçek fiilin tropikal bir kullanımı yerine yüklem düzeyinde mecaz olarak alınabileceğini parantez içinde kabul etmesidir (ve-li-kâ'ilin en yekûle hâdhâ mecazun fî l-nisbeti lâ fî nefsi l-fi'l) (et-Tufi, 1977, s. 112). Abdülkâhir el-Cürçânî'nin mecaz fî l-isbât'ına dolaylı olarak borçlu olan bu düşünce, gördüğümüz gibi, Tûfi'nin şevâhid tahlillerinde ifade ettiği görüşlerle bağdaşmaz. Tûfi'nin Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in eseri hakkındaki “şerh”i ilginçtir ve onun mecaza muamelesi, onun kaideyi ispat eden istisna olduğunu ortaya koymaktadır. İncelediğimiz eserler genellikle açıkça kelime

aktarımı kuramına bağlıyken, bu nadiren şiirsel tasvirlerin gerçek analizlerine uygulandı, böylece beyan edilen kuramın temelinde tamamen farklı bir kuramın yattığını gösterdi: ya dil-dışı bir kavrama (yani gerçekliğe) açık bir çağrı ya da dilsel yüklem fikrine bir çağrı. et-Tûfi, beyan edilen teoriyi gerçek şevâhid analizlerine uygulayan tek kişidir ve es-Sakkâkî'nin standart teorisinden çok daha fazlasıdır. Sonuçları, gerçekten de şiirsel örneklerin alışılmadık yorumlarını verir.



SONUÇ

Tez çalışmamızda ilm-i beyân'ın bir disiplin olarak kabul edilmesi serüveni anlatılmıştır. Bunun için öncelikle âlimlerin ilm-i beyân'ı nasıl ve neden bir disiplin olarak görmek zorunluluğunu hissettiği ele alınmıştır. Dolayısıyla öncelikle *Standard Teori* olarak da tanınan *ilm-i belâgat*'ın ortaya çıkışı, gelişimi ve alimlerin onu kategorilere ayırarak anlayışı anlatılmıştır. Hatta bu kategorilere ayırmada alimlerin birbirleri arasında düşünce farklılıkları olduğu anlatılmıştır. Belagatin önemi ve beyan ile ilişkisini anlatıldıktan sonra ise *ilm-i beyân*'ı ilk kez bir disiplin olarak kabul eden Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in gözünden *ilm-i beyân* ele alınmıştır.

Yani bu çalışmamız ile Arap edebiyat teorisinin genellikle skolastik *ilm-i belâgat* ile 'tutarlı' disiplinler biçimine evrildiği, alanın Doğu Arap'ta H. VII./M. XIII. yüzyılda kristalize olduğu ve daha sonra Standart Teori haline gelecek olandan bağımsız olarak *ilm-i beyân* ismiyle billurlaşmasının yaşandığı ve alanda Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in önemli bir figür olduğu görülür. Bununla beraber, *ilm-i beyân*'a katkıları bulunan diğer bir çok alimin eserleri ve anlayışları ele alınmıştır.

Çalışmamızda *İlm-i beyân*'ı ilk kez bir disiplin olarak zikreden bir alim olan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, belâgatta kuraldan kaçınılmasını ve zevkin ölçüt olarak alınmasını tavsiye ettiği, kendinden önceki meşhur alimlerin eserlerinde dağınık halde yer alan belâgat ile ilgili bilgileri daha ayrıntılı ve düzenli bir şekilde bir araya getirdiği ifade edilmiştir.

Zira, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *ilm-i beyân*'ın disiplinler konsolidasyonu ile ilişkisi kaynaklarda her zaman doğrulanmamaktadır. Önemli bir istisna, kardeşiyle karıştırılabilecek şekilde kendisinden ve eserinden bir "İbn el-Esîr el-Cezerî eseri" olarak ve *ilm-i beyân* ile ilgili olduğundan bahseden yalnızca İbnü'l-Efkânî'dir. Bu ilişkinin, *ilm-i beyân*'ı imgelemenin standart alt alanına açık bir gönderme olan Taşköprüzâde'nin geç dönem çalışmalarında bile devam etmesi dikkate değerdir. En ilgi çekici olanı, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in daha genç bir çağdaşı olan İbn Ebi'l-İsba'nın eserinde, birinci kitabındaki bedi'nin disiplinler çerçevesinden ikinci kitabındaki *ilm-i beyân*'a doğru ilerleyişidir. Doğrudan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in çabalarıyla bağlantılı olmasa da çerçevedeki bu değişiklik keyfi olmaktan ziyade anlamlı görünmektedir ve *ilm-i beyân*'ın edebi-teorik ve

edebi-eleştirel çalışmalar için yeni bir paradigma olarak hızla yaygınlaştığına tanıklık etmektedir.

Not edilmiştir ki, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *ilm-i beyân* tabirinden ne anlatmak istediğini açıklamaz ve onun kullanımında bir üstünlük iddiasında da bulunmaz. Bu, onun çalışmaları sırasında bu ifadenin bazı kullanımına maruz kaldığını düşündürür, ancak henüz onun zamanından önce disiplin bağlamında terimin geniş bir şekilde kullanıldığına dair metinsel bir kanıtımız bulunmamaktadır. Cürcânî'nin deyimini tek başına kullanması teknik değildir ve Râzî tarafından pek benimsenmemiştir. Zemahşerî'nin *ilm-i beyân*'ın yanında *ilm-i me'ânî*'nin kullanımı, eserlerinde kendine has bir şekilde kalmıştır ve es-Sakkakî'nin bile farkında olup olmadığı veya bunun üzerine bina edip etmediği tartışmalıdır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, son derece popüler bir eser olduğu için ez-Zemahşerî'nin Kur'an tefsirine çok aşınaydı. Ama eğer o, *ilm-i beyân* tabirini “Keşşaf”’tan türetmişse, *ilm-i me'ânî*'ye de bir atıfta bulunması beklenirdi.

Dördüncü Bölüm'den hatırlanacağı üzere, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ondan açıkça bahsetmeden doğrudan Cürcânî'nin eseriyle ilgilendi. Bu nedenle, Cürcânî'nin *ilm-i beyân* hakkındaki önsözünü anlamış olması muhtemeldir. Ancak el-Cürcânî için beyân kelimesi belâgat, fesâha ve berâa ile eşanlamlı iken, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr için beyân, muhtemelen yazı çevrelerinde kullanıldığı şekliyle kelimenin sözcüksel uzantısı, yani “güzel yazı üslubû” ile ilişkilendirilmiştir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'den öncekilerin eserlerinde *ilm-i beyân*'ın ayrı ve bilimsel bir disiplin olarak teorik statüsüne dair hiçbir ipucu yoktur. Bir disiplin başlığı olarak *ilm-i beyân* en iyi şekilde “güzel üslup” bilimi” olarak çevrilebilir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, bir bilgi aktarma mekanizması olarak beyân'ın felsefi – epistemolojik veya metafizik – tartışmalarına katılmadı ve terimin hukuki tezahürleriyle ilgilenmedi. “Fasih dili”’n beyân ile filolojik ilişkisine muhtemelen aşınaydı, ancak bu tür söylem muhtemelen Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in zamanında modası geçmişti.

Çalışmamız, edebiyat teorisyenleri için en önemli tartışma konusunun mecaz olduğu izlenimini verebilir ki Ziyâüddîn'in de bu konuda kendi sözleri ile aynı yönde yorumundan bahsetmiş olmamıza ve mecaz üzerine uzun bölümümüzün olmasına rağmen çalışmanın ana amacının bu olduğu düşünülmemelidir. Edebiyat teorisyenlerini büyük ölçüde ilgilendiren diğer kavramların inceliklerine ilişkin gelecekteki araştırmalar, özlü ve uzun konuşma (îcâz va-i'tnâb) gibi bazılarının daha sonra Sakkâki geleneğinde

önemli bir yer bulurken, paronomi (tecnîs) gibi bazılarının neden daha sonra Sakkâki geleneğinde önemli bir yer bulmadığını incelemeye odaklanabilir.

Zira, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in temel mecaz anlayışını, kurgusal yakıştırma (tevessü) ve mecazî karşılaştırma (teşbih) olmak üzere iki bileşende özetlemek, klasik Arap edebiyat teorisinde bir yeniliktir. Semantik (anlamsal) olarak doğru olmayan temel mecaz anlayışını yansıtır: tilkiler konuşmaz; Zeyd aslan gibi değildir. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr daha sonra istiare'yi ek bir mecaz kategorisi olarak kabul eder, ancak başlangıçtaki isteksizliği, istiarenin gerçekten de onun tevessü ve teşbih anlayışından ayrı olduğuna işaret eder, çünkü mecazın (ve içindeki kinayenin) dil bilgisine dayalı tek kategorisi budur. Ölü şiirsel metaforlarda ve örtmecelerde (istiare ve kinaye) meydana gelen sözde kelime kaymaları tipik olarak tevessü ve teşbih'te bulunmaz. Teknik olarak, ke-(gibi)'nin ya harfi harfine (literal benzerlik ifadeleri) ya da mecazi olarak (mecazi benzerlik ifadeleri) kullanılabileceğini, öyle ki benzetme edatı düzeyinde bir kelime kaymasının meydana geleceğini önerebiliriz - ama bu Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in (ya da bu konuda bildiğimiz herhangi bir Arap teorisyenin) öne sürdüğü bir argüman değildir. Figüratiflik, yani mecazilik kelimeler hakkında bilgiden ziyade dil dışı bilgide yatmaktadır (Bu bağlamda Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, kökleri derinden kelime bilgisine dayanan mecazları ele almaması dikkat çekicidir.) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in tevessü-teşbih anlayışı ile istiare-kinaye arasındaki daha önemli bir fark şudur: ikincisi sözlükteki ve şiir/edebi nesirdeki ölü kullanımı yansıtırken, eski metaforlar sürekli olarak konuşma bestecisi tarafından yaratılır. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in mecazı tevessü ve teşbih şeklinde birincil sınıflandırması, onun edebi kompozisyonla pratik uğraşı ışığında değerlendirilmelidir.

Mecazın öncelikle Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr tarafından doğru olmayan bir ifade olarak anlaşıldığı ve bir kelimenin mecazî bir ikamesi olarak olmadığı onun eserinde zımnen yer almaktadır. Câmi'ül-kebîr'de, Zeyd'in gerçekte aslan ('elâ l-hakîke) olmadığı şeklindeki "Zeyd bir aslandır" (benzetim edatı olmayan bir teşbih) cümlesine ilişkin yorumuyla bunu açıkça ifade etmeye yaklaşır. Burada hakîke, gerçekliğe ve hakikate bir referans olarak, dil dışı bir anlamda kullanılmaktadır. Bu gerçek anlamı ile yan yana geldiğinde, mecaz terimi, 'aslan' kelimesinin mecazi bir anlayışından ziyade, kolayca gerçekte meydana gelmeyen şeye atıfta bulunur.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, "el-Meselû's-sâ'ir"'de mecaz için yeni bir sınıflandırma şeması geliştirirken, onun mecaz hakkındaki temel düşüncesi, Câmi'ül-kebîr'de

benimsenen düşünceden çok farklı değildir; özellikle teşbih orada zaten bir mecaz türü olarak kabul edildiğinden, bu husus özellikle önemli değildir. Bunu yaparken, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, edebi teori üzerine (Cürcânî öncesi) erken dönem yazılarıyla olduğu kadar felsefi poetik gelenek içindeki yazılarla da devamlılık gösterir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Arap edebi düşüncesine katkısı ne kadar abartılamazsa; metafor (istiâre) ve sahte analogi ve etiyoloji (temsîl, tahyîl) üzerine yaptığı uzun tartışmalar buna örnektir. Ancak “Esrârûl-belâğa”nın en sonuna havale ettiği mecaz konusunda Cürcânî'nin katkısı öncelikle dilbilimseldir. Lakoff ve Johnson'ın terimlerini kullanacak olursak, mecazlı bir dil sergileyen ancak sözlükte temellenen (ve dolayısıyla sözlüklerde listelenen) ifadeleri, her şeyden önce metonimleri ve kavramsal metaforları inceler. Mecazın kelime seviyesindeki 'kaymalar' olarak anlaşılmasına işaret eden pek çok teorik beyana rağmen, edebiyat teorisyenlerinin ele aldığı şevâhid ve mecaz kategorileri, terimin öncelikli olarak dil-dışı bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Bazı sözleri mecaz yapan şey, bunların doğru olmamasıdır (ya da “çok külü olması” durumunda olduğu gibi ille de doğru olmaması), kezib "yalan" şeklindeki eski olumsuz mefhumla benzerdir.

"Ağaç uzadı" anlamında kullanılan "ağaç boy attı" gibi geleneksel mecazi ifadeler de kesinlikle yanlıştır, ancak "sözcükselleştikleri" için doğru oldukları kabul edilir. Bu nedenle edebiyat teorisyenlerinin mecazları, mecaz 'aklî ile eşdeğer değildir - en azından Cürcânî'nin mefhumun doğru bir ifade olduğu anlayışında değil (aynı şekilde er-Râzî için de; onların terimi mecaz fî l-isbât'tır). Râzî, çalışmasında edebî üretime çok az yer vermesine rağmen, *ilm-i beyân*'ın gelişmesinde etkili bir şahsiyetti ve özellikle mecaz konusunda eleştirmenlere meydan okudu. İbn Ebî el-İsba' gibi biri, Râzî'nin görüşlerini, daha sonraki eserinde, daha önceki mecaz kapsamına aldığı teşbih ve mübalağadan geri adım atarak, gönülden sahiplendi. Fakat İbnü'n-Nekîb gibi Kur'an'î üslûptaki meşguliyet bakımından Râzî'ye daha yakın olan biri bunu yapmamıştır. Bu, sözde 'eski' edebî teori tarzının alternatif ve savunulabilir bir teoriye sahip olduğunu ve mecazın edebî üretimde anlamlı – ve yaratıcı – bir bileşen olabileceğini gösterir.

Edebi teorinin bir bileşeni olarak mecaz, genellikle sadece Cürcânî tarafından ortaya konulan teoride anlamlı görülür: şimdi görüyoruz ki, mecaz ile istiarenin uyumluluğunu açıklamaya daha uygun olan Cürcânînin işaret ettiği türde olmayan mecaz kavramlarıdır (özellikle “pençelerini batıran ölüm” tipi) ve zaten Cürcânî'nin mecaz ile

ne kastettiğini tam olarak bilmiyoruz. İlm-i beyân alimleri, başta Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr olmak üzere bu konuya daha bir açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Çalışmada görülmektedir ki bir çok edebi türde, terimlerin anlamlarında ve özelliklerinde alimler arasında ayrımlar vardır, mecaz ise bunlardan birisidir. Alimler arasındaki bu fikir ayrılıkları, kavramlar, edebi türler üzerinde bizim ele aldığımız şekilde benzer çalışmaların yapılabileceği ve benzer konulara açıklık getirilmeye çalışılabileceği düşüncesindeyiz.



KAYNAKÇA

- Abbâs, İ (1986). *Târîhu'n-nağdi'l-edebî'inde'l-'Arab*. Beyrut: *Dâru's-Sekâfe*, 4.
- Abdul-Raof, H (2006). *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*. London and New York: Routledge,
- Abu-Deeb, K (1971). *el-Cûrcânî's theory of poetic imagery and its background* (Doctoral dissertation, University of Oxford).
- Abu-Deeb, K (1975). Towards a structural analysis of pre-Islamic poetry. *International Journal of Middle East Studies*, 6(2), 148-184.
- Abu-Deeb, K (1982). *el-Cûrcânî*. In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., edited by P. Bearman, Th.Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs., 277–278. Supplement. Leiden:E.J. Brill, 1982. Accessed March 12, 2016. http://proxy.library.upenn.edu:2609/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-djurdjani-SIM_8516.
- el-Achèche, T (1972). La Kifâyetü't-tâlib Attribuée a Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr. *Arabica*, 19(2), 177-189.
- Ali, M. M. Y (2013). *Medieval Islamic pragmatics: Sunni legal theorists' models of textual communication*. Routledge.
- Allen, R., ve Allen, R. M (2000). *An introduction to Arabic literature*. Cambridge University Press.
- Altuntaş, H., Şahin, M (2006). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: T.D.V.Y.
- el-Âmidî, H. S (1961). *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. 2 vols., edited by Ahmed Şakr. Vol. I. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif.
- İbn Amîre, A. A (1991). *et-Tenbîhât 'alâ mâ fi't-Tibyân mine't-temvîhât*. Ed. Şerîfe, I. M. Kazablanka: Maţbaütü'l-Necâh el-Cedîde.
- Anavati, C. G (2012). *Fahreddin er-Râzî*. *Encyclopaedia of Islam*, second edition. Brill Online.
- Arazi, A., ve Muşâlahah, S (1999). *el-İkdüs Semin fî devevin eş-şuara'üs-sittah el-Cahiliyin*. Institute of Asian and African Studies, The Faculty of Humanities, The Hebrew University of Jerusalem.
- Arberry, A. J (1937). Fârâbî's Canons of Poetry. *Rivista degli studi orientali*, 17, 266-278.

- Aristotle, (1963). *Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes by Ackrill, J. L. Oxford: Oxford University Press.
- İbn Asâkir, A., ve el-Ömerî, U (1995). *Târîhu Medîneti Dimaşk*. Beirut: Dâr el-Fikr.
- el-Askerî, H. H (1952). *Kitâbü 'ş-Şinâ'ateyn*. Ed. el-Becâvî, A. and İbrâhîm, M. Kahire.
- el-Askerî, H. H (1960). *el-Maşûn fi'l-edeb*. Ed. Hârûn, A. M., Kuveyt: Dâ'iretü'l-Maṭbû'ât ve-n-Neşr.
- el-Askerî, H. H (1981). *el-Furûku'l-luğaviyye*. Beyrut: Dârü'l-Afâk Aldzedîde.
- el-Askerî, H. H (1994). *Dîvânü'l-me'ânî*. Ed. Aḥmed Ḥasan Basaj. Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye
- el-Askerî, H. H (1998). *Risâle fi't-tafzîl beyne belâğateyi'l-'Arab ve'l-'Acem*. Ed. el-Zühayyil, H. N., Büreyde : Nâdî el-Kâsim el-Edebî.
- el-Aştar, 'A. K (1967) Âhir en-nukkâd el-'arab el-kudâmâ: Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr. *Mecelletü Mecma 'i'l-luğati'l-'Arabiyye bi-Dimaşk* 42.3, 525-536.
- Baalbaki, R (2011). *A 7th–8th H. century controversy: Ibnü'l-Esîr on naḥv and beyân*. A Festschrift for Nadia Anghelescu, 85-105.
- Baalbaki, R (2014). *The Arabic lexicographical tradition: from the 2nd/8th to the 12th/18th century*. Brill.
- Bahti, T. ve Mann, J. C (2012). *Trope*. In Greene et al. [eds.], *The Princeton encyclopedia of poetry and poetics*. Princeton University Press.
- el-Bâkillânî, B. M (1997). *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Baldick, C (1996). *The concise Oxford dictionary of literary terms*. Oxford University Press.
- Bauer, T (2005). *Arabische Kultur*. Gert Ueding (Hg.): *Rhetorik. Begriff–Geschichte–Internationalität*. Tübingen, 283-300.
- Bearman, P. J., Bosworth, C. E., Van Donzel, E. J., ve Heinrichs, W (Eds.) (2012). *Encyclopaedia of Islam Second Edition Online*. Brill.
- Bonebakker, S. A (t.y.). *Isti'âra*. Encyclopaedia of Islam, second edition. Brill Online.
- Bonebakker, S. A (t.y.). *el-Ḳazvînî*. Encyclopaedia of Islam, second edition. Brill Online.
- Bonebakker, S. A., ve Reinert, B (1954). *el-Me'ânî ve'l-Beyân*. Encyclopaedia of Islam, 13, 1954-2005.
- Brockelmann, C (1897). *Geschichte der arabischen Litteratur (Vol. 1)*. Рипол Классик.

- Brooks, C., ve Warren, R. P (1970). *Modern Rhetoric*. New York: Horcourt, Brace and World.
- Bürge, J. C (1974). Die beste Dichtung ist die lügenreichste. Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung. *Oriens*, 7-102.
- Cachia, P (1998). *The Arch Rhetorician: Or The Schemer's Skimmer (Vol. 3)*. Otto Harrassowitz Verlag.
- el-Cahiz, A. B. O (1948). *el-Beyân ve'l Tabyîn*. Ed. Hârûn, A. S. Kahire.
- el-Cahiz, A. B. O (1996). *Kitâbu'l-hayevân*. Ed. Hârûn, A. S. Beirut, Lebanon: Dâru'l-Cîl, III.
- el-Cahiz, A. B. O., Pellat, C. (1967). Min Kitâbu'l-Ahbâr. *Journal Asiatique*, 225.
- Cahen, C (1952). La Correspondance de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr Liste de lettres et textes de diplômes. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14(1), 34-43.
- Cantarino, V (Ed.) (1975). *Arabic Poetics in the Golden Age: Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study (Vol. 4)*. Brill.
- Cinnî, I (2006). *Ebû el-Fetḥ Osmân, el-Ḥaşâ'îş*. Ed. el-Neccâr, M. A. 3, 1
- el-Cürcânî, A. K (1947). *Esrârü'l-belâğa fî ilmi'l-beyân*. Ed. Reşîd, R. 4th ed. Kahire: Dâru'l-Menâr.
- el-Cürcânî, A. K (1956). er-Risâletü's-şâfiye. In HalefAllâh, M. and Sallâm, M. Z (eds.), *Selâs resâ'il fî i'câz el-Kur'ân li-l-Rummânî ve-l-Haṭṭâbî ve-'Abdulkâhir el-Cürcânî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 105-44.
- el-Cürcânî, A. K (1966). *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve ḥuşûmih*. Ed. el-Faḍl, M. I. and el-Biccavî, A. Beyirut: Dâru'l-Kelam.
- el-Cürcânî, A. K (1992). *Delâ'ilü'l-i'câz*. Ed. Shâkir, M. M. 3rd ed. Cairo: Maṭba'atu'l-Medenî.
- Çelebi, K (1858). *Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Vol. 42. Dersâadet : el-Matbaatü'l-Ülâ.
- Dayf, Ş (1992). *el-Belâğa Tatavvur ve Tarih*. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Demiri, L (Ed.) (2013). *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval*. Kahire: Necmeddin et-Tufî's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures (Vol. 19). Brill.
- Dichy, J (2007). Kinâya. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 2, 578-583.

- Drory, R (1994). Three attempts to legitimize fiction in classical Arabic literature. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (18), 146-164.
- Düreyd, İ (1988). *Kitâb Cemheretü'l-luğa*. Ed. Ba'albakî, R. M. 3 vols. Beyrut: Dâr el-İlm li-l-Melâyîn.
- Ebü'l-İsba', İ (1957). *Bedî'u'l-Kur'ân*. Ed. Hıfînî Muḥammad Sharaf, Kahire: Mektebet Nehdet Mişr.
- Ebü'l-İsba', İ., ve Zekiyyiddîn, A. M (1963). *Tahrîrû't-Taḥbîr fî şınâ'ati ş-şi'r ve'n-neşr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. Taḥkîk: Şeref, H. M. Kahire: el-Meclisü'l-E'la lil-Şu'ûn el-İslâmiyya.
- el-Ekfânî, M. I. S. S., Kamal, M., Fakhuri, M., ve Sıddık, H (1998). *Kitâbü'l-İrşâd el-kâsîd ilâ esnâ el-mekâsîd Mevzu Ah Mücazeh Fi el-Ulum el-Arabiye el-İslamiye ve-Müsennefetiha*.
- el-Endelüsî, H., Aḥmed. A (1983). *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*. In Abbâs, I (Eds). *Resâ'il İbn Ḥazm el-Endelüsî*. 4 vols. Beyrut: el-Müessese el-Arabiyye li-l-Dirâsât ve'n-Neşr, 4, s. 93-356.
- el-Esîr, Z. İ (t.y.). *el-Burhân fî 'ilmi'l-beyân*. MS Wetzstein I 80. Staatsbibliothek zu Berlin (= Kifâyetü't-tâlib).
- el-Esîr, Z. İ (1894). *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Kahire: el-Maṭba'atü'l-Behiyye.
- el-Esîr, Z. İ (1939). *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Ed. Abdülhamîd, M. M. 2 vols. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî.
- el-Esîr, Z. İ (1956). *el-Câmi'u'l-kebîr fî şınâ'ati'l-manẓûm mine'l-keḷâm ve'l-menşûr*. Eds. Cevâd, M. ve Sa'îd, J. Bağdad: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî.
- el-Esîr, Z. İ (1959-1965). *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Eds. el-Hûfî, A and Tabâna, B. Vol. 4, 1959-196.
- el-Esîr, Z. İ (1973). *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Eds. el-Hûfî, A and Tabâna, B. 4 vols. 2nd ed. Kahire: Dâr Nehdet Mişr li-l-Ṭeb' ve-n-Neşr.
- el-Esîr, Z. İ (1982). *Kifâyetü't-tâlib fî naḳdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*. Eds. el-Dâmin, N. K. H. and Nâcî, H. Musul: Min Menşûrât Câmi'et el-Mevşîl.
- el-Esîr, Z. İ (1989). *el-Veşyü'l-merķûm fî ḥalli'l-manẓûm*. Ed. Sa'îd, C. Bağdad: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî

- el-Esîr, Z. İ (1990). *el-Miftâhu'l-münşâ li-hadîkati'l-inşâ*. Ed. el-Şeyh, A. H. Aleksandriya: Mu'assasat Şaebâb el-Câmiye.
- el-Esîr, Z. İ (2005). *el-İstidrâk fî'r-red 'alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-müsemmâ bi'l-Me'âhizi'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Tâ'iyye*. Ed. Sallâm, M. Z. Aleksandria: Munşa'atü'l-Ma'ârif.
- el-Esîr, Z. İ., el-Halebî, N. A. I (1974). *Cevherü'l-kenz: Muhtaşar kitâb Kenzi'l-berâ'a fî edevâti zevi'l-yerâ'a*. Ed. Sallâm, M. Z. Aleksandria: Munşe'ât Dâru'l-Meârif.
- Esseesy, M (2009). Semantic extension. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 4, 164-169.
- Fâris, İ. H. A (1979). *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. Ed. Hârûn, H. Beirut: Dâr el-Fikr.
- Fâris, İ. H. A., ve eš-Šuveimî, M (1963). *eš-Şâhibî fî fîkhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. Mu'assasat Bedrân li-'t-Tibâ'e ve-'n-Neşr.
- el-Ferâhîdî, A. H (2003). *Kitâbü'l-Eyn*. Beyrut: Dâr ve Mektebeh el-Hilâl.
- Flanagan, J (1995). *er-Rummânî*. Encyclopaedia of Islam (New Edition), 614-615.
- Fogelin, R. J (2011). *Figuratively speaking: revised edition*. Oxford University Press.
- Fudge, B (2008). *Tazmîn: The Notion of 'Implication' According to er-Rummânî*. In Beatrice Gruendler (ed.) with the assistance of Michael Cooperson, *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms*, 468-92.
- Gazzâlî, M. H. A (1969). *Mantik Tehâfütü'l-felâsife el-Musammâ Mi'yâru'l-İlm*. Ed. Dunyâ, S. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Gazzâlî, M. H. A (2000). *el-Müstaşfâ Min 'ilmi'l-Uşûl*. Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- van Gelder, G. J. H (1982). *Beyond the line: classical Arabic literary critics on the coherence and unity of the poem (Vol. 8)*. Brill.
- van Gelder, G. J. H (1998). *Ibn Ebu el-Işba'*. In Meisami, J. S., ve Starkey, P (Eds.), *Encyclopedia of Arabic literature (Vol. 1)*. Taylor ve Francis. London; New York: Routledge.
- van Gelder, G. J (2003). Beautifying the ugly and uglifying the beautiful: the paradox in Classical Arabic literature. *Journal of Semitic Studies*, 48(2), 321-351.
- van Gelder, G. J (2009). *Literary Criticism as Literature*. In Behzadi, L. and Behmardi, V (eds.). *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*. Beirut: Orient Institut; Würzburg: Ergon in Kommission, 55-75.

- van Gelder, G. J (2009). *A Good Cause: Phantastic Aetiology (Ḥusn el-te'lil) in Arabic Poetics*. In van Gelder, G. J. and Hammond, M (eds.) *Tahyîl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 221-37.
- van Gelder, G. J (2012). *Sound and Sense in Classical Arabic Poetry*. Harrassowitz.
- van Gelder, G. J. H (2019). *Bedî'yye*. In Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., Nawas, J. A., Rowson, E. K., ve Allen, R (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam Three*. Brill.
- Gilliot, C (1996). *Arabic Grammar ve Kur'ânic Ekzegeesis in Early Islam* (Studies in Semitic languages and linguistics, XIX).
- Gleave, R (2012). *Islam and literalism: literal meaning and interpretation in Islamic legal theory*. Edinburgh University Press.
- Grunebaum, G. V (1954). *Beyân. Encyclopaedia of Islam*, 13, 1954-2005.
- Gruendler, B (2007). *el-Askerî, Ebû Hilâl. Encyclopaedia of Islam*, THREE.
- Gruendler, B (2017). *'Abbâsid Praise Poetry in Light of Dramatic Discourse and Speech Act Theory*. In *Early Islamic Poetry and Poetics* (pp. 143-156). Routledge.
- Gruendler, B., ve Cooperson, M (Eds.) (2008). *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday Presented by his Students and Colleagues*. Brill.
- Gully, A (1997). *The Theology of Meaning: Abdülkâhir el-Cürçânî's Theory of Discourse*. New Haven, CT: American Oriental Society.
- Gully, A (2006). *Two of a Kind Ibn Hişâm el-Anşârî on Naḥv and İbnü'l-Esîr on Belâga*. In Edzard, L. and Watson, J (eds.), *Grammar as a Window onto Arabic Humanism: A Collection of Articles in Honour of Michael G. Carter*, Viesbaden: Harrassovitz, 84-107.
- Guo, L (2011). *The Performing Arts in Medieval Islam: Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Daniyal's Mamluk Cairo*. Brill.
- el-Ḥadîd, İ. A (t.y.). *el-Felak el-dâ'ir 'elâ el-Meselü's-sâ'ir*. In el-Ḥûfî, A. and Ṭabâna, B (Eds.), *el-Meselü's-sâ'ir*. Kahire: Dâr Nehdet Mişr li-l-Ṭab' ve-n-Neşr. 31-310.
- el-Hafâcî, İ. S (1969). *Sirrü'l-feşâḥa*. Ed. el-Şa'îdî, A. M. Kahire: Muḥammad 'Alî Şabîḥ.
- Haldun, İ (1956). *The Mukaddime, An Introduction to History*. Tr. Franz Rosenthal.
- İbn Halef, H. K (1986). *Mevâdd el-beyân*. Ed. Fuat Sezgin. Facsimile Edition. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, series C,

- vol. 39. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Halfallah, N (2014). *La théorie sémantique de 'Abdulkahir el-Curcani (m. 471/1078)*. 1-388.
- Halîfe, H (1941). *Keşfel-zunûn 'en esâmî el-kutub ve-l-funûn*. Edited by Yâltkâya, M. S. H. D. and el-Kilîslî. R. B. Beyrût: Dâr İhiyâ' et-turâs el-Arabî. sd, 2, 1945-1947.
- Hallak, V. B (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunni Usul el-Fikh*. Cambridge University Press.
- Hallikân, İ., ve İbn Muḥammed, A (1977). *Vefeyât el-e'yân ve-enbâ' ebnâ' el-zamân*. Ed. Abbâs, İ. 8 Vols. Beirut (English translation by MacGuckin de Slane as Biographical Dictionary. 4 Vols. Paris, 1842–1871. Facsimile reprint, New York: Johnson Reprint Corp., 1961.).
- Hallikân, İ., ve Slane, W. M (1977). *İbn Hallikan's Vefeyât el-A'yân ve Enbâ Ebnâ ez-Zamân*. Ed. Abbâs, İ. 8 vols., Beirut: Dâr Şâdir, 5, s. 311-18.
- Hämeen-Anttila, J (2006). *The essay and debate (er-risâle and el-munâzara)*. In Arabic Literature in the Post-Classical Period (pp. 134-144). Cambridge University Press.
- Hamori, A (1991). *Some Schemes of Reading in el-Marzûkî, el-Iskâfî and Fahreddîn er-Râzî*. Studies in Medieval Arabic and Hebrew Poetics (= Israel Oriental Studies 11). Leiden: Brill, 13-20.
- Harb, L (2013). *Poetic Marvels: Wonder and Aesthetic Experience in Medieval Arabic Literary Theory*. New York University.
- Harb, L (2015). Form, Content, and the Inimitability of the Kur'ân in Abdülkâhir el-Cürcânî's Works. *Middle Eastern Literatures*, 18(3), 301-321.
- Harb, L (2017). *Beyond the Known Limits: İbn Dâvûd el-İsfahânî's Chapter on "Intermedial" Poetry*. In Arabic Humanities, Islamic Thought (pp. 122-149). Brill.
- Harb, L (2020). *Arabic Literary Theory*. In *Oxford Research Encyclopedia of Literature*.
- Hasyimi, S. A (1960). *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Dar Ihya el-Kutub el Arabiya.
- el-Haṭṭâbî, H (1968). *Beyân i 'câzü'l-Kur'ân*. Eds. HalfAllâh, M., ve Sellâm, M. Z. Selâth Resâ'il fi 'câzü'l-Kur'ân li-l-Rummânî ve el-Haṭṭâbî ve Abdülkâhir el-Cürcânî. Kahire: Dârü'l-Me'ârif.

- Haydar, A. F (1977). *The Mu'allaka Of Imru' u'l-Kays: Its Structure And Meaning (A Contribution To The Study Of Pre-Islamic Poetry)*. University of California, San Diego.
- Heinrichs, W (t.y.). *Metaphor*. Encyclopedia of Arabic Literature
- Heinrichs, W (1960-2007). *Naḳd*. Encyclopaedia of Islam, second edition, Brill Online.
- Heinrichs, W (1969). *Arabische Dichtung und griechische Poetik: âzim el-Kar â 'ann s Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beirut: Orient-Inst. der Dt. Morgenländischen Gesellschaft.
- Heinrichs, W (1973). *Literary theory: the problem of its efficiency*. In von Grunebaum, G. E. (ed.), *Arabic Poetry: Theory and Development*. Wiesbaden: Harrassowitz, 19-69.
- Heinrichs, W (1977). *The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Isti' Âra in Arabic Poetics (Vol. 44, No. 2)*. Deutsche Morgenländische Ges.
- Heinrichs, W (1984). Istiâre and Bedî' and their terminological relationship in early Arabic literary criticism. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1, 180-211.
- Heinrichs, W (1984). On the Genesis of the ḥaqîqa-majâz Dichotomy. *Studia Islamica*, 111-140.
- Heinrichs, W (1986). Paired Metaphors in Muḥdath Poetry. *Occasional papers of the School of Abbasid Studies*, 1, 1-22.
- Heinrichs, W (1991-92). Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majâz. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7, 253-284
- Heinrichs, W (1994). Muslim b. el-Velîd und bedî'. *Festschrift Ewald Vegner zum 65. Geburtstag*, 2, 211-245.
- Heinrichs, W (1995). *The Classification of the Sciences and the Consolidation of Philology in Classical Islam*. In *Centres of Learning* (pp. 119-139). Brill.
- Heinrichs, W (1998). *Bedî'*. In Meisami, J. S., ve Starkey, P (Eds.), *Encyclopedia of Arabic literature (Vol. 2)*. Taylor ve Francis. London; New York: Routledge, 122-23.

- Heinrichs, W (1998). *İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn*. In Meisami, J. S., ve Starkey, P (Eds.), Encyclopedia of Arabic literature (Vol. 2). Taylor ve Francis. London; New York: Routledge.
- Heinrichs, W (1998). el-Kaţîb el-Kazvîni. *The Encyclopedia of Arabic Literature*, 2, 439-440.
- Heinrichs, W (1998). *Rhetorical figures*. Encyclopedia of Arabic literature, 2, 656-662.
- Heinrichs, W (2002). *Metaphorologie-Traditionen im Klassischen Arabisch*. In Leder, S (Eds.), Studies in Arabic and Islam: Proceedings of the 19th Congress: Halle 1998 (Vol. 108). Peeters Publishers.
- Heinrichs, W (2008). *Tahyîl: Make-Believe and Image Creation in Arabic Literary Theory*. Tahyîl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1-14.
- Heinrichs, W (2019). *el-Âmidî, Ebû l-Kâsim*. In Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., Nawas, J. A., Rowson, E. K., ve Allen, R (Eds.), The Encyclopaedia of Islam Three. Brill.
- Heinrichs, W., Preißler, H., ve Stein, H (1998). Klassisch-arabische Theorien dichterischer Rede. *Annäherung an das Fremde*, 199-208.
- Hulusi, S (1976). *A Thirteenth Century Poet from Bahrain*. In Proceedings of the Seminar for Arabian Studies (pp. 91-102). Seminar for Arabian Studies.
- el-Hüseynî, M. F. A (1976). *Naḍratü'l-iğrîz fî nuşrati'l-karîd*. Ed. el-Ḥasan, N. A. Damascus: Mecma' el-Luga el-'Arabiyye.
- Hussein, A. A (2009). The Lightning Scene in Ancient Arabic Poetry. *Function, Narration and Idiosyncrasy in Pre-Islamic and Early Islamic Poetry*, 1.
- Jakobson, R (1971). *Two Aspects Of Language And Two Types Of Aphasic Disturbances*. In Jakobson, R. and Halle, M (eds.), Fundamentals of Language. 2nd rev. ed. The Hague: Mouton, 68-96.
- Kanazi, G. J (1989). *Studies in the Kitâb eş-Şinâ'ateyn of Ebû Hilâl el-Askerî*. Brill.
- el-Kazvîni, C. H (1938). *Telhîş el-miftâh fî el-me'ânî ve-l-beyân ve-l-bedî': ve-bi-l-hâmiş şerḥuhu Muhteşar el-me'ânî li-Mes'ûd b. Ebu Ömer et-Taftâzânî*. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî.
- el-Kazvîni, C. H (2003). *el-İdâh fî 'ulûm el-belâga*. Beyrut, Lebanon: Dârü'l-Kutubü'l-İlmiyye.

- Key, A (2012). *A Linguistic Frame of Mind: er-Râgib el-Isfehânî and what it meant to be ambiguous*.
- el-Keyrevânî, İ. R (1972). *el- 'Umde fî meḥâsini'ş-şî 'r ve âdâbih ve naḳdih*. Ed. el-Ḥamîd, M. M. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 243.
- Keysar, B (1989). On the functional equivalence of literal and metaphorical interpretations in discourse. *Journal of memory and language*, 28(4), 375-385.
- Kilito, A (2001). *The Author and His Doubles: Essays on Classical Arabic Culture*. Syracuse University Press.
- Kudâme, İ. C (1956). *Nakd eş-şî 'r*. Bonebakker, S. A (Ed.). Leiden: Brill.
- Kudâme, İ. C (1993). *Nakd en-Nesr*. Ed. Husseyn, T. and el-Abadi, A. Kahire: Darü'l-Kutubü'l-Misriyya.
- Kuteybe, M. A. M (1936). *Edebü'l-kâtib*. Ed. el-Ḥamîd, M. M. Kahire: el-Mektebe et-Ticâriyye el-Kubrâ
- Kuteybe, İ., ve Muḥammad, A (1973). *Te'vîl müşkil el-Kur'ân*. Ed. Sakar, A. Kahire: Mektebet Ibn Kuteybe, Dârü'l-Turâs, 1393.
- Lakoff, G., ve Johnson, M (2008). *Metaphors we live by*. University of Chicago press.
- Lane, E. W (1955-1956). *Arabic-English lexicon*. New York: Frederick Ungar Pub. Co.
- Larcher, P (2014). Rhétoriques “grecque” et “hellénisante” vues par Ziyâuddîn ibnü'l-Esîr (VIIe/XIIIe siècle). *Kuaderni di Studi Arabi*, (ns 9), 115-130.
- Larcher, P (2013). *Arabic Linguistic Tradition II*. In *The Oxford handbook of Arabic linguistics* (p. 185). Oxford University Press.
- Larkin, M. M (1995). *The Theology of Meaning: Abdülkâhir el-Cürcânî's Theory of Discourse (Vol. 79)*. Eisenbrauns.
- Larsen, D. C (2007). *Means of intelligibility*. University of California, Berkeley (Doctoral dissertation).
- Lovry, J (2007). *Early Islamic Legal Theory: The Risâle of Muḥammad ibn İdrîs el-Şâfi'î*. Brill.
- Lovry, J (2008). *Some Preliminary Observations on el-Şâfi'î and Later Usûlu'l-Fıkh: The Case of the Term beyân*. *Arabica*, 55(5), 505-527.
- Lovry, J. E (2013). *The Epistle on Legal Theory*.
- Madelung, W (1970). The spread of Maturidism and the Turks. *Biblos (Coimbra)*, 46, 109.

- el-Makrîzî, T. A. D. A (1956). *Kitâb es-Sülûk li-ma 'rifeti düveli'l-mülûk*. Kahire, Lecnet et-Ta'lif ve el-Terjume ve el-Neşr.
- Manzûr, İ., ve Abbâs, İ (1980). *Surûr en-nefs bi-medârik el-ḥivâs el-ḥams*. Mu'essesetü'l-Arabîye li-'d-Dirâsât ve-'n-Neşr.
- Manzûr, İ., ve el-İfrîkî, M. I. M (1994). *Lisânü 'l-Arab*. Beyrût: Dâr Şâdir.
- el-Marzûkî, A. İ. M., Amîn, A., ve Hârûn, A. S (1968). *Şerḥ Dîvânü 'l-Ḥamâsa*. Eds. Amîn, A. and Hârûn, 'A. S., 4.
- Maṭlûb, A (1964). *el-Belâga 'inde's-Sakkâkî*. Menşûrât Mektebetü'n-Nehḍa.
- Maṭlûb, A (1967). *el-Kazvînî ve-şurûḥü 'l-Telhîş*. Mektebetü'l-Nehḍeh.
- McKinney, R (2004). *The Case of Rhyme Versus Reason: Ibn er-Rûmî and His Poetics in Context*. Brill.
- Mehren, A. F (1853). *Die Rhetorik der Araber*. Рипол Классик.
- Monroe, J. T (1972). Oral composition in pre-Islamic poetry. *Journal of Arabic Literature*, 3(1), 1-53.
- Montgomery, J. E (2006). el-Câḥiẓ's Kitâb el-Beyân ve et-Tebyîn. *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons*, 91-152.
- Montgomery, J. E (2009). Speech and Nature: el-Câḥiẓ, Kitâb el-Beyân ve-t-tebyîn, 2.175–207, Part 2. *Middle Eastern Literatures*, 12(1), 1-25.
- Montgomery, J. E (2013). *el-Cahiz: In praise of books*. Edinburgh University Press.
- el-Mubarek, M (1979). *el-Mucaz fî Tarih el-Belaga*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Mu'asir.
- Ebû Mûsâ, M. H (1974). *el-Belâga el-Kur'âniyye fî tefsîr ez-Zemahşerî ve-eseruhâ fî l-dirâsât el-belâgiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî.
- el-Musavi, M (2006). Pre-modern belletristic prose. *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, 101-133.
- el-Mütezz, İ (1969). *Kitabü 'l-bedi*. Ed. Krachkovsky, I. Bağdad.
- İbn Münkız, U (1960). *el-Bedî 'fî nakd eş-şi'r*. Eds. Bedevî, A. A. and Ḥâmid, A. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî.
- Naaman, E (2013). Women who cough and men who hunt: taboo and euphemism (kinâya) in the medieval Islamic world. *Journal of American Oriental Society*, 133(3), 467-493.
- en-Nakîb, İ (1914). *Makâmât el-Ḥaneḫî ve-İbn Nâkiyâ ve-gayrihimâ*. Istanbul: Maṭba'a-i Aḥmed Kâmil.

- en-Nakîb, İ (1995). *Mukaddimat tefsîr İbn en-Nakîb*. Ed. Alî, Z. S. Kahire: Mektebetü'l-en-Nehhâs, A. A. M (1999). *Ümdatü'l-kuttâb*. Ed. Fuat Sezgin. Facsimile Edition. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, series C, vol. 62. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Noy, A. S (2012). *Don't be absurd: the term muḥâl in Sîbeveyhi's Kitâb*. In *The foundations of Arabic linguistics* (pp. 27-58). Brill.
- Noy, A. S (2016). *The emergence of Ilmi'l-beyân: Classical Arabic literary theory in the Arabic East in the 7th/13th century* (Doctoral dissertation).
- Ebu Nuvâs, H. H (1958). *Dîvân*. 7 vols. Ed. Ewald Wagner and Gregor Schoeler (vol. 4). Bibliotheca Islamica, 2006.
- Ortony, A (1980). *Understanding Metaphors*. Champaign: University of Illinois at Urbana-Champaign; Cambridge, MA: Bolt, Beranek and Newman.
- Ouyang, W. C (1997). *Literary criticism in medieval Arabic Islamic culture: the making of a tradition*. Edinburgh University Press.
- Parish, P., Siebel, F., Thomas, B. S., ve Canetti, Y (1992). *Amelia Bedelia (p. 0)*. New York: HarperCollins.
- Pellat, C (1986). Kinâya. *Encyclopaedia of Islam, new edn*, 5, 116-18.
- Pellat, C (1990). *Al-Jâhiẓ*. In Julia Ashtiany et al (eds.), *Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press, 78-95.
- Radden, G., ve Kövecses, Z (1999). Towards a theory of metonymy. *Metonymy in language and thought*, 4, 17-60.
- er-Râdûyânî, M. Ö (1949). *Tercümânü'l-belâga*. Ed. Ateş, A. Istanbul: İbrahim Horoz Basimevi.
- er-Râzî, F. A. D (1982). *Ravzatü'l-feşâḥa*. Ed. el-Nâdî, A. S., Kaire: Dârü'l-Ṭibâ'a el-Muḥammediyye.
- er-Râzî, F. A. D (1985). *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyetü'l-i'câz*. Eds. es-Sâmarrâ'î, I. and Alî, M. B. H. Amman: Dârü'l-Fikr.
- er-Râzî, F. A. D (1987). *Megâni'l-me'ânî*. Ed. Sellâm, M. Z. Aleksandria: Munşa'atü'l-Me'ârif.
- er-Râzî, F. A. D (1988). *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fîkh*. Darü'l-Kutubü'l-İlmiyye.

- Reşîk, İ (1972). *el-Umde fî Mehasini's-Şi'r ve Adabihi ve Nakdihi*.
- Râzî, S. I. Q (1959). *Kitâbü'l-mu'cem fî me'âyir eş'âr el-'ecem*.
- Rosenthal, F (2007). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam* (Vol. 2). Brill.
- Rosenthal, F (2012). Ibn el-Esîr. *Encyclopaedia of Islam*,.
- er-Rummânî, A (1968). *el-Nukat fî i'câz el-Kur'ân*. In HalfAllâh, M., ve Sellâm, M. Z (Eds). *Salâth Resâ'il fî i'câzü'l-Kur'ân li-l-Rummânî ve el-Hattâbî ve Abdülkâhir el-Cürcânî*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif.
- es-Safedî, K. A (1962). *Kitâbü'l-vâfi bi l-vefayât*. Steiner.
- es-Safedî, Ş. Kh. A (1972). *Nuşreti'l-sâ'ir 'elâ el-messelu's-sâ'ir*. Ed. Sultânî, M. A. Damascus: Maţba'at Hâlid et-Ṭarâbîshî.
- es-Sakkâkî, S. A. D (1987). *Miftâhü'l-'ulûm*. 2nd ed. Ed. Zarzûr, M. Beyrut: Dârü'l-Kutubü'l-'Ilmiyyah.
- Sallâm, M. Z (1982). *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve-cuhûduhu fî l-nakd ve-l-belâga*. Aleksandria: Munşa'atü'l-Me'ârif.
- Sanni, A (1998). *The Arabic theory of prosification and versification: on hall and nazm in Arabic theoretical discourse* (Vol. 70). In Kommission bei Steiner Verlag Stuttgart.
- Schaade, A (1913-1936). *Beyân*. In Houtsma, M. Th., Arnold, T.W., Basset, R., ve Hartmann, R. *Encyclopaedia of Islam*, First Edition.
- Schoeler, G (2009). *The genesis of literature in Islam*. From the aural to the read. Edinburgh University Press.
- es-Seâlibî, A. M (1984). *Fikhü'l-lüga ve-sirrü'l-'Arabiyye*. Ed. el-Bevvâb, S. S. Damascus: Dârü'l-Hikme
- Searle, J. R (2012). *Metaphor*. In Hanks, P., ve Giora, R (Eds.). *Metaphor and figurative language*. Routledge.
- Sîbeveyh, A. B (1988). *el-kitâb*. Ed. Hârûn, A. S. M. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Sînâ, I (1953). *Commentary on the Poetics*. In Fenn eş-şi'r: me'a et-tercume el- Arabiyye el-kedîme ve-şurûh el-Fârâbî ve-Ibn Sînâ ve-Ibn Rüşd. Ed. Bedevî, A. R. Kahire: Mektebetü'l-Nehze el-Mişriyye, 159-98.
- es-Sîrâfî, A. S. Î (1986). *Şerh Kitâb Sîbeveyh*. Eds. Abdü'l-Tevvâb, R. et al. 10 vols. Kahire: el-Hay'a el-Mişriyye el-'Âmme li-l-Kitâb.

- Smyth, W (1992). Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of es-Sakkâkî's Miftâhü'l-'Ulûm. *Journal of the American Oriental Society*, 589-597.
- Smyth, W (1995). *The Canonical Formulation of İlmi'l-Belâga and es-Sakkâkî's Miftâhü'l-'Ulûm*.
- Smyth, W (2006). *Criticism in the Post-Classical Period: A Survey. Arabic Literature in the Post-classical Period*. Ed. Roger Allen, DS Richards, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sperl, S (1989). *Mannerism in Arabic poetry: a structural analysis of selected texts (3rd century AH/9th century AD-5th century AH/11th century AD)*. Cambridge University Press.
- Stetkevych, S. P (1991). *Abû Tammâm and the Poetics of the Abbâsid Age (No. 13)*. Brill Academic Pub.
- Stewart, D. J (1990). Sajc in the Qur'an: Prosody and Structure. *Journal of Arabic Literature*, 21(2), 101-139.
- Stewart, D. J (2009). Poetic License in the Kur'an: Ibn eş-Şâ'igh el-Ḥaneffî's İlhkâm er-rây fî aḥkâm el-ây. *Journal of Kur'anic Studies*, 11(1), 1-56.
- es-Subkî, B. A. D (2001). *'Arûsü'l-Efrâḥ fî şerḥ Telhîşî'l-Miftâḥ*. Ed. Khalîl, H. İ. 4 pts. in 2 vols., Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-'İlmiyye.
- Suleiman, Y (2002). *Bayân as a Principle of Taxonomy: Linguistic Elements in Jâḥiẓ's Thinking*. Studies on Arabia in Honour of G. Rex Smith. Oxford: Oxford University Press on behalf of the University of Manchester, 273-95.
- eş-Şâfiî, M. I (1940). *el-Risâle*. Ed. Şâkir, A. M. Kahire: el-Bâbî el-Ḥalebî.
- Şemsi, A. E (2008). Rethinking "Taklîd" in the Early Şâfiî School. *Journal of the American Oriental Society*, 128(1), 1-23.
- eş-Şerîşî, K. A. D (1992). *Şerḥ makâmâtü'l-Ḥarîrî*. Ed. el-Faḍl, M. I. 5 vols. Sidon; Beyrut: el-Mektebe el-'Aşriyye.
- Şihadeh, A (2005). From el-Gazzâlî to er-Râzî, s. 6th/12th century developments in Muslim philosophical theology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 15(1), 141-179.
- eş-Sûlî, A. B (1971). *Ahbâr Ebu Temmâm. The Life and Times of Ebû Temmâm preceded*.
- Ṭabâṭabâ, I (1956). *İyâr eş-şî'r*. Ed. el-Hacîrl, T. and Sallam, M. Z. Kahire, 4.

- et-Taftâzânî, M (1971). *el-Muṭevvel fî Şerḥ Telhîs el-Miftâḥ*. Ed. Hindâvî, A. Kum: Daru'l-Kûkh.
- Ṭaşköprüzâde, A. M (1968). *Miftâḥu's-sa'âde ve mişbâḥu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. Eds Bekrî, K. and en-Nûr, W. A. 3 vols., Kahire: Dârü'l-Kutubü'l-Ḥadîse, 2, s. 502-503
- Ṭaşköprüzâde, A. M (1977). *Miftâḥu's-sa'âde ve mişbâḥu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. Under the supervision of Sharafuddin Ahmed. 3 vols. Haydarabad: Dâ'iratü'l-Me'ârifü'l-'Osmâniyye.
- et-Tehânevî, M. A. M (2006). *Keşşâf iştilâḥâtü'l-funûn*. Ed. Besec, A. H. 4 vols. 2nd ed. Beyrut: Dârü'l-Kutubü'l-'Ilmiyye, 2006.
- et-Tenûhî, M. M (1909). *el-Akşâ el-kerîb fî ilmi'l-beyân*. Kahire: Maṭba'atü'l-Se'âde.
- Thomas, S. B (2000). *The concept of Muhadara in the adab anthology with special reference to er-Ragib el-Isfehâni's "Muhederatü'l-udeba"* (Doctoral dissertation, Harvard University).
- et-Tibrîzî, A. K (1994). Şerḥ dîvân Ebu Temmâm. *Muḥammed 'Abduḥ 'Azzâm*, 4, 1957-1965.
- Treiger, A (2012). *Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškîk el-vuğûd, analoji entis) and Its Greek and Arabic Sources*. In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion* (pp. 327-363). Brill.
- et-Tufî, N. A. D (1977). *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Ed. Ḥuseyn, A. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb ve-Maṭba'atuhâ.
- et-Tufî, N. A. D (1997). *eş-Şa'katü'l-ğadabiyye fî'r-red 'alâ münkiri'l-'Arabiyye*. Ed. el-Fâḍil, M. K. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân.
- et-Tufî, N. A. D (2002). *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥişi'l-uşûliyye*. Ed. ibn Kutub, A. H. A. Mekke: el-Mektebeh el-Mekkiyye.
- Tversky, A (1977). Features of similarity. *Psychological review*, 84(4), 327.
- Ubeyde, A (1954). *Mecazü'l-Kur'ân: eredeḥ bi-usûlih ve 'elek 'aleyh*. Ed Sezgîn. M. F. Mişr: Hancı.
- İbn Vehb, İ. H (1967). *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*. Eds. Maṭlûb, A. and el-Ḥadîsî, Kh. Bağdad: University of Bağdad.
- Versteegh, C. H. M (1993). *Arabic grammar and Kur'ânic exegesis in early Islam (Vol. 19)*. Brill.

- Versteegh, C. H. M., Eid, M., Elgibali, A., Woidich, M., ve Zaborski, A (2009). *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (Vol. IV).
- Vishanoff, D. R (2011). *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (p. 232). New Haven, CT: American Oriental Society.
- Wansbrough, J (1970). Mecâzü'l-Kur'ân: periphrastic exegesis. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33(2), 247-266.
- Wehr, H (1979). *A dictionary of modern written Arabic*. Otto Harrassowitz Verlag.
- Weiss, B. G (1966). *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of veḍ' el-luga and its Development*. Unpublished PhD dissertation, Princeton University.
- Weisweiler, M (1958). Abdülkâhir el-Cürcânî's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans und seine syntaktisch-stilistischen Lehren. *Oriens*, 77-121.
- Wensinck, A. J (1986). *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî: 'en el-Kütüb-i Sitte ve-'en müsned el-Dârimî ve-Muveṭṭe' Mâlik ve-Müsned Aḥmed ibn Hanbal (Vol. 1)*. Dârü'l-De'va.
- Wensinck, A. J., ve Fahd, T (1997). Şûra. *Encyclopedia of Islam*, 889-892.
- Wisnovsky, R (2014). Towards a genealogy of Avicennism. *Oriens*, 42(3-4), 323-363.
- Witkam, J. J (1989). *De Egyptische arts Ibn el-Ekfânî (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen*. Editie van het "Kitâb İrşâd el-Kâşid ilâ Esnâ el-Mekâşid" met een inleiding over het leven en werk van de auteur.
- Witkam, J. J (1954-2009). Ibn el-Ekfânî. *Encyclopaedia of Islam*.
- Wright, W (1896-1898) *A Grammar of the Arabic Language*, 2 voll. Translated from the German of Caspari, revised by William Robertson Smith ve Michael Jan de Goeje.
- el-Yemenî, Y. H. A. I (1914). *et-Ṭirâz el-muteḍemmin li-Esrârü'l-belâga ve-'ulûm ḥakâ'iku'l-i'câz*. Cairo: Dârü'l-Kutubü'l-Hidîviye, Maṭba'atü'l-Muktaṭaf.
- Zadeh, T (2010). The Wiles of Creation: Philosophy, Fiction, and the 'Acâ'ib Tradition. *Middle Eastern Literatures*, 13(1), 21-48.
- Zahniser, M (2004). *Parable*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: Brill, 4, 9-12.
- ez-Zemahşerî, E. L. K (1965). *Esâsü'l-belâga*. Beyrut: Dâr Şâdir; Dâr Beyrût.

- ez-Zemahşerî, E. L. K (2009). *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- ez-Zemlekânî, İ. A. A (1964). *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Beyân el-Mutli' 'Alâ İ'Câzi'l-Kur'ân*. Eds. Maṭlûb, A. and el-Ḥadîsî, H. Bağdad: Maṭba'atü'l-Ânî.
- ez-Zemlekânî, İ. A. A (1974). *el-Burhânü'l-kâşif 'an i'câzi'l-Ḳur'ân*. Eds. Maṭlûb, A. and el-Ḥadîsî, H. Bağdad: Maṭba'atü'l-Ânî.
- ez-Zemlekânî, İ. A. A (1989). *el-Mucîd fî i'câzi'l-Ḳur'ân el-mecîd*. Ed. Şalâh, Ş. Kahire: Dârü'l-Sekâfe el-'Arabiyye.
- ez-Zencânî, A. A (1995). *Mi'yârü'n-nüzzâr fî 'ulûmi'l-eş'âr*. Ed. el-Aşkar, 'A. S. 'A. Kahire: Maṭba'atü'l-Emâne.
- ez-Ziriklî, H. A. D (2002). *el-A'lâm: Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşriḳîn*. XV. bas. Beyrut, Daru'l-İlim.
- Zwettler, M (1978). *Oral tradition of classical Arabic poetry: its character and implications*. The Ohio State University Press.
- Zwettler, M (1992). *Ebu Osman 'Amr bin Bahr el-Cahiz*. In Atiyeh, G. N. et al (eds.), *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. 3rd ed. New York: New York University Press, 76-79.

EKLER

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU FORMU



**ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 15/05/2023

Tez Başlığı: Ziyâüddin İbnü'l-Esîr Öncesi ve Sonrası İlm-i Beyân

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 221 sayfalık kısmına ilişkin, 15/05/2023 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar hariç
- 4- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nde belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15/05/2023

Adı Soyadı:	Noura Nezir
Öğrenci No:	2101000001
Ana Bilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Arap Dili ve Belagati
Statüsü:	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Halit BOZ

Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

Telefon: 0-4782117522

Faks: 0-4782117523

E-posta: sbe@ardahan.edu.tr

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 15/05/2023

Tez Başlığı: Ziyâüddin İbnü'l-Esîr Öncesi ve Sonrası İlm-i Beyân

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15/05/2023

Adı Soyadı:	Noura Nezir
Öğrenci No:	2101000001
Ana Bilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Arap Dili ve Belagatı
Statüsü:	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Halit BOZ

Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

Telefon: 0-4782117522

Faks: 0-4782117523

E-posta: sbe@ardahan.edu.tr

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Noura Nezir

Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Edebiyatı Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Programı

Sertifikalar : Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretmenlik Pedagojik Formasyonu

Bildiği Yabancı Diller : Arapça, İngilizce, Fransızca

Bilimsel Faaliyetleri :

Boz, H. ve Naaïmi, N (2022). Öteki kuramına göre hoşgörü ve tolerans. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (30), 603-642.

Boz, H. ve Nezir, N (2023). Nazara Dinî, Kültürel, Sosyal ve Edebî Bakış, Değerlendirmede.

İş Deneyimi

Stajlar : Kars Şehit Okan Koç İmam Hatip Ortaokulu

Çalıştığı Kurumlar : Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2017 Şubat- 2017 Temmuz [Öğretim Görevlisi])

İletişim

E-Posta Adresi :

Tarih

Jüri Tarihi : 12 Haziran 2023