

**İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE "İSTİ'ARE"**  
**(METAFOR)**

Müfit Selim SARUHAN

ANKARA - 2005

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR

GİRİŞ: DİL VE İSTİ'ARE

### BÖLÜM - KAVRAMLAR

#### A. İSTİ'ARE

1. İsti'are'nin Sözlük ve Terim Anlamları
2. İsti'are'nin Çeşitleri, Özellikleri

#### B. İSTİ'ARE ve DİĞER ANLATIM TÜRLERİ

1. Teşbih
2. Mecaz
3. Deyim
4. Kıyas
5. Kinaye
6. Şahsileştirme

#### C. ANLAM AKTARMA YOLLARI

1. Organ Adlarının Tabiata Aktarılması
2. Tabiat ile İlgili Kelimelerin İnsana Aktarılması
3. Somutlaştırma
4. Duyularla İlgili Kavramlar Arasında Aktarma
5. Ad Aktarması

#### D. İSTİ'ARE HAKKINDA İSLÂM DÜNYASINDAKİ ÇALIŞMALAR

### BÖLÜM - İSTİ'ARE VE FELSEFE

#### A. İSTİ'ARE'NİN FELSEFEDE KULLANIMI VE ÖZELLİKLERİ

#### B. İSTİ'ARE HAKKINDA BATI'DAKİ ÇALIŞMALAR

#### C. FELSEFE TARİHİ BOYUNCA BAŞLICA İSTİ'ARE TEORİLERİ

1. İndirgemeci Teori
2. Yaratıcı Teori
3. Duygusal Teori
4. Karşılaştırma Teorisi
5. Temsilî Anlam Teorisi
6. Etkileşim Teorisi

- D. BİLİM FELSEFESİ VE İSTİ'ARE19
- E. DİN FELSEFESİ VE İSTİ'ARE
- F. İLKÇAĞ FELSEFESİNDEKİ İSTİ'ARE KULLANIMI
  - 1. Thales'te İsti'are Kullanımı
  - 2. Anaximenes'te İsti'are Kullanımı
  - 3. Xenophanes'te İsti'are Kullanımı
  - 4. Pitagoras'ta İsti'are Kullanımı
  - 5. Empedokles'te İsti'are Kullanımı
  - 6. Anoxagoras'ta İsti'are Kullanımı
  - 7. Plato'da İsti'are Kullanımı
  - 8. Aristo'da İsti'are Kullanımı
- G. ORTAÇAĞ BATI FELSEFESİNDE İSTİ'ARE
  - 1. St. Augustinus'ta İsti'are Kullanımı
  - 2. John Salisbury'de İsti'are Kullanımı
  - 3. St. Thomas'ta İsti'are Kullanımı
- H. DEĞERLENDİRME

## **BÖLÜM - İSTİ'ARE VE VAHİY**

- A. İSTİ'ARE'NİN İNCİL'DE KULLANIMI
  - 1. Hz.İsa, İsti'are Kullanmasının Nedenini Açıklıyor
  - 2. İncil'de Tanrı-Baba-Oğul İlişkisi
  - 3. Hz.İsa Hakkında Yer alan İsti'areler
  - 4. Göklerin Krallığı Hakkındaki İsti'areler
  - 5. İnanan ve İnanmayanları Tasvir Eden İsti'areler
  - 6. Tanrı ve Tabiat İlişkisini Belirten İsti'areler
  - 7. Yalancı Peygamberler Hakkında İsti'areler
- B. İSTİ'ARENİN KUR'AN-I KERİM'DE KULLANIMI
  - 1. Kur'an ve Dil
  - 2. Kur'an Tefsirleri ve İsti'are
    - a. Lugatçılar ve İsti'are
    - b. Mu'tezile ve İsti'are
    - c. Şi'â ve İsti'are
    - d. Tasavvufi Tefsirler ve İsti'areler
  - 3. Kur'an'da Geçen Benzetme Edatları
  - 4. Kur'an Kendisini Tanıtırken İsti'are'ye Başvurur

5. Kur'an Allah Hakkında İstiare'ye Başvurur
6. Kur'an İnanan ve İnanmayanlar Hakkında İstiare'ye Başvurur
7. Kur'an Dünya Hayatını Tarif Ederken İstiare'ye Başvurur
8. Kur'an Tabiatı Resimlendirirken İstiare'ye Başvurur
9. Kur'an Kıyameti Resimlendirirken İstiare'ye Başvurur
10. Kur'an Cenneti Resimlendirirken İstiare'ye Başvurur
11. Kur'an, Cehennemi Resimlendirirken İstiare'ye Başvurur

## **BÖLÜM - İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE İSTİ'ARENİN KULLANIMI**

### **A. MEŞŞÂİLERDE İSTİ'ARENİN KULLANIMI**

1. Fârâbî Felsefesinde İsti'areye Genel Bir Bakış
  - a. Fârâbî'nin Dil'e Bakışı ve İsti'are Tanımı
  - b. Fârâbî'nin Küllî (Genel) Aktarım Konusundaki Görüşü
  - c. Fârâbî'de İnsan ve Toplum Benzetmeleri
  - d. Fârâbî'de Din, Peygamberlik ve Kur'an
  - e. Fârâbî'de Faal Akıl ve Allah
  - f. Fârâbî'nin Ruh Halini Tanımlayan Mecazî Bir Şiiri
2. İbn Sinâ Felsefesinde İsti'areye Genel Bir Bakış
  - a. Hayy b. Yakzân'daki İsti'areler
  - b. et-Tayr (Kuş)'daki İsti'areler
  - c. Salaman ve Absal'daki İsti'areler
  - d. İbn Sinâ'nın Ayetleri Yorumlayışı
3. İbn Rüşd Felsefesinde İsti'areye Genel Bir Bakış
  - a. İbn Rüşd'ün İsti'are Tanımı
  - b. İbn Rüşd'ün İsti'areyi Sınıflaması
  - c. İbn Rüşd'ün Din Felsefesinde İsti'are Kullanımı
  - d. İbn Rüşd'ün Din Felsefesinde "Allah"
  - e. İbn Rüşd'ün Ruh'u Tarif Eden İsti'areleri

### **B. TASAVVUF VE İSTİ'ARE**

1. İsti'arenin Tasavvufta Kullanımının Temelleri
2. Tasavvuf Tanımlarındaki İsti'areler
3. Sûfî Tanımlarındaki İsti'areler
4. İnsana Ait Bedenî Özelliklerin Tasavvufî İsti'areler de Kullanılması

5. Őaraf, Meyhane, Kadeh, Mzk, Dans Gibi Kelimelerin Tasavvufî İstiare Olarak Kullanılması
6. İsti'are'nin Tasavvufta Kullanımına rnek Olarak:  
Mevlânâ'da İsti'are
  - a. Mevlânâ'nın Dili
  - b. Allah, lem, İnsan
  - c. Mesnevi'yi "Nih Nehrine" Benzetmesi
  - d. Dünya Hakkındaki İsti'areleri
  - e. Semâ
  - f. Cennet ve Cehennem
  - g. Kur'an'ı Bir Geline Benzetmesi
  - h. Şeriat
  - i. Hacc
  - j. Şükür

SONUÇ

KAYNAKLAR

## ÖNSÖZ

Dil, çok yönlü kullanım zenginliğinin bir sonucu olarak çeşitli görünümlere bürünür. Her bilime, her disipline malzeme vererek bunların kendilerini tanımlama ve tanıtmalarına yardımcı olur. İsti'are (Metafor) sanatı da bir çok disiplinde kullanım alanı bulmuştur. Biz bu çalışmamızda, İstiare'nin İslâm Düşüncesindeki yeri üzerinde durmaya çalıştık.

Dört bölümden oluşan Yüksek Lisans çalışmamızın, I. Bölümünü Kavramlara ayırdık. İsti'are, Teşbih, Mecaz, Deyim, Kıyas, Kinaye ve Şahsileştirme kavramlarını birbirleriyle olan ilişkileri ile birlikte ele aldık. İsti'are hakkında İslâm dünyasındaki çalışmalara yer vererek, İslâm dil bilimcilerin konuya olan bakış açılarını gözler önüne sermeye yöneldik.

II. Bölümde ise, İsti'are ve Felsefe başlığı altında, İsti'arenin Felsefe Tarihi boyunca ele alınışını, Batı'daki konuyla ilgili çalışmaları ve teorileri inceleyerek İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihinde konuyla ilgili tespitlere yöneldik. Bilim ve Din Felsefesinde, İsti'arenin bu bilimlerin kendilerini tanımlayıp tanıtmalarına ne ölçüde yardımcı olduğunu örneklerle açıklamaya gayret gösterdik.

III. Bölümde İsti'are ve Vahiy başlığı altında İncil ve Kur'an-ı Kerim'den hareketle İsti'are'nin Kutsal Kitaplarda kullanım tarzını izaha yöneldik.

IV. Bölümde ise İslâm Düşüncesinde İsti'are'nin Kullanımı başlığı altında, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf'ta İsti'arenin hangi gayelerle ve kullanımlarla yer bulduğunu ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bu çalışmada danışmanlığımı yürüten ve her konuda yardımcı olan Türkçe'ye bilim dili olarak sahip çıkma şuurunu aşıl原因an muhterem Hocam Prof.Dr.Hayrani Altıntaş'a saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Prof.Dr.Mehmet Bayrakdar ve Prof.Dr.Ethem Cebecioğlu'na bütün katkıları için teşekkür ederim.

Müfit Selim SARUHAN

Ankara, 1994

## KISALTMALAR

- A.Ü.İ.F.D.** : **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
A.Ü.D.T.C.F. : Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
İ.A. : İslâm Ansiklopedisi  
E.I. : Encyclopedia of Islam  
E.P. : Encyclopedia of Philosophy  
D.F.İ.F.M. : Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası  
E.S.S. : Encyclopedia of Social Sciences  
I.S. : Islamic Studies  
J.P. : Journal of Philosophy  
P.R. : Philosophical Review  
TDV İ.A. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

## GİRİŞ: DİL VE İSTİ'ARE

Evrende, varlığının farkına varan insan, önce kendinden başlamak üzere bir düşünce denizinde tüm gördüklerine, duyduklarına bir anlam bulmanın çabasında olur. Akıl, tecrübe ve sezginin rehberliğinde bilgilenmeye ve aydınlanmaya başlar. Varoluşu anlamaya çalışmak insanın en temel uğraşdır.

Her bilinç, kendince belli çözümler buldukça bunların geçerlilik açısından ne ifade ettiğini de öğrenmek ister. Her birey kendi vardığı sonuçların başkaları için hangi anlama geldiğini de merak eder. Görülen, duyulan, yaşanan değerler çoğaldıkça, bunları paylaşma ihtiyacı da kendiliğinden doğar. Zaten insanların farklılıklarının hikmetlerinden biri de iletişim kurmalarında itici güç olma gerçeği yatar<sup>1</sup>. Farklılıklar ayrılıkları değil, tanışıp bilismeyi gerektirmektedir.

Bu paylaşma ihtiyacını gideren, paylaşmayı anlaşmayla sürdürmeyi amaçlayan, aktarım vasıtası da bu aşamada "Dil" dir. Varlığın bilincine giden yol, düşünceden geçer. Düşünceyi ise harekete geçiren gözlemdir.

Varolan insan kendisini içinde bulunduğu evrende, zihinde ve dil'de sunar<sup>2</sup>. Dil, insanla birlikte varlık kazanmaktadır. Varlığa anlamlılık kazandırmasının yanı sıra bizatihî bir canlı varlık olması da dil'e ayrı bir anlam ve önem yüklemektedir.

Dil, dış dünyada, algılanabilir dünyada varolanları dolaylı olarak yansıtırken, zihinde olanları da yansıtır bir varlık alanı oluşturur.

Dil, kullanılış itibariyle tanımlama, ifadelendirme olduğu ölçüde, aynı zamanda bir gizlenme, korunma yoludur. Böylece dilin çok yönlülüğüyle karşılaşmış oluyoruz. Dil, paylaşımlar ve aktarımlar sırasında, bu gizlenme ve korunmayı kimi zaman sessizlikle, kimi zaman da dışa vurumla gerçekleştirir. Bir başka ifadeyle dil, bizatihî varlık olması itibariyle etken olmakta ve bu etkenliğini de dışa vurduğu oranda sessizlikle de sağlamaktadır. Dil varlığın temelidir<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Hucûrât, 49/14.

<sup>2</sup> Varolan insanın kendisini evrende, zihinde ve dil'de sunuşu hakkında bkz. PARKINSON, G.H.R., *The Theory of Meaning*, Oxford 1968, s. 130-135; GRUNBERG, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970, s. 200-209; AKALIN, Mehmet, *Modern Lenguistiğe Giriş*, İzmir 1983, s. 45-6; UYGUR, Nermi, *Felsefenin Çağırısı*, İst. 1984, s. 55-6.

<sup>3</sup> GADAMER, Hans George, *Philosophical Hermeneutics*, (trans. By David Elinge), London 1976, s. 3-11; BAUMANN, W., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (çev. Doğan Özlem), İst. 1990, s. 470-490; MENGÜŞOĞLU, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İst. 1988, s. 212-219.



Dil hakkında yapılan tanımlamalar incelendiğinde, dilin yapısında gösterdiği bu çok yönlülüğün bu tanımlamalara da yansıdığı görülecektir. Çok genel tanımların yanı sıra özele indirgenmiş tanımlamalar olduğu gibi, genel ve özel arasında aracı ifadelerle de rastlamak mümkündür. Biz bu tartışmaların derinliğine girmeden “isti’are” kavramına köprü kuracak şekilde “Dil” kavramının belirginleşmesine çalışalım.

Dil, insanlar arası iletişimi sağlayan, çok yönlü kullanımları olan bir tür çizimlerden, grafiklerden, matematik formüllerden oluşmuş bir sistemin adıdır<sup>4</sup>. Çok genel bir ifadeyle sınırlarını çizdiğimiz bu tariften hareketle belirtmek isteriz ki, konumuz genel itibariyle isti’are olunca dili tanımlarken de bu aşamada biz de bir isti’are yapmak istiyoruz.

Dili, kökleri çok derinde olan bir ağaca benzetiyoruz. Ne var ki, bu ağacın dal ve budakları çeşitlilik arz etmektedir. Bir yanda gül dalı, öte yanda diken, bir başka deyişle özde bir olan sistem, fakat farklı görüntülere, kullanışlara elverişli olan bir niteliktir. Özel olarak dil, belli bir milletin kendi aralarındaki iletişimi sağlayan canlı bir varlıktır<sup>5</sup>.

*İhsâ’ul-Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde Fârâbî çeşitli ilim dallarını incelerken, dili bir “kanun” olarak mütalaa eder. Buna göre dil, bir grup arasında bir anlama delâlet eden kelimeleri ezberlemek ve bu ezberlenen kelimelerin neye işaret ettiğini ve buna binaen kelimelerin “kanununu” bilmektir<sup>6</sup>.

Seyid Şerif Cürcânî de, İslâm düşüncesinin anahtar kavramlarını özlü ve kapsamlı bir şekilde tanımladığı meşhur *Tarifât* adlı alfabetik terimler sözlüğünde, dili toplulukların ifade ettikleri şey olarak tanımlar<sup>7</sup>.

Dilin özde bir sistem olduğunu belirtmiştik. Bu özde birlik, farklı kullanım yerlerinde farklı ifadelerle, tanımlamalara dönüşür.

Dilin kullanım açısından zirveye ulaştığı bir saha da Felsefe’dir. Felsefenin dili kullanırken görevini tespit edecek olursak; Felsefe, dil dışı nesnelere hakkında bir bilgiyi ifade etmeyip, sadece dilin ne şekilde kullanılacağı hakkında birer **teklif** ve **dilek** olarak belirtme gayesini gözetir<sup>8</sup>.

Dil bu noktadan bir üretim faaliyeti olarak da görülebilir. Felsefe; varlık, bilgi, değer gibi hususlarda fikir ileri sürerken sürekli bir teklif ve dilek çabası içindedir.

---

<sup>4</sup> HERMANN, Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, (çev. İsmail Tunalı), İst. 1959, s. 34.

<sup>5</sup> A.g.e., s. 35; UYGUR, a.g.e., s. 30.

<sup>6</sup> FÂRÂBÎ, *İhsâ’ul-Ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), MEB, Ank. 1990, s. 52.

<sup>7</sup> CÜRCÂNÎ, *et-Tarifât*, Mısır 1300, s. 129.

<sup>8</sup> HERMANN, a.g.e., s. 34.

Dilin, bazen kendisini saklayarak bazen de açığa vurarak, insan etkinliklerinin ortaya çıkmasında bulunduğunu belirtmiştik. Ayrıca dilin kullanılış amacının ve şeklinin kullanıldığı ortama, bilime ve sisteme göre de çeşitlilik arz ettiğini ortaya koymuştuk. Dilin canlı bir varlık olmasından kaynaklanan bu çok yönlü kullanımın iki temel çabası olduğunu da belirtmemiz gerekir.

1- *Bilimin kendisini sistemleştirip aktarmasına yardımcı olmak.*

2- *Bu sistemleşme ve aktarma çabasında anlaşılır olmaktır<sup>9</sup>.*

Bu anlaşılabilirlik çabasında dil; deyim, isti'are, teşbih, kinaye gibi görünüşlere bürünür. Dil bir anlamda çok kolludur. Farklı yerlerde, farklı ihtiyaçlara bu çok kollulukla ulaşmaktadır. Genel hedef, söz konusu bilgiyi sistemleştirmek ve aktarmaktır. Aktarma söz konusu olunca da onun muhatabı olan insanın anlayış, kavrayış düzeyi devreye girer.

*Dilin bir işaretler sistemi olduğundan hareketle belirtebiliriz ki, her işaretin belli bir fonksiyonu vardır.*

*İşaretler Sistemi (Dil)*

*Konuşan → İşaret eden – Nesne (İşaret edilen)*

1. *Sentetik Boyut: İşaretin tüm sistemle yani dilin bütünüyle olan ilişkisi*

2. *Semantik Boyut: İşaretin gösterdiği nesneyle olan ilişkisi*

3. *Pragmatik Boyut: İşaretin, o işareti kullananla yani konuşulanla olan ilişkisi*

*Konuşan → İşaret → Dinleyen*

*Nesne ve nesnel durum açısından işaret bir gösterge veya nesne-nesnel durumudur. Konuşan açısından bakıldığında işaret konuşanın düşünce, istek ve duygularının ifadesi (dışavurumu). Dinleyen açısından işaret bir uyarıcı sinyaldir. Dilde üç öge vardır.*

a) *Konuşma,*

b) *Dil etkinliği: Sesi hece haline dökme etkinliği olduğu kadar düşünülmüş olan şeyi bu hecelerle dışa vurma etkinliği ve aynı zamanda kapasitesidir.*

c) *Dil içeriği: Dil etkinliğinden çıkan ve bu konuşma sırasında başvurulan yapılmış öğelerdir<sup>10</sup>.*

Anlaşılır olmak, her sistemin, bilimin öncelik verdiği bir husustur. Şüphesiz insanların algılama düzeylerinin farklılığı bilinen bir gerçektir. İnsanlar, metod ve yöntemler için değil, bilakis metod ve yöntemler insan içindir.

Aristo, bir gözlemi ve tespitinin sonucu olarak bazı insanların matematiksel bir dil kullanan kişiyi dinlerken, bazılarının da sadece örnek istediğini belirtir<sup>11</sup>. Şüphesiz, alışık

<sup>9</sup> Felsefenin dili kullanmadaki amaçları için bkz. GRUNBERG, a.g.e., s. 209.

<sup>10</sup> BAUMANN, W., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul 1990, 477-484.

olduğumuz dilin kullanılması karşısında takındığımız tavır hep olumlu olmuştur. Tabiatı gereği insan, kendisine sunulan bilgiyi o dile alışık olduğu oranda özümser. Bir bilginin bilgi olabilmesi için ileri sürülen şartlardan biri de bilindiği üzere, o bilginin aktarılması gereğidir. Aktarılmadığı sürece hiçbir bilgi değerlendirilemez. Zaten bir bilginin aktarılmasında gözetilen gayeleri,

- Bir şeyi ilk defa ortaya koymak.
- Önceden ortaya konulmuş bir bilgiyi desteklemek.
- Önceden ortaya konulmuş bir bilgiyi çürütmek.
- Önceden ortaya konulmuş bir bilgiyle ilgi kurmak<sup>12</sup> olarak belirleyebiliriz.

Dil devreye girerek insanla birlikte varlık kazanır. Dil sayesinde varlık ve değer düşünceleri paylaşılır. Varlığın bilincine giden yol düşünceden, düşünce de aklî, tecrübî ve sezgisel bir yoğunluktan geçer. Paylaşılmasına yol açan da aktarım vasıtası olan dildir. Dil bir tanımlama, ifadelendirme aracı olarak bizim hükümlerimiz içinde belirleyicidir. Hobbes'un "*Doğruluk ya da yanlışlık nesnelere değil, konuşmanın vasıflarıdır. Konuşmanın olmadığı yerde ne doğru ne de yanlış vardır*"<sup>13</sup> ifadesi, belki de en özlü bir biçimde Wittgenstein'da "*dilimizin sınırlarının dünyamızın sınırları ile aynı olduğu*"<sup>14</sup> şeklinde dile gelmektedir. Aslında Hobbes ve Wittgenstein'ın göz ardı ettikleri bir husus çok önemlidir. O da dili sadece "sesli" bir organizma olarak algulamalarıdır. Oysa davranış da bir dildir, suskunluk ta öyle... Konuşmanın olmadığı yerde doğruluk da vardır, yanlışlık da; dil doğruyu ve yanlışlığı belirlemez. Düşüncenin belirlediği vasıfları sadece seslendirir. Felsefe bir dildir, müzik bir dildir, mimari bir dildir. İnsan, dil ile bütünleşmiş olarak, düşündüklerini evrenselleştirmek ve geliştirmek için dile gereksinim duyar. Dili sözlü, yazılı ve davranışsal olarak üç boyutlu düşünebiliriz.

---

<sup>11</sup> ARISTOTELES, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 156.

<sup>12</sup> Biz burada sadece kelimelerin kullanılış gayeleri arasında genel hedefleri belirttik. Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. PARKINSON, a.g.e., s. 130.

<sup>13</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1993.

<sup>14</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus Logicus*,

## I. BÖLÜM: KAVRAMLAR

### A. İsti'âre

#### 1. İsti'âre'nin Sözlük ve Terim Anlamları

İsti'âre, kelime yapısı olarak Arapça "Ariyet"ten türemiştir. Sözlükte, **ödünç almak, bir şeyi geçici olarak kullanmak, bir şeyi elden ele dolaştırmak, aktarmak** anlamlarına gelir<sup>15</sup>.

Bir edebiyat terimi olarak kullanılan İsti'âre kelimesinin Batı dillerinde karşılığı "**Metaphor**"dur. **Meta**; sonra ile öte anlamlarına gelirken "Phore" ise taşımak, aktarmak demektir<sup>16</sup>.

İsti'âre kavramını ıstılâhî açıdan belirginleştirmeden önce belirtmek isteriz ki, bu çalışmada bütünlük açısından Metafor yerine İsti'âre kelimesini kullanacağız.

#### - İsti'âre'nin Terim Anlamları

İsti'âre, bir kelimenin anlamını geçici olarak diğer bir kelimenin yerinde kullanmaktır<sup>17</sup>. Bir varlığa ya da kavrama asıl adını değil de benzediği başka bir varlığın adını vermek<sup>18</sup>, bir sözün gerçek anlamını kaldırarak, benzerliği olan diğer bir anlamı iğreti olarak yüklemek<sup>19</sup>, benzerlik kurma yoluyla bir sözcüğün asıl anlamını akla getirmeyecek şekilde kullanma<sup>20</sup>, başka bir şeye ait olan bir ismin bir başka şeye verilmesi<sup>21</sup> anlamlarına gelen İsti'âre, bir basmakalıp olduğu gibi, bir açıdan da dilin serbest kullanımıdır. Uygun olmayan ad verme ise de yanlış adlandırma hiç değildir. O

<sup>15</sup> İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab*, Tarihsiz, c. II, s. 448; LEWIS, *Ma'lûf fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'l-Ulûm*, Beyrut 1990, s. 537; Şemseddin Sami, *Kâmus-i Türki*, Dersa'adet 1317, s. 101; Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, (Neşr. haz. Kürkçü, K.E., 1873, s. 71-73); AKALIN, Sami, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1980, s. 150.

<sup>16</sup> *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1983, c. IV, s. 384; *The Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Paul Edwards, New York 1972, c. V, s. 284; *The American College Encyclopedia*, Edited by Clarence J. Barnhart, Chicago 1956, c. I, s. 75; BİLGEĞİL, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Belâgat, İstanbul 1989, s. 154.

<sup>17</sup> Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e., s. 71-73.

<sup>18</sup> KARAALIOĞLU, Seyit Kemal, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 371.

<sup>19</sup> AKALIN, a.g.e., s. 150.

<sup>20</sup> CUDDON, S.A., *A Dictionary of Literary Terms*, New York 1991, s. 543.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 543.

bir anlamda şeylerin görülme tarzıdır<sup>22</sup>. Bilinen, alışık olunan kavramlardan bilinmeyenlere doğru bir köprü vazifesi yapar. Çoğu kez yeni bir bilginin eskisi içinde eritilmesidir.

Buraya kadar derlemeye çalıştığımız yerli ve yabancı kaynaklarda isti'âre tanımları arasında göze çarpan ortak nokta, onun bir ödünç alma faaliyeti olduğudur. Kurnazlığı ile şöhret bulmuş bir insanı tilki, cesaretiyle ün yapmış birini de aslan ve benzeri kelimelerle tanımlıyorsak, bu çabamız bir ödünç alma ve gözlemlerimizden kaynaklanan düşünceleri aktarma olayıdır.

Burada uygun olmayan bir ad verme söz konusu ise de bu yanlış adlandırma anlamına gelmez. Kesinlik ve genişliğiyle bir anlatım ve anlam aktarmasıdır<sup>23</sup>.

## 2. İsti'âre'nin Çeşitleri ve Özellikleri

İsti'âre iki başlık altında sınıflandırılabilir.

**a) Tıpkı, mesela, nasıl ki, öyle ki, benzetmektedir** gibi ifadelerle başlayan isti'âreler, **Açık İsti'âre** olarak tanımlanmaktadır. Bu tür isti'âreler, yalnız benzetilene dayanmaktadır. Aslanlar geçiyor derken, sadece benzetilen zikredilmekte benzeyen ifadede yer almamaktadır.

**b) Hiçbir isti'âre deyimi ihtiva etmediği halde, yine de isti'âre sayılması gereken isim ve sıfat tamlamaları Kapalı İsti'ârelerdir.** Yalnız benzeyene dayalı isti'âredir.

“Gözümden uyku akıyor” cümlesi bu tür bir isti'âredir<sup>24</sup>.

İsti'âreden başlıca amaç semantik bir boşluğu doldurmaktır. Ödünç alma, verme ve aktarmadan ibaret olan isti'ârede bu semantik boşluğu doldurmanın yollarından biri de karşılaştırma yapmaktır<sup>25</sup>. Bu karşılaştırmada iki terime ihtiyaç vardır. Bir terim ve ifade kendisiyle karşılaştırılmaz.

Şöyle ki, “Aslan gibi” ifadesi tek başına bir anlam ifade etmez. Oysa Ahmet, Aslan gibi sıçradı, cümlesinde ise Aslanın sıçraması ve Ahmet'in sıçraması arasında bir karşılaştırma söz konusudur.

<sup>22</sup> PUDGETT, Ron, *Handbook of Poetic Forms*, New York 1987, s. 310.

<sup>23</sup> AKSAN, Doğan, *Anlam Bilim ve Türk Anlam Bilimi*, Ankara 1978, s. 123-126; GADAMER, a.g.e., s. 3-11.

<sup>24</sup> Felsefe ve Metafor adlı çalışmasıyla kıymetli bir değerlendirme yapan Nihat Keklik, Batılı filozofların metafor yaptıkları konulara değinip, kronolojik sırayla onların ifadelerini gözler önüne sererken isti'âre kavramı üzerinde derinlemesine durmamıştır. Bkz. KEKLİK, Nihat, *Felsefe ve Metafor*, İstanbul 1984, s. 6.

<sup>25</sup> İsti'âre'ye başvurma sebeplerinden olan Semantik boşluk konusu için bkz. RICOEUOR, Paul, *The Rule of Metaphor*, (trans. by, Robert Czerny), London 1978, s. 16-18.

Burada Ahmet'in sıçramasından, Aslanın sıçramasına uzanan bir karşılaştırma olmaktadır<sup>26</sup>. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, isti'âre yapmak iki şeyi bir arada görmek ve mütalaa etmektir<sup>27</sup>. Öyleyse belirli bir gayeyi ve birikimi dile getirmek için benzeyen ile benzetileni ortak bir kelime ile bağlamak aslında bir ön kabulün sonucudur<sup>28</sup>. Bu ön kabulün hedefi bir düşünceyi anlaşılır kılmaktır.

İsti'âreye Mecaz-ı Aklî de denilmektedir. Ahmet için Aslan demek aklî bir çıkarımdır. İlk planda bir lugavî faaliyet olarak görülse de aklî bir temele sahiptir.

Ahmet'e Aslan derken aklî bir çıkarım yaptığımızı belirtmiştik. İsti'âre benzetileni, benzeyene dahil etme iddiasından sonra olur. Ahmet önce aslan cinsinden bir fert olarak kabul edilmekte ve buna binaen isti'âre gerçekleşmektedir. "Silah atan aslanı gördüm" cümlesinde, aslanın gerçek aslan olmadığına "silah atan" ifadesinden ulaşılmaktadır. İsti'âre benzeyen ve benzetilen açısından iki kısımda ele alınabilir.

1. İki tarafın (benzeyen ve benzetilen) aynı mânâda birleşmesi mümkün olan İsti'âre'dir. Buna örnek olarak Kur'an-ı Kerim'de "Ölü olan kimseyi dirilttik"<sup>29</sup> ayetini verebiliriz. Burada ölüm hem gerçek ölüm hem de doğru yoldan sapmak anlamındadır. Dirilmek de hem hayat ve hem de hidayet anlamlarına gelmektedir. Bu konuyu Kur'an-ı Kerim ve İsti'âre başlığı altında ele alacağız.

2. İki tarafın (benzeyen bir benzetilen) bir mânâda birleşmesi mümkün olmayan isti'âre türüdür. "Anka kuşunu gördüm" ifadesini ele alacak olursak, "Ahmet'i gördüm" denilecek yerde yukarıdaki cümle kullanılacak olursa bir anlam ifade etmez. Anka'nın ismi bilinmektedir. Fakat cismi yoktur<sup>30</sup>.

Bu aşamada İsti'âre ile birçok açıdan ayniyet arzedenden, fakat yine de aralarında yer yer farklılıklar gösteren, **Teşbih, Mecaz, Deyim, Kıyas, Şahsileştirme, belli bir özellikle isimlendirme usûlü** hakkında değerlendirme yapmaya çalışacağız. Bunların

<sup>26</sup> A.g.e., s. 17; CUDDON, a.g.e., s. 543-544.

<sup>27</sup> WAY CORNELL EILEEN, *Knowledge, Representation and Metaphor*, London 1991, s. 1-14.

<sup>28</sup> İsti'âre'nin edebiyat terminolojisi içindeki yeri ve konuyla ilgili örnek şiirler için bkz. KAZVİNÎ, Celâleddin Muhammed, *Telhisu'l-Miftâh*, İstanbul 1265, s. 38-45.

<sup>29</sup> 35/22.

<sup>30</sup> Bu çalışmamızda gaye, İsti'âre'nin felsefede bulunduğu kullanım tarzını gözler önüne sermektir. Bu yüzden İsti'âre'nin edebî yönden, Mutlaka, Mücerrede, Muraşşaha, Asliye, Tebaiye, Tahakkumiye, Telmihiyye, Ammiye, Hassiye gibi birçok çeşitleri olduğunu sadece belirtmekle yetinmiyoruz. Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. el-ERZİNCANÎ, Sadık Müftü, *İsti'âre*, Matbaa-i Amira, İstanbul 1279, s. 26-40; LEYSİ, Kasım, *Metn-i İsti'âre*, İstanbul tarihsiz, s. 1-40; GÖZÜBÜYÜKZÂDE, *Takrir ala'l-İsti'âre*, Matbaa-i Amira, İstanbul 1266, s. 1-30; KAZVİNÎ, a.g.e., s. 38-45; İBN MANZUR, a.g.e., s. 448-450; Şemseddin Sami, a.g.e., s. 101; Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e., s. 71-73; AKALIN, a.g.e., s. 150; BİLGEGİL, a.g.e., s. 154.

ortaya konulmasıyla İsti'âre'nin ne olduğu sorusu da daha da netleşecektir. Yine vurgulayalım ki, isti'âre tüm adı geçen benzetme sanatlarının üstünde bir şemsiyedir.

## B. İSTİ'ÂRE VE DİĞER ANLATIM TÜRLERİ

**1. Teşbih:** Sözlükte benzetme anlamına gelir. Terim olarak da benzetilene ve benzetme edatı yerinde olan benzetme çeşidi olup, “gibi”, “sanki”, “ya da” ifadeleriyle bu gaye için çatı oluşturulur. İsti'âre, Edebiyat Tarihi içinde teşbihten daha kuvvetli kabul edilmiştir. Teşbih, benzetilen ve benzetme edatlarına dayanırken, İsti'âre sadece benzetilene dayanan benzetme çeşididir. En çok belirsiz ve karanlık duygular için başvurulan yol, isti'âredir. İsti'âre teşbihten daha kapalı bir benzetme sanatıdır.

*Teşbih, görülen şeylerden olabilir* : *Yüz, gül gibidir.*

*Teşbih, işitilen şeylerden olabilir* : *Zayıf ses hışırtı gibidir.*

*Teşbih, tadılan şeylerden olabilir* : *Zehir gibi.*

*Teşbih, koklanılan şeylerden olabilir* : *Ağız kokusu anber gibidir.*

*Teşbih, dokunulan şeylerden olabilir* : *Yumuşak cilt ipek gibidir.*

*Teşbih, aklî çıkarımlarla olabilir* : *İlim, hayat gibidir*<sup>31</sup>.

**2. Mecaz:** Sözlükte, yol, geçecek yer ve hakikatin zıddı anlamlarına gelen mecaz, terim olarak kelime ve söz dizinlerinin sözlük anlamları üstünde daha zengin çağrışımlar yapacak tarzda kullanılması demektir. Belirttiğimiz üzere, teşbih gayesiyle meydana getirilen mecazlara İsti'âre denildiği gibi yüzeydeki anlatımın altında başka bir mânâ olduğunu belirtmek için yapılan ifadelere de mecaz denilmektedir. Mesela, göz kelimesi Arapça'da Ayn ile ifade edilirken aynı zamanda casus anlamına da gelir. Casusun bir cüzü olan göz, zikredildiğinde kendisi ifade olunmaktadır. “**Gök, bitki yağdırdı**” derken yağmurun sebep olduğu bitki çokluğu zikredilmekte, fakat yağmura yer verilmemektedir<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Teşbih kelimesinin sözlük-terim anlamları ve İsti'âre ile karşılaştırmalar için bkz. KAZVİNİ, a.g.e., s. 38; Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e., s. 90; ÖZDAMAR, a.g.e., s. 189; KARAALİOĞLU, a.g.e., s. 483; AKALIN, a.g.e., s. 285; WAYCORNELL, a.g.e., s. 1-14; PUDGETT, a.g.e., s. 310.

<sup>32</sup> Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e., s. 90; AKALIN, a.g.e., s. 188; ÖZDAMAR, a.g.e., s. 189; KABAKLI, a.g.e., s. 150-153.

**3. Deyim:** Bir dil çerçevesinde tayin edilmiş ve dondurulmuş ifadelerin belli gayeleri izah etmek için kullanılmalarıdır. Bir kelimenin başka bir yerde kullanımı varken, bu kullanımından farklı anlamda yine farklı bir hedef için kullanılmasıdır. Türkçe’de “**ayaklara kara sular inmek**” deyimini ile ele alınacak olursa, “kara su” ifadesi kendi içinde farklı bir anlam ifade ederken yorgunluğu ifadelendirmede kullanılmaktadır. İngilizce’de “**Cup of Tea**” kelimesi lafzî olarak çay fincanı anlamına gelirken deyim olarak beğenilen, üstesinden gelen şeyler anlamına gelir<sup>33</sup>.

**4. Kıyas:** İki şey arasında benzerlik, yakınlık kurmaktır. A, B’ye neyse, C, D’ye öyledir. A ve B bir sistemi oluştururken C ve D de bir sistemi teşkil etmektedirler. Dilde Kıyas kullanılırken kavram-anlam ilişkisi ortaya konulmaktadır. Kıyasla İsti’âre kavram ödünç alma noktasında ortaklık arz etmektedir. Kıyas, isti’âre’ye göre daha açık ve kolay anlaşılırdır. “**Kalp bir pompa gibidir**” derken kalp ile pompa arasında bir benzerlik kurulmaktadır<sup>34</sup>.

**5. Kinaye: Bir şeyi belli bir özelliği ile isimlendirme:** Edebiyat açısından kullanımı doğru olmamasına rağmen yine de kullanım bulan bir ifade tarzıdır. Bir bütünün tanıtılmasında cüzü kullanmak, bir kavramı daha dar veya daha geniş anlamda başka bir kavramla ifade etmek usûlüdür. İleride Felsefede İsti’âre’nin kullanımını açıklarken belirteceğimiz üzere Aristo’nun isti’âreyi özelden genele veya genelden özele aktarma çabası buna örnek olarak gösterilebilir<sup>35</sup>.

“**Ekmek hesap bekliyor**” cümlesinde ekmek alan müşteri zikredilmeden aldığı nesneyle isimlendiriliyor.

Kur’an’da geçen “**Karye’ye sor, köye sor**” ifadesi de böyledir<sup>36</sup>. Köylüler yerine mekân, mekinin yerini tutuyor.

**6. Şahsîleştirme:** İnsana ait sıfatların diğer canlılara ve cansızlara verilmesidir. Susuzluk, insana mahsus bir nitelik iken “**Araba susuzdur**” şeklinde bir kullanım şahsîleştirmeyi belirtmektedir<sup>37</sup>.

Buraya kadar belirtmeye çalıştığımız temelde mecazî esasa dayanan anlatım yollarına kısaca değindikten sonra İsti’âre’nin kesinlik ve genişliğiyle bir anlam aktarımı olduğu

---

<sup>33</sup> WAY, Cornell, a.g.e., s. 1-14.

<sup>34</sup> Aynı eser, s. 10.

<sup>35</sup> Aynı eser, s. 10 vd.

<sup>36</sup> 12/79.

<sup>37</sup> Aynı eser, s. 11.



noktasına tekrar dönüyoruz. Felsefi dil, kendini sistemleştirdikten sonra yukarıda belirtmeye, sınıflandırmaya çalıştığımız aktarım yollarından biriyle görüşlerini yayar.

### C. ANLAM AKTARIM YOLLARI

İstî'âre'nin bir ödünç alıp verme ve anlam aktarma olduğu noktasında yerli ve yabancı tanımların birleştiğini belirtmiştik. Acaba bu ödünç almada kaynak nedir? Nereden kaynaklanmaktadır? Bu konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Anlam aktarma yolları beş grupta mütalaa edilebilir.

1. *Organ adlarının doğaya aktarılması*
2. *Doğa ile ilgili kelimelerin insana aktarılması*
3. *Somutlaştırma*
4. *Duyularla ilgili kavramlar arasında aktarma*
5. *Ad aktarması*<sup>38</sup>

#### 1. Organ adlarının tabiata aktarılması:

*Teşbih, Mecaz, Deyim, Kıyas, Kinaye, Şahsileştirme* gibi anlatım yollarının genel bir başlık altında toplandığında alacağı ad "istî'âre" olacaktır. Aradaki farklılara rağmen söz konusu anlatım sanatlarında ortak olan nokta "bir kavramın ödünç alınması ve bir düşüncenin aktarılmasıdır."

İşte daha önceden tayin edilmiş, açıklanmak istenen düşüncelerin varlık sahasına çıkmasında İstî'âre'ye malzeme olan kaynakların başında organ adları gelir. İnsana mahsus olan organ adları doğaya aktarılır. Tabiat felsefesinde kullanımını ileride örnekleyeceğimiz bu tarza genel bir bütünlük içinde birkaç örnek vermek istiyoruz. "Ağız" insana özgü bir kavram iken "derenin ağzı" şeklinde bir kullanımla doğaya aktarılabilir. Göz Arapça'da "Ayn" kelimesi ile karşılanır. Yine bu kelime çeşme, kaynak, menba gibi doğayla ilgili kavramları da kapsayabilmektedir.

Fransızca'da "Oeil" göz anlamına gelirken "**Les yeux du pain**" ekmeğin gözü şeklinde kullanılabilir<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> AKSAN, a.g.e., s. 123-126.

<sup>39</sup> Aynı eser, s. 126.

## 2. Tabiat ile ilgili kelimelerin insana uygulanması:

“Dağ gibi adam”, “Kaya gibi sert”, “Pamuk gibi yumuşak”, “Kurt gibi”, “Tilki kadar kurnaz”, “Aslan gibi Adam”.

Tüm bu kullanımlar tabiatın ödünç alınarak belirli bir düşüncenin ortaya konulmasında kullanılmaktadır. İsti’âreler de bu tür kullanımlar gayet yaygındır<sup>40</sup>.

## 3. Somutlaştırma

Soyut kavramlar çoğu kez her birey tarafından aynı ölçüde ve kolaylıkla algılanamaz. Zeka, fertten ferde farklılık gösterdiğinden nice kavramlar vardır ki, bunların anlaşılmasında somutlaştırmalara ihtiyaç vardır. İsti’âre, kendi bünyesinde kavramları ödünç alıp yeni bir kullanım kazandırarak, somutlaştırma yoluyla kapalı konuların açıklığa kavuşmasını gerçekleştirir.

“Gibi, benzer, mesela, öyle düşünelim ki” gibi kalıplardan hareketle konu bireyin idrakine yaklaştırılır<sup>41</sup>. Metafizik, Bilim Felsefesi, Din Felsefesi bu tür somutlaştırmaların zirveye çıktığı bir kullanımdır. Bu konularla ilgili misalleri ileride vereceğiz.

## 4. Duyularla ilgili kavramlar arasında aktarma

Beş duyuyu ilgilendiren kavramlar arasında da bir aktarma olabilir. Örneğin “**elvan elvan kokun gelir**” cümlesinde “elvan” renk anlamına gelir. Ancak sıfatı olan koku ile birlikte kullanılmış, görme ve koku alma duyuları birbirlerinin yerlerini tutmuşlardır. Yerine göre görmek, duymak, koku almak, tat almak ve dokunmak gibi kavramlar birbirlerinin yerine kullanılabilir<sup>42</sup>.

## 5. Ad aktarması

Bu aktarım bazen de bir nesnenin adının, ona benzetilen onunla yakından ilgili ve onunla varolan bir başka nesneye ad aktarması ile olur.

Bazı isimler yerine göre başka isimlerin anlamını yüklenirler. **Gün**, kendi içinde bir kullanıma ve genel bir kabule sahipken, bazen **güneşin** adıyla kullanım kazanır. **Kağıt tabakası** da, yaprakla bir kullanım alışverişi gerçekleştirir<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Aynı eser, s. 126.

<sup>41</sup> Aynı eser, s. 126.

<sup>42</sup> Aynı eser, s. 127.

<sup>43</sup> Aynı eser, s. 127.

## D. İSTİ'ÂRE HAKKINDA İSLÂM DÜNYASINDAKİ ÇALIŞMALAR

Bu bölümde de **İsti'âre** hakkındaki çalışmaları incelemeye çalışacağız.

İlk devir kaynaklarında İsti'âre kelimesinin “bir konunun, bir yazardan ödünç alınması” anlamında kullanıldığını görüyoruz. İbn Rabbih, “**el'lkd al-Ferid**” adlı eserinde İsti'âre ile “Mesel” kelimesi arasında bir birlik kurarken Sukkarî, **Şerh Eşheral Hudhaliyin** adlı çalışmasıyla aynı görüşü paylaşmaktadır. Ebû Ubayda (ö. 209/824), Esmâi (ö. 214/802) de “Mesel” kelimesini isti'âre yerinde kullanmışlardır.

**Kavâidi-ş-Şiir** yazarı Sa'labe, İsti'âre'nin başka bir şeye ait olan ismin ödünç alınması olduğunu belirtir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) **Tevil-u Müşkili'l-Kur'an'** da Mecaz, Teşbih, Kinaye kavramlarını isti'âre başlığı altında toplar. Bu gibi anlatım türleri, ona göre İsti'âre'nin alt türlerini teşkil eder.

İbn Cafer (ö. 320/932), **Nakd üş-Şiir'** de İsti'âreyi temsil başlığı altında inceler. İsti'âre temsil, teşbih, mecaz ayırımını net bir şekilde ortaya koyamaz.

**Kitab üs Sına'atayn'** de Ebû Hilal el-Askarî (ö. 395/1004) ve **Kitab ül ukat fî İ'caz el-Kur'an'** da Rummanî (ö. 384/994) İsti'âre'yi şöyle tanımlar.

**“İsti'âre, soyut kavramlarının somut kıyaslarla resimlendirilmesidir.”<sup>44</sup>**

Hatimî (ö. 388/998), **el-Risâle el-Mudîha fî Zikr is-Sarîka** eserinde isti'âreyi, zarif ve kaba isti'âre olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zarif isti'ârede (Mustahsana) ifadeler en güzel ve süslü bir şekilde yerini bulurken, kaba isti'âre de (Mustakbeha) insan-hayvan-doğa üçlüsü arasında karşılıklı aktarmalar söz konusudur. Biz bunları bir önceki bölümde örnekleriyle açıklamıştık.

İsti'âre kavramı üzerindeki tartışmalar dikkatli bir şekilde ilk defa Ali Abdulaziz el-Cürcanî (ö. 392/1001) tarafından ele alınıp değerlendirildi. **el-Vasata** adlı eserinde kendinden önceki tanımları bir arada toplayıp ortak bir tanımı ortaya koydu. Buna göre İsti'âre, bir kelimenin ödünç alınıp diğer bir kelime ile arasında benzerliğin kurulmasıdır.

<sup>44</sup> **İsti'âre**'nin lûgat, istilâh ve tarihî gelişimi hakkındaki çalışmalar için bkz. SABBAGH, T., *La Metaphore dans le Coran*, ed. Massignon, Paris 1943, s. 6; *Encyclopedia of Islam*, c. I, s. 252.

İbn Rashik (ö. 456/1063) **Kitab ül-Ümde**'de Ali el-Cürcanî'nin tarifini benimser. Fakat teşbih ile isti'âre arasındaki benzerlik ve farklılıkları yeterince açıklayamaz. Önceki tasniflerde görülen bu za'af onda da görülür. Teşbihi, Mecazı, İsti'âre'nin bir tipi olarak görür. Önceki tasniflerde "**Nergisinden inciler akıttı**" cümlesini isti'âre olarak görürken, İbn Rashik **Nergisle, göz, inci ile gözyaşı** arasında bir teşbih olduğunu söyler. İsti'âre'nin benzetilene dayanan daha kapalı bir ifade olması gerektiğini söyler.

İsti'âre konusunda en önemli görüşlere Abdul Kâhır el-Cürcanî (ö. 471/1078)'ninin **Esrar ül-Balağa**'sında da rastlıyoruz. Cürcanî bu eserinin yanı sıra **Delâil ül-İcaz**'da bu konuda yeni bakış açıları getirmiştir. İsti'âre'yi kelimelerin nakli olarak gören Abdul Kâhır el-Cürcanî, isti'ârenin aynı zamanda iki şeyin bir olduğunu iddia eden bir anlatım olduğunu belirtir. Nakil olduğunu belirtirken bu naklin de gereksiz bir nakil olduğunu da belirtmekten geri kalmaz<sup>45</sup>.

Abdul Kâhır el-Cürcanî, isti'ârenin üç türünü ortaya koyar.

1. İsti'âre, belli bir kategoriye ait olan ve yakın bir ilişki gösteren fikirlerin karşılaştırılması üzerine kuruludur.

**Koşmak için Uçma**'yı kullandığımızda, eylemler arasında bir geçiş sağlamış oluyoruz.

2. İsti'âre, mutlak özellikler içeren nesnelere karşılaştırılması esasına dayanır. **Güneş** ve **güzel yüz**, parlaklık, çekicilik ve ışıklık açısından ortak özellikler taşıdığından, "**Güzel bir yüz**" için **güneşi** kullanmamız buna örnek olarak gösterilebilir.

3. Dış görünüş itibariyle bir isti'âre ilişkisinin kurulamadığı da olur. Işık, metnin gelişimi içinde "Kesin bir bilgi"yi tanımlamak için kullanıldığında, bu ilişki anlam derinliği içinde kavranabilir. **Gübre yığını üzerindeki yeşil bitkilerle, kötü karakterli güzel bir kadın** arasındaki benzetimin temelinde de bu özellik yatar. Ayrıca **cahilliğin ölümle, bilginliğin hayatla** karşılanması da bu tür bir alâkadır<sup>46</sup>.

Buraya kadar olan açıklamalarımızda isti'ârenin İslâm dünyasında ve çeşitli kaynaklarda ele alınışını gözler önüne sermeye çalıştık. Bundan sonra ele almaya çalışacağımız husus, isti'âre'nin Felsefede bulduğu kullanım tarzını incelemek olacaktır. Batı dünyasındaki "metafor" çalışmalarını ve isti'âreye filozofların bakış açılarını izaha yöneleceğiz.

<sup>45</sup> *Encyclopedia of Islam*, c. I, s. 250.

<sup>46</sup> *Encyclopedia of Islam*, c. I, s. 251.

## II. BÖLÜM: İSTİ'ÂRE VE FELSEFE

### A. İsti'âre'nin Felsefe'de Kullanımı ve Özellikleri

Bir Edebiyat terimi olan İsti'âre kavramı üzerinde bir önceki bölümde çeşitli yönleriyle durmaya çalışmıştık.

Mecaz, Teşbih, Deyim ve Kinaye gibi anlatım yollarının aralarındaki farklılıklarının tespit edilmesinde kaynaklarda göze çarpan zorlukları belirtmiştik. Tüm bu zorluklara rağmen İsti'âre, Mecaz, Teşbih, Deyim ve Kinaye gibi anlatım türlerinin birleştiği noktanın da hepsinde bir **"ödünç alma", "aktarma", "yerine kullanma"** üslubu olduğunu ilk devir kaynaklarına dayanarak açıklamıştık. Bu özellikten dolayı isti'âre; mecazı, teşbihi, deyimi ve kinayeyi kapsayan bir üst kategori olarak değerlendiriyoruz. Çünkü bütün benzetmelerde bir kavram ödünç alma söz konusudur.

Edebiyat'ta isti'âre'nin gayesi sadece ifade ve üslup güzelliği sağlamak iken felsefede ve fen ilimlerinde bu gaye ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktır<sup>47</sup>.

Filozoflar felsefenin zor olduğuna dair görüşleri hesaba kattıklarından böyle bir üsluba başvurmuşlardır. Metaforik ifadeler sıradan dil kullanımlarından ayrılık arz eder. İnsan düşüncesinin her sahasında yersiz kullanılmıştır. Bir metaforun yapısını anlamaya girişmek dünyanın kolay anlaşılmasına girişmektir. Felsefe dille yapılır. Dil ötesinde felsefe yoktur. Felsefede konu ancak dile getirilerek kavranabilir. Felsefenin dili bilme dilidir, açıklama dilidir<sup>48</sup>.

Felsefe tarihi açısından isti'ârenin teorik çatısını ilk defa kuran Aristo'dur. Aristo isti'ârenin (metafor) sıradan kullanımlardan farklılık arzettiğini belirterek şöyle bir tanım ortaya koyar.

**"Başka bir şeye ait olan ismin bir şeye verilmesidir."**<sup>49</sup>

Aristo bu nakil, geçişme işleminin dört aşamada gerçekleştiğini ifade ederek şu sınıflamayı yapar.

<sup>47</sup> KEKLİK, a.g.e., s. 6; KEKLİK, *Felsefe*, İstanbul 1978, s. 126-127; KEKLİK, *Felsefe Bakımından Metafor*, (Felsefe Arkivi, no. 24), İstanbul, s. 17-36.

<sup>48</sup> UYGUR, *Felsefenin Çağrısı*, 30, 63, 143; HAUSMAN, Carl, *Metaphor and Art*, Cambridge 1989, 6, 9, 14.

<sup>49</sup> *Poetics*, 1457, trans. Ingram Bywater in the Basic Works of Aristotle, ed. R. Mc Keon, New York 1941.

1. *Özelden Genele*
2. *Genelden Özele*
3. *Özelden Özele*
4. *Kıyas*<sup>50</sup>

Aristo, isti'ârenin bu dört grupta belirtilen geçişlerden biriyle olduğunu ortaya koyar. Çok sonraları Aristo'nun bu sınıflamasından ilham alınarak onu açıklamak mahiyetinde bir sınıflama daha ortaya konulmuştur. Buna göre isti'âre;

1. Canlıdan Cansıza : **Gözün kapağı**
2. Cansızdan Canlıya : **Masanın ayağı**
3. Canlıdan Canlıya : **O, tilkidir, aslandır.**
4. Karşılaştırma : **Kitap, insanın en iyi dostudur**<sup>51</sup>.

şeklinde bir sınıflamayla gerçekleşmektedir. Bir önceki bölümde İslâm dünyasındaki isti'âre çalışmalarını ortaya koymuştuk. İsti'âre sınıflamalarında, Aristo'nun etkisi bu aşamada gayet net bir şekilde görülmektedir.

Kesinlik ve genişliğiyle bir anlamın aktarılması olan isti'âre, bir açıdan da "anlamdan sapan söz"dür. İsti'âre temeline dayanan bu sapan sözde bir aklilik, orijinallik vardır<sup>52</sup>. Fakat bu sapmada yeni bir anlam kazandırma yoktur. İsti'âre oluşumunda üç aşamanın olduğu ortaya konulmuştur. Bunlar;

- a) Kavramın benzetileceği şey için bir yerden ödünç alınması,
- b) Ödünç alınan kavramın zihinde resimlendirilmesi,
- c) Resimlendirilen kavramların bir etkileşim sağlayacak şekilde süreklilik kazanmasıdır<sup>53</sup>.

Felsefe tarihi açısından yapılacak bir değerlendirmede Aristo, Eflâtun, Descartes ve Kant'ın isti'âre'ye büyük önem atfederken, pozitivist felsefenin temsilcisi ve takipçisi olanlarında isti'âre (metafor)'ye şiddetle karşı çıktıkları görülecektir.

---

<sup>50</sup> KIRWAN, James, *Literature, Rhetoric, Metaphysics*, Routledge 1990, s. 21; CUDDON, a.g.e., s. 543; PADGETT, a.g.e., s. 310; RICEOEUR, a.g.e., s. 16-18.

<sup>51</sup> KIRWAN, a.g.e., s. 6-7.

<sup>52</sup> RICEOEUR, a.g.e., s. 10-18.

<sup>53</sup> PADGETT, a.g.e., s. 310.

Hemen belirtelim ki, karşı çıkmalarına rağmen Hobbes da olduğu gibi kullanmaktan da geri kalmamışlardır<sup>54</sup>.

Hobbes ve onun gibi isti'âreye karşı çıkan filozofların görüşlerini netleştirmek için bir örnek vermek istiyoruz.

**“İnsan bir gölgenin düşüdür”** cümlesi, Hobbes ve diğer karşıt görüş sergileyen filozoflar için sadece saçma bir ifadedir. Saçmalığının yanı sıra subjektifliğini öne süren bu filozoflara göre bu ifadeye alternatif bir cümle aradığımızda **“insanın gerçekle ilgisi yoktur”**, **“insan karanlık bir dünyanın bilgisizliğinde yaşar”** ifadeleri karşımıza çıkar. Bu noktadan hareketle isti'ârenin objektif bir ifade olup olmadığı hususu tartışma konusu olmaktadır. Süslü bir anlatımdan ibaret görülen isti'âre, karşıt filozoflarca tecrübeyi aşan şeylerin kullanımı olduğundan subjektiflik ihtimalini de içerir. Yine bu filozoflara göre isti'âre, kesin bir kıyas olmasına rağmen eksik bir teşbihtir. İsti'âre teşbihe indirgendiği oranda fakirleşir. “Hayat bir düş gibidir” derken, bu açıklama kesinlik ifade etmez<sup>55</sup>.

İsti'âreye karşı çıkan filozofların görüşlerini böylece özetledikten sonra bu karşı çıkışlara verilen cevapları Batı'daki çalışma örnekleriyle vereceğiz.

## **B. İsti'âre Hakkında Batı'daki Çalışmalar**

16. yüzyıla kadar Felsefe'de yoğun bir kullanım bulan isti'âre, ilk kez bazı filozoflarca bu yüzyılda dışlanmaya başlandı. Bunun altında yatan sebeplerin başında felsefede kendini göstermeye başlayan matematiksel dildir. Pozitivizme göre dilin gayesi, gerçekliği lafzî olarak tasvir etmektir. Aristo ile hayat bulan Metafor kullanımı, Pozitivizm ile inişe geçmiştir. Pozitivist görüşlerin isti'âre konusunda başını çeken Mark Johnson, **Philosophical Perspectives on Metaphor** adlı eserinde isti'âreyi felsefede kullanma eğilimlerini eleştirerek, “İnsanın kavram sistemi, lafzî dildir. Lafzî dil insanın kendini ifadelendirmesinde yeterlidir” demektedir. İsti'âreyi kullanan filozoflar, meseleye dil felsefesi açısından yaklaşmaktaydılar. Dili, öz olarak lafzî kabul etmektedirler. Pozitivistler, isti'âreyi garip ve aykırı bir ifadeden ibaret görüyorlardı<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Filozofların Metafor hakkında tartışmaları için *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 284.

<sup>55</sup> A.g.e., c. V, s. 280-286; HAUSMAN, Carl R., *Metaphor and Art*, Cambridge 1989, s. 6.

<sup>56</sup> Pozitivizmin İsti'âre'yi dışlaması hakkında bkz. WAY, C., a.g.e., s. 3-10.

16. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarına kadar etkisini sürdüren bu “isti’âre” dışlayıcılığına rağmen, bu dönem filozofları kendi görüşlerini ortaya koymada isti’âresiz de kalamamışlardır.

İsti’ârenin felsefedeki kullanım sahası ve yeri hakkında geniş bilgiler ortaya koyan ve onu felsefî sahada canlandıran I.A. Richard olmuştur. **The Philosophy of Rhetoric** adlı eserinde isti’âreyi savunan Richard, 1936’da yazdığı bu kitabın meyvelerini ancak 20 yıl sonra toplayabildi<sup>57</sup>.

Richard, isti’âreyi bir alet veya süs olmaktan ziyade “dil her yerde bulunan bir prensibi olarak” ele aldı. O olmaksızın üç kelimeyi akıcı bir şekilde bir araya getiremeyeceğimizi söyleyen Richard, pozitivistlerin aksine insanın idrakinin tabiatı itibariyle lafzî olmaktan ziyade mecazî olduğunu öne sürdü<sup>58</sup>.

I.A. Richard’dan sonra 1955’de basılan Max Black’ın makalesi ve sonra 1962’de “**Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy**” çalışması, isti’ârenin keşfedilmesinde önemli rol oynadı. Pozitivistlerin her mecazî ifadenin lafzî bir karşılığı bulunabileceği görüşüne şiddetle karşı çıkarak, mecazî ifadelerin derinliğini ortaya koymaya çalıştı. İsti’ârenin yaratıcı bir ifade olduğunu vurgulayan Black, P. Riceour’un, Metaforu bir hayal ve duygu olarak gören görüşüne de karşı çıktı<sup>59</sup>.

**Metaphor We Live By** adlı eseriyle Lakoff, **Myth of Metaphor** çalışmasıyla da Colin Turbayne, her dilin isti’âre temeli üzerine kurulduğunu belirterek felsefede de bu kullanımın kaçınılmaz olduğunu belirtmişlerdir<sup>60</sup>.

### C. Felsefe Tarihi Boyunca Başlıca İsti’âre Teorileri

İsti’âre yer yer karşıt görüşlerin olmasına rağmen düşüncelerin geniş kitlelere ulaşmasında bir üslup olarak felsefede kullanım sahası bulmuştur. Bu kullanım, doğal olarak isti’ârenin felsefede yerini tesbit etmede yeni arayışlara da yol açmıştır. Biz de bu arayışlara değinmek istiyoruz.

**1. İndirgemeci Teori;** İndirgemeci teoriye göre isti’âre, kıyas ve teşbihe indirgenebilir. Bir başka ifadeyle kıyas ve teşbihte isti’ârenin kapsamına girer. İsti’âre lafzî bir dile de dönüştürülebilir ve indirgenebilir<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> RICHARD, I.A., *The Philosophy Rhetoric*, 1936, s. 90-92.

<sup>58</sup> RICHARD, a.g.e., s. 90. Ayrıca I.A. Richard ile pozitivistler arasındaki tartışma için bkz. WAY, a.g.e., 3-10; *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 184.

<sup>59</sup> WAY, C., a.g.e., s. 3-10.

<sup>60</sup> Aynı eser, s. 3-10; *Encyclopedia of Islam*, c. I, s. 285; *A Dictionary of Modern Critical Terms*, edited by Faulen Roger, London 1973, s. 144-146.



**2. Yaratıcı teori;** Bu teoriye göre isti'âreler bir iç birlik oluşturur ve kelimeleri de oluştururken bu iç birlikten oluşan bir yaratıcı rolü üstlenirler<sup>62</sup>. Bir önceki bölümde Max Black ile P. Ricoeur arasındaki tartışmanın temelinde, Black'in isti'âreyi yaratıcı bir ifade olarak görmesinde yattığını belirtmiştik.

**3. Duygusal teori;** Bu teoriye göre, kelimelere güç kazandıran ve onları geçerli kılıp her idrakçe algılanmasını sağlayan etken isti'ârelerin duygusal boyutudur. Duygusal teori taraftarları, isti'ârenin saçma ifadelerden ayrıldığını öne sürdüler. Mantikî pozitivizmin etkisinde kalanlara karşı öne sürülen bir teori oluşturdular<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> İsti'âre hakkında felsefî teorilerin değerlendirilmesi için bkz. *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 284-286; RICOEUR, a.g.e., 13-18; PADGETT, a.g.e., 305-310; WAY, C. a.g.e., s. 3-10.

<sup>62</sup> RICOEUR, a.g.e., 13-18; PADGETT, a.g.e., s. 305-310.

<sup>63</sup> WAY, C., a.g.e., s. 3-10.

#### 4. Karşılaştırma Teorisi;

Bu teoriye göre isti'âre, "gibi", "olarak", "benzer" gibi ifadelerle karşılaştırma yoluyla gerçekleşir. Yine bu teoriye göre, bu karşılaştırma "Yakın Karşılaştırma" ve "Uzak Karşılaştırma" olmak üzere ikiye ayrılır<sup>64</sup>.

Aristo'ya göre mecaz teorisi, karşılaştırma teorisinin en ilginç türüdür. *Retorik*'in III. bölümünde metaforu kısaltılmış bir mecaz olarak görür. "Sevgilim kırmızı bir güldür" ifadesi "Sevgilim kırmızı bir gül gibidir" cümlesinin kısaltılmışıdır. İki farklı şeymiş gibi görünen aslında tek bir şeydir. Karşılaştırma teorisine çeşitli itirazlar olmuştur. Bunlardan birine göre metafor (isti'âre) ve mecaz farklı şeylerdir. Çünkü metafor lafzî olarak ele alınacak olursa netice yanlış olur. Bunun örneği verilecek olursa, "Sevgilim kırmızı bir güldür" ifadesi lafzî olarak yanlıştır. Öte tarafta "Sevgilim kırmızı bir gül gibidir" mecazı ise lafzî olarak doğrudur. Buna göre metaforda benzetme edatı olmadığından (gibi, tıpkı, vb.) anlam lafzî olarak da yanlış anlaşılabilir. Oysa mecaz bünyesinde benzetme edatlarını ihtiva ettiğinden yanlış anlaşılmalara yer vermeyecek kadar doğru bir anlatım olarak görülmektedir<sup>65</sup>.

**5. Temsilî anlam teorisi;** Bu teori ileri bir merhale olarak isti'âreyi sembollerle bir arada görür. Benzetmeyi kuran temsilî anlamda bir resimlendirme söz konusudur.

"**Rüzgâr bıçak gibidir**" cümlesi ilk planda bir karşılaştırma olarak görülebilir. Fakat rüzgâr ile bıçağın benzeştiği nokta bir başka ifadeyle karşılaştırılma noktaları "**Keskinlik**"tir. Temsilî anlam teorisine göre sembolik boyut burada kesinliktir. Söz konusu cümle zihinde hemen **keskinliği** resimlendirmektedir<sup>66</sup>.

**6. Etkileşim Teorisi;** Bu teoriye göre bir metafor cümledeki lafzî unsur ile metaforik unsur arasında bir etkileşim içerir. Söz konusu bu etkileşim sürecinde etkileşimin iki kutbu vardır. Bir yan çatıdır, öteki ise odaktır<sup>67</sup>. Lafzî olan unsur çatı, metaforik element ise odaktır. Bu teoriye J. Searle karşı çıkarak bazı metaforik cümlelerin çatının işlevine yardım edecek herhangi bir lafzî unsur içermediğini öne sürdü. "Kötü haberler dondurdu (buz)" örneğini vererek bunun karışık bir metafor olduğunu, çatıya hizmet edecek lafzî bir anlam içermediğini söyler<sup>68</sup>. Etkileşim teorisine karşı yapılan bir

<sup>64</sup> *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 284-286; RICOEUR, a.g.e., 16; KIRWAN, a.g.e., s. 21; PADGETT, a.g.e., s. 310.

<sup>65</sup> DAVIDSON, D., "What Metaphors Mean" in S. Sacks, (ed.) *On Metaphor*, Chicago, II. University of Chicago Press, 29-45; PADGETT, a.g.e., s. 310.

<sup>66</sup> *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 284-286; RICOEUR, a.g.e., s. 17; KIRWAN, J., a.g.e., s. 25; PODGETT, Ron, a.g.e., s. 310.

<sup>67</sup> BLACK, M., *Models and Metaphors*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1962.

<sup>68</sup> SEARLE, J., "Metaphor" in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, 2<sup>nd</sup> edition, 1994.

diğer itiraz da bizzat “etkileşim” kelimesinin metaforik olduğuna dairdir. Buna göre bir cümlede ya da kavramlar arasındaki kelimelerde lafzî bir etkileşim yoktur ve etkileşim teorisi metaforun fiilî olarak nasıl çalıştığını ne açıklar ve ne de betimler. Bir insanı kurda benzetecek olursak bu benzetmemiz de insana kurdu çağrıştıracak olan kurnaz vb gibi karmaşık özellikleri atfetmiş oluruz ki, etkileşim bu özelliği ifade etmede yanlış kelime almış olur.

#### **D. Bilim Felsefesi ve İsti'âre**

Dil ve varlık ilişkisini izah ederken, insanın dili kullanmadaki gayesini ortaya koymuştuk. Bu bölümde de dilin bilim felsefesiyle olan ilişkisine kısaca değineceğiz. Bu konuda müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır.

Dilin genel anlamda iki ayrı görevi vardır:

- a) Dil, bilgi-düşünce alışverişini gerçekleştirir.
- b) Dil, belirli bir sanat dalına malzeme verir<sup>69</sup>.

Bilimler de birer dil olduklarından, dil için öne sürülen düşünceler bilim için de geçerli olacaktır. Bilim bir yöntemle doğrulukları kendi önerme düzeyinde olan sistemin genel adıdır<sup>70</sup>. Bilim, insanın merakını gideren bir canlı ifade olmakla birlikte evreni tanzim etme faaliyetinde de bir vasıta<sup>71</sup>.

Durum böyle olunca bilimin de her sistem ve her dil gibi geniş kitlelere ulaşma çabası ortaya çıkar. Bir anlamda geçmişte hayal düzeyinde olan sistemler günümüzde gerçekliğe dönüştürür. Filozoflar da cevaplamakta güçlük çektikleri sorularla karşılaştıklarında, dilin çeşitli kullanımlara başvurumaktadırlar<sup>72</sup>.

Atom örneğini ele alacak olursak; atom ortada proton ve nötrondan oluşan yuvarlak bir çekirdek, bunun çevresinde elips biçimindeki yörüngelerde dönen elektronlar şeklinde tanımlanır. Bu tarif, atomun gerçek yapısının gerçekte böyle olduğunu göstermez. Bu bilim felsefesinde bizim anlamamız için yapılan bir isti'âredir. Tabiat biliminde kullanılan açıklama modelleri birer isti'âredir. Bilim felsefesinde isti'âre bir açıklama aracıdır.

---

<sup>69</sup> HIZIR, Nusret, *Bilimin Işığında Felsefe*, İstanbul 1985, s. 51-52.

<sup>70</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>71</sup> Aynı eser, s. 29.

<sup>72</sup> *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 286.

“Her model, modeli olduğunu savunduğu şeyi bir başka düzlemde açık kılmayı hedefleyen bir isti’âredir.”<sup>73</sup> Bilim felsefesini geliştiren bu ilkedir.

Max Black’in ifadesiyle “her bilim metaforla başmalı ve matematikle bitmelidir. Metafor olmasaydı matematikten söz edemezdik.”<sup>74</sup>

Bu da gösteriyor ki, isti’âre bilimin gelişmesinde ve yol almasında başvurulan bir metod olarak insan zihniyetinin olayları kavraması için bir aracı konumundadır. Temel gaye olmak, soyut ve kapalı konuların bireylerin idrakince algılanmasını sağlamaktır.

### **E. Din Felsefesi ve İsti’âre**

Her bilimin bir dil olduğunu belirtmiştik. Bu yönüyle her bilim kendini tanımlarken, ifadelendirirken çeşitli anlatım yollarına başvurur. Din felsefesi de kendine özgü istilâhları, meseleleri olunca bunları tanımlayıp aktarmada doğal olarak başta isti’âre olmak üzere birçok anlatım yolunu kullanır. Tanrı, Tanrı’nın varlığı ile ilgili deliller, Tanrı’nın sıfatları, Peygamberlik, ölüm, ölüm sonrası, cennet, cehennem, sonsuzluk gibi kavramlar Din felsefesinin muhtevasını oluşturan konulardır. Din felsefesinin bu konularının anlaşılıp anlatılmasında isti’ârenin ölçü alınması gerektiği görüşü egemendir. Örneğin St. Thomas, “**Allah benim çobanımdır**” ifadesini değerlendirirken, çoban koyunlarına ne ise Allah da insana öyledir, demektedir. Yine St. Thomas Allah’ın sıfatları hakkında da isti’âre yaklaşımını benimser<sup>75</sup>. İslâm düşüncesinde din felsefesinin içerdiği konuların isti’âre yönünü İslâm filozoflarının görüşlerini sergilerken ele alacağız.

### **F. İlk Çağ Felsefesi**

Nihat Keklik, **Felsefe ve Metafor** başlıklı müstakil incelemesinde filozofların istiare kullanımıyla ilgili örneklere yer vermektedir. Bizim de bu çalışmadan gayemiz İslâm düşüncesinde isti’âre olunca, genel felsefe tarihi açısından konuyu kısaca inceleyeceğiz.

İlkçağ Felsefenin başlangıcı Thales’e (642-545) dayandırılır. Thales ile yine İlkçağ Felsefesinin önde gelen simalarından olan Demokritos arasında felsefenin başlıca iki mesele üzerinde cereyan ettiği görülür. Bunlar;

---

<sup>73</sup> SOYKAN, Ömer Naci, “Açıklama ve İğretileme”, *Türkiye I. Felsefe Mantık Tarihi Sempozyumu*, Yay. haz. Kenan Gürsoy-A. Açıkgenç, Ankara 1986, s. 543.

<sup>74</sup> BLACK, a.g.e., 222.

<sup>75</sup> *Encyclopedia of Philosophy*, c. V, s. 488.

a) Ana madde meselesi: Varlığın ilk maddesi nedir? sorusu ele alınır. Varlığın aslı araştırılır.

b) Oluş meselesi: Tek bir maddeden değişen şeylerin çokluğu nasıl meydana geliyor sorusu ele alınır<sup>76</sup>.

İşte bu iki meseleye cevap aranırken, çeşitli görünüm ve ifadeleriyle bu sorulara cevap teşkil eder. Filozoflar görüşlerini dile getirirken benzetmelere başvurarak görüşlerini dile getirirler.

1. Başta **Thales** olmak üzere ilkçağ filozofları tabiatı açıklamalarında esas olarak canlı bir maddeyi almışlardır.

Her şeyin kaynağını suda gören Thales'e göre "her şey canlıdır, her şey içinde tanrısal bir yaratıcı gücü taşıyan su ile doludur. Mıknatıs ile elektrikleştirilmiş kehribar "ruh" taşır."<sup>77</sup> Görülüyor ki, Thales ayrı bir kullanım alanı olan **mıknatıs**, **kehribar** kelimelerini "ödünç alarak" her şeyin yaratıcı, canlı ve ruhlı olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bilinen şeyleri basamak yaparak bilinmeyen şeyleri somutlaştırmaya çalışmaktadır.

2. İlk madde, ilk kaynak sorunu üzerinde duran diğer bir filozof **Anaximenes**'e göre de ilk madde havadır. Hava sonsuz bir **hava denizi** olarak evreni kuşatır. Ona göre ruhumuz bir **havadır**. *Ruhumuz bizi nasıl ayakta tutuyorsa, evreni de soluk ve hava sarıp tutar*<sup>78</sup>.

Bu da gösteriyor ki, Anaximenes ruhla havayı bir görerek benzetme yapmakta, ruhun bedeni ayakta tutmasıyla havanın evreni sarıp tutmasını karşılaştırarak, isti'âre türlerinden olan kıyas yapmaktadır.

3. Kendi dönemine kadar gelen Tanrı anlayışlarını eleştiren **Xenophanes** (569-477)'e göre, Tanrı tüm isti'ârelerden uzaktır. Böylece Tanrıların insanlaştırılmalarına karşı çıkarak, her milletin Tanrıları kendi tasavvurlarınca tasvir etme çabalarını eleştirmiştir. Ona göre Habeşler, Tanrılarını kara ve yassı burunlu, Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. At ve aslanların elleri olsaydı onlar da tanrılarını öyle çizerlerdi<sup>79</sup>.

4. İlkçağ Felsefesinde isti'ârenin yoğun bir şekilde kullanılmaya başlandığı filozof **Pitagoras** (M.Ö. 570-494)'dır.

---

<sup>76</sup> WATSON, I. Wallace, *A New History of Philosophy*, London 1987, c. I, s. 1-3; BİRAND, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 7-9; WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, 4. Basım, s. 10-13.

<sup>77</sup> WATSON, a.g.e., s. 11.

<sup>78</sup> Aynı eser, s. 14.

<sup>79</sup> WATSON, a.g.e., s. 21.

Dünya hayatını spor yarışmalarına benzeten Pitagoras'a göre bu yarışmaların yapıldığı sahada yarışmacılar, satıcılar ve seyirciler yer almaktadır.

Dünya Hayatı → **Yarışma sahası**

(Benzeyen)      **(Benzetilen)**

Felsefeciler → **Seyirci**

Yarışmacıların gayesi kazanmak, satıcıların gayesi maddî güç kaynağı olan para kazanmaktır. Seyircilerin hedefi olup bitenleri seyretmektir. Buna göre, seyircilere benzettiği felsefecileri, olayları üst noktadan bakan bir mertebeye koyar.

Pitagoras, insanın **çocukluk, ergenlik, delikanlılık, yaşlılık** dönemlerini, ilkbahar, yaz, sonbahar, kış mevsimlerine benzetir<sup>80</sup>. (çocukluk → **ilkbahar**) (ergenlik → **yaz**) (delikanlılık → **sonbahar**) (yaşlılık → **kış**)

5. İlkçağ Felsefesinde küllî bir bilinç örneği göstererek su, ateş, hava, toprak unsurlarını varlıkların temelini oluşturmada bir olarak gören **Empedokles**'tir<sup>81</sup>. Bunların birleşme ve ayrılmalarını da **Aşk** ve **kin** prensiplerine dayandırır<sup>82</sup>.

Empedokles, âlemin oluşmasında sevgi ve nefretin rol oynadığını söylerken, bir önceki bölümde sınıflandırdığımız anlam aktarma yollarından, insandan doğaya aktarma üslubunu gerçekleştirmektedir. Çünkü aşk ve kin insana özgü duygulardır. Bunları tabiata atfederek bir isti'âre gerçekleştirmiştir.

6. V. yüzyılda doğa felsefesinin önemli temsilcilerinden **Anaxagoras** da yer yer açıklamalarında benzetmelere yer vermiştir. Ona göre evrendeki oluşu meydana getiren hareketin başlangıcında ilk muharrik olarak **Nous** vardır. Anaxagoras, kendinden sonra da sıkça başvurulan sebeplilik deliline başvurarak Nous'u açıklamaya çalışır.

Nasıl bir balçık yığını kendiliğinden bir heykel olamazsa, bunun için nasıl bir heykelcinin çalışıp bu balçık yığına bir biçim kazandırması gerekirse kaos, düzenli, belirli nesnelere dünyasını meydana getirmiş olamaz<sup>83</sup>.

Heykel → **Dünya**

Balçık yığını → **Kaos**

Bu yaklaşım, filozoflarca kullanılmış, Tanrı'nın varlığını ispatlarında maddî şeylerin oluşmasındaki düzenden Tanrı'ya ulaşmaya çalışmışlardır.

<sup>80</sup> WATSON, a.g.e., s. 18.

<sup>81</sup> Pitagoras başta olmak üzere İlkçağ filozoflarının isti'âreye başvurdukları konularla ilgili örnekler için bkz. KEKLİK, *Felsefe ve Metafor*, s. 20-30. Ayrıca bkz. WATSON, a.g.e., s. 13.

<sup>82</sup> WATSON, a.g.e., s. 38.

<sup>83</sup> WATSON, a.g.e., s. 44; GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 36.

## 7. Platon (427-347)

Platon, insan ruhunu balmumuna benzetiyor. Ruhumuzda balmumundan bir levha olduğunu belirterek, bu levhayı düşünce, görülen ve işitilen şeyler için bir dayanak görür. Yüzüklerdeki kabartma resimler gibi, basılan şeyin izi bu levhada kalır ve bunun üzerine hatırlarız.

Ruh → Balmumu

Yüzüklerdeki kabartma resimler → Hatırlama

Şüphesiz Platon en bilinen ve üzerinde konuşulan görüşü **ideler teorisi**'dir. Bu teoriyi tahlil etmek için metni öncelikle aktarmak istiyoruz.

*“Yeraltında, mağaramsı bir yer içinde insanlar: Önde, ışığa açılan bir giriş... İnsanlar, çocukluklarından beri ayaklarından boyunlarından zincire vurulmuş mağarada yaşıyorlar. Ne kıvılcıktanabiliyor ne de başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar.*

*Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında, ... kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme (=perde) var ya... Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün önüne?..*

*Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Elllerinde taştan, tahtadan yapılmış, insana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler bölmenin üstünde görülüyor. Bu durumdaki insanlar... ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılıklarına vuran gölgeleri görebilirler mi? ... “Bu zindanın içinde bir de yankı düşün. Geçenlerden biri her konuştuğunda, mahpuslar bu sesi, karşılıklarındaki gölgenin sesi sanmazlar mı?*

*Bu adamların gözünde, gerçek yapma nesnelere gölgesinden başka bir şey olmaz ... değil mi?”<sup>84</sup>*

Görünen dünya → **Mağara zindanı**

Güneşin ışığı → **Mağarayı aydınlatan ateş**

Böylece Eflâton, bu isti'âresiyle maddî nesnelere dediğimiz şeylerin idealler'ın gölgelerinden ibaret olduğunu göstermiştir. Yine ona göre ruh, bir vücut kalıbı içinde bu dünyaya inmeden önce bu bilgileri edinmiş, bütün bu kavramları yakından tanımıştır.

---

<sup>84</sup> KEKLİK, a.g.e., s. 19.

Eflâtun, devleti bir organizma olarak gören görüşlerin öncülüğünü de yapmıştır. Devlet, ona göre büyük çapta bir insan, insan ise küçük çapta bir devlettir<sup>85</sup>.

## 8. ARİSTOTELES (M.Ö. 384-322)

Aristo felsefi görüşlerinde geniş kitlelere ulaşmak için isti'âreye başvurur. "Metafizik" adlı eserinde insanların algılama düzeylerinin farkında olduğunu görürüz<sup>86</sup>. Felsefede isti'ârenin temellerini ele alırken Aristo'ya değinmiştik. Burada bir örnekle yetiniyoruz. Demokrasi ve Oligarşi gibi iki farklı idare şeklini açıklarken, çoğunluk idaresi olan Demokrasi ve azınlık idaresi olan oligarşi temel idare türleri müzikteki sert ve yumuşak ses tonları arasında karşılaştırma yapar.

Demokrasi → **Yumuşak ses tonu**

Oligarşi → **Sert ses tonu**<sup>87</sup>

İsti'âre hakkındaki teknik görüşleri bu çalışmanın genelinde yer almaktadır. *Retorik*'inde bu konuyu genişçe inceler.

## G. Ortaçağ Batı Felsefesinde İsti'âre

1. Hıristiyan Ortaçağ Felsefesinin önde gelen simalarından olan **Augustinus** (M. 354-430), Hıristiyan inançlarını bilimsel bir sistem içine yerleştirmiş, Hıristiyan dogmasını kesin olarak kurmuştur. Onun bütün düşünceleri iki konu üzerinde yoğunlaşır: Tanrı ve Ruh.

Ana hatlarıyla onun isti'âre yaptığı bazı konulara kısaca dikkat çekmek istiyoruz.

Ona göre yönetimde esas olan, iyi insanların başta olmasıdır. İyi insanların vasfını da adalet olarak belirler. Ona göre;

Adalet ortadan kaldırılırsa Krallıklar, **büyük haydutlara benzer.**

Haydut çeteleri de **küçük krallıklar gibidir.**

Yine o,

**Bireyi**, bir dili teşkil eden bir **harf gibi, bir şehrin, krallığın** ögesi olarak görür.

Bir şehirde birçok aileler bulunması ile dünyada da birçok devletler olmasını birbirine benzetir<sup>88</sup>.

Şehir → **Dünya**

Aile → **Devlet**

Görülüyor ki Augustin burada özelden genele doğru bir sınıflamaya gitmektedir.

---

<sup>85</sup> A.g.e., s. 19 vd.

<sup>86</sup> *Metafizik*, s. 16.

<sup>87</sup> KEKLİK, a.g.e., s. 19 vd.

<sup>88</sup> A.g.e., s. 19 vd.



Augustinus meşhur “**Tanrı Devleti**” adlı eserinde tarih, toplum felsefesini şöylece açıklar:

Gelecekte bir Tanrı ülkesi kurulacaktır, yeryüzü devleti ise şeytana boyun eğmiş, kötü işler yapanları barındıracaktır. İyi işler işleyenlerin Tanrı devletine, kötü iş işleyenleri ise yeryüzü devletine ait olduklarını belirtir. Kimi insanlar kurtuluş için seçilmişken, kimileri de seçilmemiştir. Bunun nedenini bilen sadece Tanrı’dır. Çünkü Augustinus, imanın olmadığı yerde bilgi ve hakikatin olmayacağına inanır. İsti’âre yaparak, Allah’ı bir tiyatro seyircisine benzetir. Perde açılmadan çok önce de oyunun ne olacağını bilmektedir. Öte yandan insanlar (tiyatro oyuncularını) oyunun akışını bilmemektedirler. Son sahnede seyirci (Allah) sahneye çıkar, iyi oynayanları ödüllendirir, kötülerini ise cezalandırır<sup>89</sup>.

Görülüyor ki Augustinus hayatı izah etmede, zihinde resimlendirici bir isti’âreye başvurmakta **Seyirci**, **Tiyatro**, **Tiyatrocu** kavramlarını ödünç alarak felsefesini anlatmaktadır.

Buna göre;

Hayat → **Tiyatro sahnesi**

Allah → **Sahneyi kuran ve izleyen seyirci**

İnsan → **Tiyatro oyuncusu**

şeklinde bir benzetme gerçekleştirmektedir.

## **2. Salisburyli John (1120-1180)**

Siyaset, Toplum, Devlet felsefesi açısından yeni bir bakış açılarını ortaya koyan Salisburyli John’da, organizmalarla devletin yapısı arasında benzetmeler doruğa çıkar.

İnsan gövdesinde başı **ruh** nasıl yönetiyorsa

Devletin gövdesinde de başın (hükümdar) yeri, Tanrı’nın uyruğu olan **hükümdar** tarafından doldurulur.

Yürek → **Senato**

**Göz-Kulak-Dil** → **Yargıçlar, valiler**

Eller → **memurlar ve askerler, sanatkârlar**

---

<sup>89</sup> St. Augustines, *The City of God*, (çev. Marcus Dods), New York 1950, 6. Bölüm, s. 500-892.

Mide ve bağırsaklar → Görevlerini yerine getiremeyen, yoldan çıkan, bozulan **maliye memurları** ve **koruyucular** mide ve bağırsaklara benzetilebilir. Çünkü mide ve bağırsakların rahatsızlığında bütün beden yok olabilir.

Ayaklar → **Çiftçiler**

Böylece karşılaştırmalara başvurarak isti'âre yapan S. John, başın sağlıklı olduğu sürece bedenin de sağlıklı olacağını belirtir. Buradan hareketle, devletin güvenliğini ve sürekliliğini hükümdara bağlar<sup>90</sup>.

### 3. St. Thomas (1225-1274)

İsti'âre yoluyla Tanrı'ya izafe edilen bütün isimler, Tanrı'ya tatbik edilmelerinden önce yaratıklara uygun düşerler. Tanrı'ya isti'âre yoluyla bazı isimler ve sıfatlar verilebilmektedir. Yaratıkların Tanrı'ya benzediği kabul edilebilirse, Tanrı'nın yaratıklara benzediğini kabul etmek mümkün değildir. Portrenin adama benzediği söylenebilir, ama adamın kendi portresine benzediği söylenemez.

Nasıl ki, arıların bir **kralı** olursa bütün evrende her şeyin yaratıcı ve Efendisi olan bir **Tanrı** vardır<sup>91</sup> şeklindeki bir ispata yönelir.

### H. Değerlendirme

Görülüyor ki, varlığın ilk sebep ve nihaî hedefi nedir gibi sorularının ve cevaplarının egemen olduğu ilkçağ felsefesinde tabiat unsurları ilk plandadır. Yeni açıklamalar, değerlendirmeler yapılırken zihinlerce algılanması için isti'ârelere başvurulmuştur. Bu isti'âreler de görüldüğü üzere tabiattan kavramlar ödünç alınmakta, **Tabiattan Tabiata, Tabiattan Tanrı'ya** aktarımlar söz konusudur. İlkçağ'ın sonlarına doğru somut ifadelerden, tabiattan insana yönelindiği görülür. Artık "insan" ilgi odağı olma merhalesindedir. İnsan tanındıkça doğayı tanımlamak için insandan doğaya aktarımların artışı da görülür. Bu arada tabiattaki ekolojik düzenle, insan hayatı arasında benzetmelerin (Pitagoras'da olduğu gibi) artışı da görülür. İnsanın sosyal bir varlık olmasının üzerinde durulmaya başlandığı ilkçağın son devirlerinde artık Toplum ve İnsan organizması arasındaki benzetmeler belirginleşir. (Platon ve Aristo örneklerinde olduğu gibi.)

Ortaçağ felsefesinde inançların söz konusu olduğu bir ortamda St. Augustinus'la birlikte Tanrı, ruh, iyilik, kötülük, insanın seçme özgürlüğü, devletin yapısı ve işlevi gibi

---

<sup>90</sup> KEKLİK, a.g.e., s. 50.

<sup>91</sup> A.g.e., s. 60.

konular ön plandadır. **Özelden Genele, Cansızdan Canlı'ya, Tabiattan Tabiata, insana ve insandan tabiata** olan aktarımlar görülür.

### III. BÖLÜM: İSTİ'ÂRE VE VAHİY

Bu bölümde İsti'âre'nin İncil ve Kur'an-ı Kerim'de kullanımına dair örnekleri sunacağız. Vahiy, insanın kendisini, evreni, yaşamın değerini ve geleceğini araştırma çabasında Allah tarafından kendisine sunulan ipuçlarının, ilkelerin, öncüllerin, önerilerin genel adıdır. Allah'ın insanlığa dolaylı ya da dolaysız konuşmasıdır. Vahyin yani Allah'ın insanlığa uzanan yardımının gayesi, insana evrende başıboş olmadığını iletmesidir. Vahiy, insana Hz.Âdem'den Hz.Muhammed'e kadar süregelen süreçte şunları vurgular.

Hayatın bir gayesi vardır. İnsan ve canlılar bir tesadüfün değil de bir sistemin ve planın eseridir. İnsan, iyi ve kötüyü seçebilecek yetenekte bir varlık olarak dünyada bir sınavdadır. İnsan kendini okumalıdır. Davranışlarını gözden geçirmeli, akıl ve sağduyunun emrettiği ahlâkî davranışlara sarılmalıdır. İnsan çevresini ve evreni okumalıdır. Dağları, denizleri, uzayın ve yerin derinliklerini, kuşları, karıncaları, arıları, develeri kısaca doğayı ve tüm içerdiklerini gözleme tutarak anlamlı bir şekilde yaratıcısının şuuruna varmalıdır.

İnsan yeryüzündeki kültürleri, yazılı birikimleri okumalıdır. Kutsal kitapları okuyup davranışlarını ideal çizgiye çekmelidir.

İşte insanların bir bilgilenme yolculuğunda oldukları bu dünyada insanı saran, kuşatan, yalnızlığını, korkusunu gideren, insanların anlayışlarının farklılığı sebebiyle daha kalıcı, kolay öğrenebilir olmak için Yüce Yaratıcı vahyini örneklerle ve benzetmelerle sunar.

#### A. İsti'âre'nin İncil'de Kullanımı

İnsanları doğruluğa, kardeşliğe, sevgiye, fedakârlığa çağıran peygamberlerden biri olan Hz.İsa, dinin özünü kavramaktan, anlamaktan uzaklaşmış Yahudi din adamlarının şekilciliğine karşı çıkmış, söz konusu yüksek ahlâk ilkelerini anlatmıştır<sup>92</sup>. Hz.İsa'nın hayat hikayesine ve insanlığa ulaştırdığı mesajlar topluluğuna rastladığımız İncil; isti'âre, kıyas, karşılaştırma ve anlam aktarmalarının yoğunluğuyla yer aldığı bir kitaptır. Kutsal kitaplardaki sembolik dil, mutlak gerçekliğin belli özelliklerinin anlatılıp aktarılmasında

---

<sup>92</sup> TÜMER, G.-KÜÇÜK, A., *Dinler Tarihi*, Ankara 1988, s. 136.

vazgeçilmez bir üslup olarak kabul edilmektedir<sup>93</sup>. Biz de İncil'den çeşitli konulardaki isti'âre örneklerine yer vereceğiz.

### 1. Hz.İsa, isti'âre kullanmasının nedenini açıklıyor:

H.z.İsa, sembolik dil kullanımının gayesini şöylece dile getirir:

*“Öğrenciler İsa'ya yaklaşıp “Neden onlarla simgesel öykülerle konuşuyorsun?” diye sordular. İsa şöyle yanıtladı: “Göklerin hükümrânlığına ait sırları bilebilmek sizlere verilmiştir. Ama onlara verilmemiştir. Çünkü az malı olan herkese daha da çok verilecek, hem de arttırılacak ama bir şeyi olmayandan elindeki bile alınacaktır. Bunun için onlarla temsili öyküler kullanarak konuşuyorum. Çünkü görürken görmüyorlar, işitirken işitmiyorlar, anlamıyorlar.”<sup>94</sup>*

Bu ifadeler de gösteriyor ki, Hz.İsa mesajı ulaştırırken muhatapların algılama düzeylerini hesaba katmakta, anlaşılabilirlik ve ulaşılabilirlik gayesiyle bu tür bir kullanımı sergilemektedir. İnsanları, yüksek hakikatleri idrak edebilecekler ve edemeyecekler şeklinde iki grupta mütalaa etmektedir.

Üstelik İncil'e göre, Hz.İsa'nın benzetmelere, örneklemelere başvurmasının bir yönünü de peygamberler aracılığı ile kullanılan sözün yerine gelmesi oluşturur. Söz konusu söz ifadesini İncil'de şöylece bulur:

*“Ağzımı simgeler kullanarak açacağım*

*Dünyanın kuruluşundan bu yana kapalı kalmış gerçekleri konuşacağım.”<sup>95</sup>*

### 2. İncil'de Tanrı - Baba - Oğul İlişkisi

İncil'de mecazi ifadelerin çokluğu, bir görüşe göre de tek Tanrılı bu dinin kendi bünyesinde teslis inancına yol açmıştır. Kitab-ı Mukaddes'te açıkça üçleme hiçbir yerde geçmezken, **Baba - Oğul, Babanın Ruhu, Allah'ın Ruhu, Gökteki Babamız** gibi ifadeler üçleme inancına ulaşanlar için birer basamak oluşturmuş olabilir. Tüm bu ifadelere rağmen Üçleme'yi kabullenmeyen hıristiyan mezhepleri de söz konusudur<sup>96</sup>. Şu var ki, Üçleme'ye inananlar bile bu görüşü savunurken ve özellikle misyonerlik çalışmaları sırasında, Tanrı'nın babalığını ve insanın oğulluğunu isti'âre olarak sembolik dil çerçevesi içinde ele almakta ve savunmaktadırlar<sup>97</sup>. Buna göre Tanrısalsal oğulluk sembolü, bir insanın

<sup>93</sup> WATT, Montgomery, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, (çev. Turan Koç), İstanbul 1992, s. 53.

<sup>94</sup> Matta, XIII, 10-6.

<sup>95</sup> Matta, XIII, 34/35.

<sup>96</sup> TÜMER-KÜÇÜK, a.g.e., s. 148, 172.

<sup>97</sup> TUDALL, Clair W. St., *Christian Reply to Muslim Objections*, London 1904, s. 145-167.

O'nun (Tanrı) maksatlarına ve insanlıkla ilişkisine vakıf olabileceğine ve bu maksatların gerçekleştirilmesi yolunda bir şeyler yapılabileceğine delâlet eder<sup>98</sup>.

İncillere göre "Baba" olarak nitelendirilen Tanrı **nur**'dur. İsa da O'nun oğludur. Tanrı, İsa'nın kişiliğinde insan ile birleşmiştir. İsa'nın bedeni insan, ruhu Tanrı'dır. Buradaki babalık, oğulluk ifadelerinin sembolik olarak anlaşılma eğiliminde olduğu görülmektedir<sup>99</sup>. Auquinalı St. Thomas'ın **benzeşim öğretisi**'ne bu aşamada değinmek gerekir. Buna göre terimler hem Tanrı hem de insan için kullanıldığında ne tek anlamlı ne de çift anlamlı olurlar, yani bunlar aynı anlamda kullanılmadığı gibi birbiriyle bütünüyle ilgisiz iki ayrı anlamda da kullanılmamaktadır. Böylece anlaşılıyor ki, Tanrı'ya atfedilen insana mahsus terimler, bize gerçek bir tasvir değil sadece **imâ** ve **telkinler** vermektedir. Çağırıştırıcı bir özellik arzemektedir<sup>100</sup>.

### 3. Hz.İsa Hakkında Yeralan İsti'âreler

İncil, İslâm geleneğindeki Hadis kitaplarına benzer bir nitelik göstermektedir. İnciller de Allah'tan ziyade İsa Mesih ağırlık merkezi olarak alınmıştır. İnciller'de Hz.İsa tanıtılırken isti'âreye başvurularak mı anlatılmıştır? Bu soruya cevap olacak nitelikte şu ifadeyle karşılaşıyoruz.

*"Ben dünyanın ışığıyım, ardım sıra gelen yaşam ışığına kavuşacak hiçbir zaman karanlıkta kalmayacak."*<sup>101</sup>

İncil'de yer bulan isti'ârelerle bir sonraki bölümde ele alacağımız Kur'an isti'âreleri arasında benzerlikler konusudur. **Işık, aydınlık, karanlık, iyi ağaç, iyi ürün, kötü ürün, ekin, yağmur** gibi kavramlar göze çarpan ortak ödünç alınan kelimeleri oluşturmaktadır.

İncil'e göre dünya tarladır. Bu tarlaya iyi tohum eken insanoğludur<sup>102</sup>.

Dünya → **Tarla**

İnsan → **Çiftçi**

Burada genelden genele bir anlam aktarımı söz konusudur.

---

<sup>98</sup> WATT, a.g.e., s. 53.

<sup>99</sup> WALSH, H.H., *Christianity A Reader's Guide to the Great Religions*, London 1977, s. 340-400; HAROLD, A. Guy, *The Christians, Our Religions*, London 1973, s. 89-100.

<sup>100</sup> WATT, a.g.e., s. 79-82.

<sup>101</sup> Yuhanna, VIII/12.

<sup>102</sup> Matta, XIII, 37.

#### 4. Göklerin Krallığı Hakkında İsti'âreler

İncil'de isti'ârenin en çok ve yoğun bir şekilde yapıldığı mesele göklerin hükümrânlığı, Melekutu's-Semâvat konusudur.

İncil'e göre Göklerin hükümrânlığı;

- *Bir hardal tohumuna benzer. Bu tohum alınıp ekildiğinde yapı itibariyle en küçük tohum olmasına karşın, gelişince bitkilerin en büyüğü olur. Ağaçlaşır, öyle ki göğün kuşları gelip dallarında tünerler*<sup>103</sup>.

Yine göklerin hükümrânlığı;

- *Tarlada saklı hazine gibidir. Bulan onu saklayır. Sevincinden her şeyini satar ve tarlayı o hazine için satın alır*<sup>104</sup>.

Görülüyor ki, son derece metafizik bir ifade olan "Göklerin hükümrânlığı, Melekutu's-Semâvat" son derece fizikî, dünyevî terimler ödünç alınıp, tabiattan tabiat üstüne aktarılmaktadır.

Şu ifadeler de göklerin hükümdarlığını tanımlar:

*"İyi inciler ardından koşan bir iş adamı gibidir. Değeri yüksek bir inci bulunca, gidip varını yoğunu satar, onu satın alır."*<sup>105</sup>

*"Denize atılan ve her türlü avı bir araya toplayan balıkçı ağı gibidir. İyice dolduğunda onu kıyıya çekerler, oturup işe yarayanları kaplara toplarlar, yaramayanları ise dışarı atarlar."*<sup>106</sup>

Demek oluyor ki, İncil'de göklerin hükümrânlığı;

- *Hardal tohumuna benzer.*

- *Tarlada saklı hazine gibidir.*

- *İyi inciler ardında koşan işadamı gibidir.*

- *Balıkçı ağı gibidir*<sup>107</sup>.

#### 5. İnanan ve İnanmayanları Tasvir Eden İsti'âreler

Hz.İsa'ya inananlar şöylece tanımlanır.

*"Sizler yeryüzünün tuzusunuz. Ama eğer tuz, tuzluluğunu yitirirse bir daha ne ile ona tuz tadı verilebilir? Artık sokağa atılıp, ayaklar altında çiğnenmekten başka hiçbir işe yaramaz... Sizler dünyanın ışığısınız."*<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Matta, XXIII, 34-35.

<sup>104</sup> Matta, IX, III/44.

<sup>105</sup> Matta, XXX/4-5.

<sup>106</sup> Matta, XIII/51.

<sup>107</sup> Göklerin hükümrânlığı hususunda diğer benzetmeler için XXII, 11-4, XX, 1/16.

<sup>108</sup> Matta, 7/7-9.

İsa'ya inananlar → **Tuz ve dünya ışığı**

Görüldüğü üzere Tabiata mahsus iki kavram Tuz ve Işık, insana aktarılmaktadır.

Aşağıdaki ifadeler Kur'an'da da aynen yer alır. Bu ise vahyin evrenselliğine bir örnek teşkil eder. İnsanlığa sunulan vahiy nimetinin kaynağının birliğini gösterir.

*"Hiç kimse iki efendiye uşaklık edemez. Çünkü "o" birine kin besler, öbürünü sever ya da birine bağlanır, öbürünü küçümser. Hem Tanrı'ya hem de zenginlik ilâhına uşaklık edemezsiniz."*<sup>109</sup>

Bu karşılaştırmada ödünç alma, insanla-yaratıcı arasında gerçekleşmektedir. Bunu şöyle açabiliriz.

**Bir işçinin iki efendiye hizmet etmesi** imkânsızsa

**Bir insanın da iki Tanrı'ya ibadet etmesi** o derece imkânsızdır.

İncil'de teslis inancının açıkça bulunmadığını ve teslisi kabullenmeyen hristiyan yorumlarının da bulunduğunu belirtmiştik. Şu var ki, kanımızca İncil'den hareketle teslis görüşüne ulaşılmasında, İncil'de sık sık mecazların kullanım bulması, özellikle Baba-Oğul örneklerinin bulunması etken olmuş olabilir.

*"Dileyin size verilecektir. Arayın bulacaksınız. Kapıyı çalın size açılacaktır. Çünkü her dileyen alır, arayan bulur. Kapı çalana açılır. İçinizden hanginiz **oğlu ekmek isteyince ona taş verir. Ya da balık isteyince ona yılan verir.**"*

İncil'de bir oğulun babasından ekmek istemesi ile insanın Tanrı'dan istemesi arasında bir ilişkiye ulaşıyor. Yine İncil'de sık sık "**bir adamın iki oğlu var**"<sup>110</sup> şeklinde başlayan isti'âreler, mesajı iletmekte başvurulan konular olmaktadır. Tüm bunlar İncil'i yorumlayıp, Tanrı'nın babalığı ve insanın oğulluğu noktasında sonuca varanlar için bire öncül olabilir. Şekli ve lafzi bir kavram anlayışına sahip olanlar bu tür ifadeleri yanlış algılamışlardır.

Kur'an'da İsti'âre başlığı altında göreceğimiz üzere **Allah'ın eli, yüzü, arşı** ifadeleri bulunmaktadır.

İncil'de bu minvalde ifadeler vardır. Tabiat'tan Allah'a kelimeler atfedilerek, O'nun gücü ve azameti gözler önüne serilmek istenir.

## **6. Tanrı ve Tabiat İlişisini Belirten İsti'âreler**

*"Ama size derim ki, hiçbir konuda and içmeyin.*

*Ne göğe and için, çünkü orası Tanrı'nın tahtıdır.*

<sup>109</sup> Matta, 7/7-9.

<sup>110</sup> İncil'de bazı Baba-Oğul örneklemeleri için bkz. Matta, II/15, Matta, III/17; Matta, V, 6/9. (Burada barışçılar Tanrı çocukları olarak niteleniyor.) Matta, VI/9, XXI/32, II. Korintoslulara Mektup, VI/17.



Ne de “yere” çünkü orası “O’nun ayaklarının basamağıdır”<sup>111</sup>. Bu ifadeleri açacak olursak;

Gök → **Tanrı’nın Tahtı**

Yer → **Ayaklarının Basamağı**

Buradaki kullanımda göze çarpan nokta; tabiatın tanımlanmasında bütünsel bir varlık anlayışının sergilenmesi yatıyor. Tabiat, Tanrısal bir görüntü olarak tasvir ediliyor.

## 7. Yalancı Peygamberler Hakkında İsti’âreler

İncil’de gerçek peygamberin yalancısından nasıl ayırılması gerektiği de belirtilir. Yalancı peygamberlerin **koyun postu** içinde yaklaştığını, gerçekte onların **parçalayıcı kurtlar** olduğu belirtilir. Gerçek peygamber, **iyi ürün** veren, bir **ağaca** benzetilirken, yalancı peygamber de **kötü ürün** veren bir **ağaca** benzetilir<sup>112</sup>.

Ağaç ve ürün motifi, iyi ve kötü, insan benzetmelerinde hem Kur’an’da hem de İncil’de yer alır.

Yine iyi iş yapanlar İncil ve Kur’an’da, konutunu **kaya** üzerine kuran akli başında adama benzetilir. Yağmur ile sel bu konuta zarar vermez. Oysa kötü iş yapanlar ise evlerini **kum** üzerine kuranlara benzerler. Yağmur ve sel onu yerle bir eder<sup>113</sup>.

Genel konularla İncil’deki isti’âre örneklerine yer verdik. Hemen belirtelim ki, İncil’de çok sayıda isti’âreler yer almaktadır. Örneklemelere kısa öyküler hep mecazî ifadeleri içermektedir. Özellikle İncil’in son kısmı olan Vahiy bölümü ahiretle ilgilidir. Tasvirler, simge ve örneklerle doludur.

## B. İsti’âre’nin Kur’an-ı Kerim’de Kullanımı

### 1. Kur’an ve Dil

Kur’an 610 yılında Hz.Muhammed’e indirilen en sistemli vahiydir. Bu vahyin sistemliliğinin başında dil, mânâ, ifadelendirme üçlüsünün bir bütünlük içinde kullanılmasının zirveye çıkması gelir. Gizli konuşmak, emretmek, ilham etmek, işaret etmek, fısıldamak anlamlarına<sup>114</sup> gelen vahiy, sezginin en üst boyutudur. Zeka maddeyi kavrar, algıarken hayatı ve onun mahiyetini keşfetmede yetersizlik arzeder<sup>115</sup>. Vahiy ilâhî bir yardım ve yol göstermedir. Allah’ın konuşmasıdır. Bu konuşma dolaylı ve dolaysız olabilir. Kur’an-ı Kerim’e göre bir insanla Allah’ın konuşması şu yollardan biriyle olur:

<sup>111</sup> Matta, V/34-35.

<sup>112</sup> Matta, VII/5.

<sup>113</sup> İncil ve Kur’an ayetlerini karşılaştırma için bkz. İncil, VII/24-38, Kur’an, II/264.

<sup>114</sup> *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 375-389; BERGSON, *Yaratıcı Tekâmül*, (çev. Şekip Tunç), s. 230-235.

<sup>115</sup> İnsanın bilgi elde etme yolları için bkz. LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1984, s. 37-92; HUME, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (çev. Selma Evrim), İstanbul 1974, s. 20-50.

- Vahiyle (doğrudan kalbe ilham)
- Bir perde arkasından
- Elçi aracılığıyla<sup>116</sup>.

Bu Yüce Varlık bizimle daima konuşur; bu konuşma her zaman doğrudan değil çoğu kere tabiat varlıkları yoluyla olur. Bu varlıklar birtakım sembol ve işaretlerden ibarettir. Mutlak varlık bize bunlar vasıtasıyla konuşur.

Kur'an'da "dil" karşılığında "lisan" kelimesi 26 yerde kullanılır. Dilin bir millete ait bir sembolik sistem olduğunu, dil ve varlık ilişkisini açıklarken ortaya koymuştuk.

Kur'an bu gerçeği, her milletin kendine özgü bir dili olduğu gerçeğini vurgulayarak işe başlar. Vahiy anlaşılacak için vardır.

*"Biz her peygamberi yalnız milletinin diliyle gönderdik ki, onlara açıklasın."*<sup>117</sup> Her toplumun dili vardır. Toplumla onun dili arasında ayrılmaz bir bağ bulunmaktadır. Rum sûresinde yeralan bir ayette, Tanrı'nın varlığının delilleri arasında göklerin yaratılmasının yanı sıra renk ve dillerin farklılıkları da sayılmaktadır<sup>118</sup>.

Unutulmamalıdır ki Kur'an, şiir zevkinin, edebiyat sanatlarının ustaca kullanıldığı bir topluma ilâhî mesajları sunarken bu anlatım yollarını en mükemmel bir tarzda kullanmıştır. Muhataplarının dikkatini çekmek için zahirî, batınî bütünlüğü içinde dili kullanarak, hem mantığa ve hem de gönle hitap etmeyi bir araya getirmiştir. Zaten kendisi de bir dil mucizesi olduğunu sık sık vurgulayarak, insanlar ve cinlerin bir araya gelmesi halinde bile onun bir harfini meydana getiremeyeceklerini de ortaya koyar<sup>119</sup>.

Vahiy kapısı ilk insan, ilk elçi, Hz.Âdem ile açılmış, Hz.Muhammed'le zirveye kemâle ulaşmıştır. Hz.Âdem'le Hz.Muhammed arasında yer alan tüm elçiler topluluğu vahiyle, insanın ve dünyanın maddî-manevî yönden gelişimini hedeflemişlerdir. Sosyal tekâmül vahyin yapısının değişiminde de daha açık görülebilir.

Hz.Âdem'den Hz.Muhammed'e kadar vahyin yapısı incelendiğinde, vahyin sürekli olarak geliştiği görülür. Peygambere sunulan sahifelerin sayısı giderek artmıştır. Nihayet Kur'an'la **lafzî, edebî** yönden zirveye ulaşan vahiy, 7. asırda yaşayan bir **topluluğun şahsında, tüm insanlara gönderilmiştir**<sup>120</sup>. İnsan deveye binerken de aynı duyguları taşıyordu, şimdi uçağa binerken de aynı duyguları taşıyor. Araçlar ve teknoloji gelişse de insanın arzuları ve kompleksleri aynıdır.

---

<sup>116</sup> Şûra, XLII/51.

<sup>117</sup> XV/4.

<sup>118</sup> XXX/33.

<sup>119</sup> XVII/88.

<sup>120</sup> Kur'an'ın semantik boyutu için bkz. IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, s. 13-25.

## 2. Kur'an Tefsirleri ve İsti'âre

Tefsir tarihinde isti'âre nasıl ele alınmış ve değerlendirilmiştir? İşte bu aşamada bu soruya çok genel anlamda bir cevap vereceğiz.

Kur'an'da *mesel*, *teşbih*, *mecaz*, *kinaye* gibi edebî anlatım türleri vardır. Daha önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi tüm bu anlatım sanatlarının gerçekleşmesinde bir başka yerden kelime ve anlam aktarımı ve ödünç alımı söz konusudur. Bu tespitten hareketle bir üst kategori olarak hepsinin üstünde İsti'âre kelimesini kullanmak istiyoruz. Tefsir tarihinde bir yolculuk yapmadan çok kısa ifadelerle konumuzla ilgili tefsir ilimlerine ait iki kavramı açıklamak istiyoruz.

**Mesel:** Sözlükte intisap, müşabehet, delil bir şeyi bir başka şeye benzetme anlamlarına gelir<sup>121</sup>. Mesel'de bir intisap, alıp aktarıp mal etme çabası vardır.

Kur'an'da mesel çoğul şekliyle iki gruba ayrılır.

- a) Açık mesel
- b) Kapalı, gizli, remizli mesel<sup>122</sup>.

Açık mesele Kur'an'da hak sahiplerinin gökten yağan yağmura, batıl olanların da kaybolan köpüklere benzetilmesini örnek olarak gösterebiliriz. Örnekleme açıkça yapılır.

Kur'an'da mecaz, teşbih ve isti'âre sanatları Tefsir tarihi boyunca çeşitli eserlerde ele alınmıştır. İsti'âre'nin yoğunluğuyla ele alınıp bu minvalde tefsirlerin yapıldığı eserleri konumuzu ve sahamızı aşmadan bir kritiğe tâbi tutmak istiyoruz. İsti'âre üzerinde duran tefsir ekollerini sıralayacak olursak Lügatçiler, Mu'tezile, Şi'a (İsmâiliye ve Batnî), Tasavvufî mektep, felsefi tefsirler ilk planda isti'âre yoğunluğunun olduğu ilmî okulları teşkil ederler.

---

<sup>121</sup> ISFEHANÎ, a.g.e., s. 700-702.

<sup>122</sup> CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1988, s. 175-178; el-KAFİYECİ, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, *Kitâbu't-Tafsir fî Kavâidi İlmi't-Tafsir*, (neşr ve çev. İsmail Cerrahoğlu), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974, s. 46-65.

### a. Lügatçiler ve İsti'âre

Başta Ebû Ubeyde (110-210/728-825) olmak üzere Kur'an'ın mecazı üzerine çalışan müfessirler, kelimenin önce lügat anlamını verirler daha sonra irabına yönelir, kelimenin dilde kaç şekilde kullanılabileceğini açıklığa kavuştururlar. el-Ferrâ (144-207/761-822), İbn Kuteybe (213-276/828-889) Ebû Ubeyde'nin yanı sıra edebî tefsirlerin öncülüğünü yaparlar. İbn Kuteybe, *Tevîlu Müşkil'l-Kur'an*'da, müteşabih ayetlerin Kur'an'da bulunuş gayesini sorar ve ardından da şu cevabı verir<sup>123</sup>.

*“Şayet Kur'an'ın tümü zahir olsaydı, açık olsaydı âlim ve cahil onu bilmede eşit olurdu ve insanlar arasındaki üstünlük ortadan kalkardı.”*

Buna göre İbn Kuteybe, Kur'an'da müteşabihlerin bulunmasını, insanlar arasındaki üstünlüğün ortadan kalkmamasına bağlar. Kur'an'ın tümü açık ve ilk planda anlaşılır olsaydı, bilenle bilmeyen arasında bir fark olmayacağına işaret eder. Fakat şunu da hatırlamak gerekir ki, Kur'an-ı Kerim'de ayrıca şu ayette açık olmayan ayetlerin de olduğunu gösterir.

*“Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir. Onlar kitabın esasıdır. Diğerleri müteşabihtir.”*<sup>124</sup>

### b. Mu'tezile ve İsti'âre

Vâsıl b. Atâ (80-131)'nin tesis ettiği bu kelâmî ekolde, Allah'ın teşbih ve tecsimden tenzih etmek, sıfatlarının zatından ibaret olduğunu kabul etmek görüşü egemendir. Allah'ı sıfatlandıran ayetleri zatından ibaret gördüler. Akılcılık ışığı altında lugavî izah ve dil kaidelerine önem verdiler<sup>125</sup>. Kur'an'dan isti'âre örnekleri verirken Mu'tezile'nin anlayışını gözler önüne sermeye çalışacağız.

### c. Şiâ ve İsti'âre

İsti'âre kavramını teknik açıdan incelerken, onu “asıl mânâdan sapan söz” şeklinde anlayan anlayışların olduğunu belirtmiştik. Bir kelime diğer bir kelimeye benzetiliyorsa, bunun iki şeyi bir arada görme isteğinden kaynaklandığını da isti'âre tanımları içinde tayin etmiştik. Üstelik, isti'ârede genel geçerlilik açısından bulunan bir engelin de sübjektiflik konusunda olduğunu taraftar-karşıt görüşlerle gözler önüne

<sup>123</sup> Çeşitli itikadî mezheplerin tefsir anlayışları için ve özellikle Lügatçı, Mu'tezilî, Şiî, Sûfî, Felsefî, Tefsir örnekleri için bkz. CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, c. I, s. 269-541, c. II, s. 5-46.

<sup>124</sup> II/7.

<sup>125</sup> A.g.e., c. I, s. 307.

sermiştik<sup>126</sup>. Bu tür itirazlar için felsefî sahada yer yer aceleci davranıldığını belirterek karşı çıkmıştık<sup>127</sup>. Felsefî dil kendini ifadelendirirken kendini tanımlama çabasıdır. “Anlamdan Sapma” itirazını bu yüzden aceleci bulmuştuk. Fakat isti’ârenin anlamdan sapma olduğu görüşüne Şîî tefsir anlayışı söz konusu olunca katılıyoruz. Bunu örneklendirip açıklamaya çalışacağız.

### **Anlamdan Sapan İsti’âreye Örnek: İsmâiliye’nin Tefsir Anlayışı**

**1. Örnek:** Salât, Zekât kelimeleri yedişer harftir. Muhammed ve Ali isimlerindeki harflerin de toplamı yedi eder. O halde namaz ve zekâtın gayesi Muhammed ve Ali’ye muhabbet duymaktır.

İsti’âre buradaki kullanımıyla sadece “Anlamdan Sapan Söz”dür. İsti’âre gayet indî bir tarzda kullanılmaktadır. Kelimeyi zorlama ve saptırma söz konusudur.

**2. Örnek:** Kur’an ayetlerinin hepsinin kendilerine göre bir gerçek anlamı olduğuna inanarak Kur’an’ı bir İsti’âre kitabı olarak görürler.

*Namaz: İmama dua etmek*

*Oruç: Zahir ehlinden ilmi saklamak*

*Kâbe: Peygamber*

*Bab: Ali*

*Ölüleri diriltmek: Cahillere batın öğretmek*

*Cibril: Aklu’l-Fa’al<sup>128</sup>.*

İsmâiliyye’nin yaptığı sadece kuru ve temelsiz bir ödünç almadır. Asıl anlamdan sapan sözdür. Cibril’in fa’al akıl olarak telakki edilmesi de Meşşâî felsefeden etkilenmeyi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunun temelinde Batınî fırkaların, felsefî öğretilerden haberdar olduklarını ve bu öğretileri kullanırken de batınî fikirlerine hizmet etmek istediklerini buluyoruz.

### **d. Tasavvufî Tefsirler ve İsti’âre**

Batınî tefsirlerin isti’âre konusunda çığırda çıktıkları örneklerde açıkça görülmektedir. Bu çığırda çıkmanın dengelendiği saha da, İş’ârî (sûfi) tefsiridir. Buna göre İş’ârî tefsir; zahir mânâsı ile bağdaştırılabilen, birtakım anlamlara göre Kur’an’ı tefsir

<sup>126</sup> Bkz. bu kitap içinde s. vd.

<sup>127</sup> Bkz. bu kitap içinde s. vd.

<sup>128</sup> CERRAHOĞLU, a.g.e., s. 20-23.

etmektir<sup>129</sup>. Ayrıca ifadeyi farklı mecralara çekmeden aklî bir mecazla duygusallıktan uzak bir yaklaşımdır.

Sûfiler, riyazatla, ledünnî (Allah tarafından bahşedilen) bilgi elde ettiklerine inanırlar. İlk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle ayetin işaretinden kalbe doğan mânâlar olduğu görüşündedirler. İş'ârî tefsir, bir işaret, remz olarak telakki edilir. İslâm düşünce sistematığı içinde İş'ârî tefsirlerin sahih olması için belli kriterler tespit edilmiştir.

“Her topluluk kendi içeceği kaynağı bildi”<sup>130</sup> ayetini Sulemî şöyle tefsir eder. Herkesin meşrebi, kumandanının kendisini götürdüğü yeri. Kumandanı nefis olan kimsenin meşrebi dünyadır. Kumandanı kalbi olan kimsenin meşrebi ahirettir. Kumandanı ruhu olan kimsenin meşrebi cennettir<sup>131</sup>.

Görülüyor ki, sûfi tefsirinde zahirî mânâyâ daha bağlı bir isti'âre anlayışı söz konusudur. Bu konunun ayrıca ele alınmasına gerek vardır.

İsti'âre başlığı altında “bir ödünç alıp aktarma” işlemi olan söz konusu edebî sanatın Mecaz, Deyim, Teşbih, Kıyas, Kinaye, Şahsileştirme boyutlarını örnekleriyle açıklamıştık. Tüm bu edebî sanatların kullanım bulduğu ilmî sahada **Özelden Genele, Genelden Özele, Özelden Özele** ve **Kıyas** şeklinde gerçekleşirken, bu aktarımın başka bir ifadesinin de, **Canlı'dan Canlıya, Canlıdan Cansıza, Cansızdan Canlıya** ve Karşılaştırma olarak tezahür ettiğini belirtmiştik.

Kur'an-ı Kerim, bu aktarımların zirveye çıktığı kullanım özelliklerini içerir. **Ağaç, Dağ, Bulut, Dalga, Bitki, Güneş** gibi tabiat unsurları, **El, Göz, Konuşmak** gibi insana mahsus unsurlar, **Kanat, merkep, köpek** gibi hayvana özgü ifadeler isti'ârenin kullanımında, anlam aktarımında göze çarpmaktadır. Biz de ayetlerden örnek verirken, isti'ârenin söz konusu olduğu ayette, aktarımın, yukarıda özetle bir önceki isti'âre başlığı altında genişliğiyle ele aldığımız gibi, nasıl bir aktarımla gerçekleştirildiğini de izah edeceğiz. Arap dili açısından da “Gibi, benzer, örneğin, olarak, ...mıscasına” gibi anlamları karşılayan edatları da şöylece sınıflayabiliriz<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> CERRAHOĞLU, a.g.e., c. II, s. 9.

<sup>130</sup> II/60.

<sup>131</sup> ATEŞ, Süleyman, *Sulemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 118-142.

<sup>132</sup> SABBAGH, a.g.e., s. 1-4.

### 3. Kur'an'da Geçen Benzetme Edatları

Sanki: Keenne	Örneği gibi: Kemeselî
Karşılaştırmada kullanılır: ellezine	O kimse gibi: Kemen
Örneği olarak: Kemeselî	Öylece, Böylece: Kezalike
Olduğu gibi: Kemâ	gibi: Ke
Örnek: Mesel	Benzer: mislû

### 4. Kur'an Kendisini Tanıtırken İsti'âre'ye Başvurur

*"İnsanları karanlıktan aydınlığa çıkarman için sana Kitabı indirdik."*<sup>133</sup>

Görülüyor ki burada "Zulumat" ve "Nur" karanlık ve aydınlık kelimeleri isti'âre metodu gereği ödünç alınmış olarak bir düşüncenin aktarılmasına yardımcı olmaktadır. Kur'an, insanları bilgisizlikten, şaşkınlıktan, kararsızlıktan kurtarmak için geldiğini belirtir. Ayrıca Kur'an, insanı bulunduğu bu durumdan bilgiye, kararlılığa ve sorumluluğa ulaştırmayı da hedeflediğini de izah eder. Buna göre;

*İnançsızlık, bilgisizlik, şaşkınlık ve kararsızlık → **Karanlık***

*İnanç, bilgi, sorumluluk, kararlılık → **Aydınlık***

şeklinde bir değerlendirme yapabiliriz. Karanlık ve aydınlık kelimeleri, doğa ile ilgili kelimelerdir. Bunlar bir durumu nitelemek için aktarılmışlardır.

Yine Kur'an, insanları zulmetten nura çıkarırken engin bir kaynaktan beslenildiğini de ortaya koyar. Kur'an kendi kaynağının sonsuzluğunu şöylece belirtiyor:

*"Rabbimin kelimelerini yazmak için denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenir."*<sup>134</sup>

Burada;

Genel	→ <b>Özel</b>
Denizler	→ <b>Mürekkep</b>
Ağaçlar	→ <b>Kalem</b>

şeklinde bir örnelemeye gidilmiştir. Burada yine göze çarpan nokta, bu ödünç alma ve aktarmada doğa ile ilgili kelimeler yer almaktadır.

Görülüyor ki, Kur'an örnelemeleriyle, kavram aktarma ve anlatmalarıyla öyle bir anlatım örgüsü kurar ki, vermek istediği mesaj gözlerde hemen canlanır, tablolar halinde sıralanır.

<sup>133</sup> XIV/1.

<sup>134</sup> XVIII/190.

Yine Kur'an, Kur'an'daki üslubun güzelliğini yine bir isti'âre ile ortaya koyar.

*"Görmedin mi, Allah nasıl bir benzetme yaptı.*

**Güzel söz, kökü sabit, dalları gökte olan güzel**

**bir ağaca benzer. Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Allah, öğüt almaları için insanlara böyle benzetmeleri yapar."**<sup>135</sup>

Kötü sözün durumu da gövdesi yerin üstünden koparılmış, sabit olmayan kötü bir ağaca benzer.

Bunu şöyle belirtebiliriz:

**Güzel söz → Güzel Ağaç**

**Kötü söz → Kötü ağaç**

Burada da tabiat ile ilgili kavramlar isti'âre de yer almaktadır.

### **c. Allah Hakkındaki İsti'âreler**

*"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam sanki inciden bir yıldız."*<sup>136</sup>

Bu ayet, Allah'ı nurla özdeşleştirmektedir. Bütün varlıkları yokluktan varlık sahasına çıkararak, bize gösteren Allah'tır. Nur, Işık, eşyayı gözlerimize gösteren şeydir. Bir önceki ayette de, Kur'an'ın insanı karanlıktan aydınlığa çıkarma gayesinin olduğunu belirtmiştik. Bir anlamda Kur'an, insanları çokluğun karmaşa ve kargaşasının karanlığından Bir'in mutlak aydınlığına çıkarmaktadır. Allah, nur olunca, insan da karanlıktan nura, yani Allah'a ulaşabilmektedir.

Allah → **Nur**

Nur → **İçinde lamba bulunan bir kandil**

Cam → **İnciden bir yıldız**

Bu ayet okunduğunda, bu ifadeler doğrudan doğruya zihinde resimlenmektedir<sup>137</sup>. Bu ayet hakkında İbn Sinâ'nın yorumlarına ileriki bölümde yer vereceğiz.

Kur'an, doğa ile ilgili kelimeleri bu ödünç alma ve aktarma (isti'âre) çabasında yer yer insanla ilgili organları da kullanır.

*"Biz ona şah damarından daha yakınız"*<sup>138</sup> ayeti incelenecek olursa;

<sup>135</sup> XIV/24-25.

<sup>136</sup> XXIV/26.

<sup>137</sup> Kur'an'ın bu özelliği geniş bir şekilde örnekleriyle Seyyid Kutub tarafından ele alınmıştır. Bkz. KUTUB, Seyyid, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, (çev. S. Ateş), Ankara 1969, s. 50.

<sup>138</sup> L/16.



Burada insana özgü bir terim olan “şahdamarı” yaratan-yaratılan ilişkisini ortaya koymak için kullanılır.

Allah’ın insana olan yakınlığı → **insanın şah damarına olan yakınlığı**, buradaki aktarmada **Genelden Özele** bir aktarma söz konusudur.

“Allah şöyle örnek vermiştir. Bir adam ki, onun birtakım ortakları (efendileri) var. (Her biri kendisine ayrı ayrı şeyler emrederek) çekişip duruyorlar. Başka bir adam da özel olarak bir efendinin. Hiç bu ikisinin hali bir olur mu?”<sup>139</sup>

Buradaki ödünç alma, karşılaştırma, kıyas yoluyla gerçekleşmektedir. Bir insanın iki kimseye aynı bağlılıkta ve kolaylıkta hizmet edemeyeceğinden yola çıkılarak, Allah’ın birliğinin zarureti izah edilmektedir.

Kur’an’da insana ait organların Allah için kullanıldığı da görülür. Tefsir ve Kelâm bilginleri bunların yorumlanmasında iki farklı görüş sergilemişlerdir. Bir kısım âlim bunları mecaz olarak görmeyip, bunların gerçek mahiyetini ve keyfiyetini sadece Allah’ın bileceğini belirtirler. Öte yandan başını Mu’tezile’nin çektiği ve daha sonra Sünnî kelâmcıların benimsediği te’vil metoduna göre ise inanç çerçevesi ve Arap dili açısından mecazî mânâlara uygun olarak yorumlanmalıdır<sup>140</sup>.

İnsana özgü olan **vech (yüz), ayn (göz), yed (el), istiva (oturmak), nüzûl (inmek)** gibi kelimeler hep Allah’ın kudretini belirtmek için kullanılan kelimelerdir. Hedef, insana mesaj ulaştırmak ve onun için kapalı olan konuları gözler önüne sermek olunca bu tür anlatım yollarına başvurulur.

“Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır. Yalnız Celal ve İkrâm sahibi olan **Rabbinin yüzü bakî kalacaktır.**”<sup>141</sup>

Bu ayette yer alan “**Rabbinin yüzü**”

“Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir”<sup>142</sup> ayetindeki

“**Allah’ın eli**”

“Allah’ın ipine hepiniz yapışınız” ayetinde geçen

“**Allah’ın ipi**” ve bu sınıflamaya dahil edilebilecek

“Göklerin ve yerin anahtarları O’nundur” ifadesindeki

“**Anahtar**” kelimelerinin tümü insana mahsus olan organ ve aletlerdir.

<sup>139</sup> XXXIX/29.

<sup>140</sup> Kur’an’daki isti’âreler hakkında âlimlerce takınılan olumlu ve olumsuz tavırlar için bkz. ZERKEŞÎ, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’an*, Dâr-ı İhyâu’l-Beyt el-Arabiyye, 1376, s. 255-269; Salih Subhi, *Mebahis fî Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’s-Saâdet, s. 329; SABBAGH, a.g.e., s. 40; SUYUTÎ, Celaluddin, *el-Itkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Mısır 1368, c. II, s. 36-40; CERRAHOĞLU, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1988, s. 176-177.

<sup>141</sup> LV/26-27.

<sup>142</sup> XXXXVIII/10.

Bunların aşkın bir varlık olan Allah'a atfedildiği görülür. Bunları değerlendirirken, bunları aşırı bir metne bağlılık anlayışıyla çözmek yerine, o ifadelerin altında yatan rahmet, rahman, seven, bağışlayan, koruyan gibi mânâlara nüfuz etmeliyiz. Allah'ın insanlara öğüt alıp bunu hayata geçirsinler diye benzetmeler ve misaller yoluyla konuştuğunu unutmadan, onun aşkınlığını da göz ardı etmeden, Kur'an'da isti'ârelerin olduğunu ve bu isti'âre ve işaretleri çözmekle yükümlü olduğumuzu unutmamak gerekir<sup>143</sup>. Yükümlülüğümüz ayetlerden payımıza düşen mesajları çıkararak ahlâkî bir çizgide hayat sürmemizdir.

## 6. İnanan ve İnanmayanları Tanımlayan İsti'âreler

Kur'an'da inanan ve inananlar gözler önüne serilirken genellikle karşılaştırma metodu ile isti'âreler yapılır. Kelimeler çoğunlukla doğadan ödünç alınır.

Kur'an'da inananlar İncil'de olduğu gibi filizini çıkarmış bir ekine benzetilir<sup>144</sup>.

İnananlar → **filizini çıkarmış bir ekin**

Burada tabiattan insana bir aktarma olduğu görülür. Ekinin kendi özünde olan filizini çıkarması ile insanın kendi özünde olan imanı dışı vurması ve bu imanı sebatla sergilemesi arasında bir benzetmeye gidilmektedir.

İnkârcıların işleri de buna mukabil düz arazideki serap gibidir. Susayan onu su sanır<sup>145</sup>.

İnkârcıların işleri → **Düz arazideki serap**

Bu karşılaştırmada söz konusu aktarma yine tabiattan insana doğru gerçekleşmektedir. Kendi özündeki potansiyeli yeterince değerlendirmeyen, onun gelişmesine imkân vermeyen inkârcının çabası, düz arazideki yol alan yolcu gibidir. Kendi zanları ve vehimleriyle hareket ettiğinden yanılır.

Yine gerçeği örtenlerin, inkârcıların durumu Kur'an'da şöyle resimlendirilir.

*"İşte bunun hali, o köpeğin haline benzer ki, üzerine varsan da dilini sarkıtıp solur. Kendi haline bıraksan da dilini sarkıtıp solur."*<sup>146</sup>

Burada aktarma, hayvan ile insan arasında gerçekleşmektedir. Gerçeği örtenlerin ön yargılarına ve kendi iç huzursuzluklarına dikkat çekmek için böyle bir örnekleme başvuruluyor.

Gerçeği örtenler → **Sürekli soluyan köpek**

<sup>143</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alpaslan Açıkgeç), Ankara 1987, s. 230-236; GARAUDY, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, (çev. Cemal Aydın), İstanbul 1990, s. 60-63.

<sup>144</sup> XXXIV/63.

<sup>145</sup> XXIV/39.

<sup>146</sup> VII/16.

Hayvandan insana gerçekleşen bu aktarımda, isti'ârede bir resimlendirme söz konusudur. Ayet hemen insanın zihninde şekillenmektedir<sup>147</sup>.

Hayvandan insana aktarımın olduğu bir başka ayeti de örnek olarak vermek istiyoruz.

Kur'an, Tevrat'ı öğrendikleri halde onu uygulamayan insanları **kitap yüklü merkebe** benzetmektedir<sup>148</sup>.

Bu karşılaştırmada taşıdığı, sahip olduğu mesaj ve bilgiyi pratiğe dönüştürmeyen insanlar resimlendirilmektedir.

*"İnkâr edenlerin durumu, çağırma ve bağırmandan başkasını duymayarak haykıran gibidir. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden akledemezler."*<sup>149</sup>

İnkâr edenler → **Sağır, Dilsiz ve Kör**

Bu ayetteki sağır, dilsiz ve kör ifadeleri gerçeği duyamayan, söyleyemeyen ve göremeyen anlamında kullanılmaktadır.

Bu kelimeler, gerçek anlamlarından ödünç alınarak inanmayanların durumlarını izah etmek için kullanılmıştır. Bu kelimelerin isti'âre olarak kullanıldıklarını daha belirgin olarak görmek için şu ayeti de göz önünde bulundurmak gerekir.

*"Bu dünyada kör olan ahirette de kör ve daha şaşkındır."*

Şüphesiz bu ayette söz konusu olan fiziksel körlük değildir. Burada kalp körlüğü ön planda olarak ortaya çıkmaktadır. Allah'ın varlığından, emirlerinden duyarsız olmak anlamında kullanılmıştır<sup>150</sup>. Bir anlamda da insanın bu dünya yaşamını küçümsememesi için bir çağrıdır. Bu dünyada bilecek, çözecek, kavrayacak bir kudretimizin müjdesidir.

Yine buna örnek olabilecek bir ayette ise;

*"Sağırlara sen mi duyuracaksın? Yoksa körleri ve apaçık sapıklıkta olanları doğru yola sen mi eriştireceksin?"*<sup>151</sup>

denilmektedir. Kur'an'da, fiziksel anlamdaki ölüm ve hayat (Mevt ve Hayat) kelimeleri de yine duyarlılık, akıl ve iz'an sahipliği anlamlarında manevî boyutta kullanılmaktadır<sup>152</sup>.

<sup>147</sup> Bu ayeti okuduğunda gözünde aynı tablonun çocukken canlandığını belirten Seyyid Kutub, ayetlerin göz önünden canlanmasına dair geniş örneklemelere yer verir. Bu konuda bkz. KUTUB, a.g.e., s. 50-70.

<sup>148</sup> LXII/5.

<sup>149</sup> II/271.

<sup>150</sup> XVII/72. Bu ayetin bu minvalde tefsiri için bkz. İBN KESİR, *Muhtasar Tefsir-i İbn Kesir*, tahkik Muhammed Ali Sabunî, Beyrut 1981, s. 388.

<sup>151</sup> XXXXIII/40.

<sup>152</sup> Mevt ve Hayat kelimelerinin bu anlamda kullanımları için bkz. XXXV/22, II/28, XXX/55, VI/122.

## 7. Dünya Hayatını Tarif Eden İsti'âreler

Kur'an'a göre;

Dünya **hayatı**, geçiciliği ve kısıllığı açısından **yağmurun bitirdiği bitkiye** benzer, fakat bu bitkinin bir müddet sonra sarardığı ve çerçöp olduğu görülür<sup>153</sup>.

Dünya Hayatı → **Bitki**

Dünya hayatının kısıllığı ve geçiciliği ile bitkinin büyüüp gelişmesine sonra da çöp haline gelmesi arasındaki ilişki, bitkilerden hareketle gözler önüne serilir.

Dünya hayatı bir oyun ve eğlence olarak ifadelendirilir<sup>154</sup>.

Oyun ve eğlence içinde bulunulan anı mutlu kılan, belli şeyleri bir an için unutturan özellikler taşır. Oysa bir müddet sonra geçici şeylerin tıkanıdığı ve insanı tatmin etmediği görülünce daha kalıcı şeylere yönelinir. İşte bu açıdan Kur'an böyle bir karşılaştırmayı dile getiriyor.

Dünyanın geçiciliğini, kalıcı kılan yapılan olgun iş ve hayırlardır. Kur'an bu gerçeği de şu örnekle açıklamaya koyulur:

*"Mallarımı, Allah yolunda harcayanların hali her başağı yüz daneli olmak üzere yedi başak bitiren bir tohumun durumu gibidir."*<sup>155</sup> İnsanın, Allah yolunda sarf ettiği **çaba** verimli bir **tohumla** karşılaştırılıyor.

Öte yandan dünya hayatının çekiciliği içinde ilâhî değerleri unutanlar ise taşla özdeşleştirilirler.

*"Sonra bunun ardından yine kalpleriniz katılaştı. Şimdi onlar (kalp) taş gibi hatta daha katıdır."*<sup>156</sup>

Kalp → **Taş**

Özelden Özele bir anlam aktarmasının olduğu bu isti'âre de cansızdan canlıya bir aktarım görülmektedir.

Dünya hayatının barış ve huzur içinde geçmesi için verilen ilâhî bir emre bakacak olursak, sevginin ve merhametin yaygınlaştırılmasına yönelik *"Mü'minlere kanadını indir"*<sup>157</sup> mesajını görürüz. Burada kuşlara mahsus bir organın insana atfı söz konusudur. Kuşun kanatlarını germesi ile insanın inananlara sevgi göstermesi arasında bir benzetmeye gidilmiştir.

---

<sup>153</sup> LVII/20.

<sup>154</sup> İlgili ayetler için bkz. VI/32, XXIX/3, LVII/20.

<sup>155</sup> II/161.

<sup>156</sup> II/274.

<sup>157</sup> XV/88.

Dünya hayatındaki barışın sürekliliği, insanların birbirlerini, kendilerini ve haklarını koruyup gözetmeleri gibi korumalardan geçer. Kur'an, insanlığı bu hedefe ulaştırmak için bu yolda engel olabilecek davranışlardan da sakındırır.

İnsanların birbirlerini arkadan çekiştirip gıybet etmelerini, **ölü eti yemekle bir tutar**<sup>158</sup>. Üstelik bu ilâhî benzetmeyi, Yaratıcının yaratılanın psikolojisini tanmasına örnek teşkil edecek şekilde şu soru izler:

“Tiksindiniz değil mi?” Görülüyor ki Kur'an, en can alıcı benzetmelere başvurarak insanlığı bilgilendirmeyi, aydınlatmayı hedefler.

### 8. Tabiatı Resimlendiren İsti'âreler

*“Görüp de donuk sandığın dağlar, bulutun yürümesi gibi yürümektedirler.”*<sup>159</sup>

Kur'an, insanın bakışını tabiata çevirmekle yaratıcının hissedebileceğini belirtir. Bu yüzden **Güneş, Ay, Yıldızlar, Gece, Gündüz, Dağ, Deniz, Bulut, Dalga** gibi tabiat unsurlarına sürekli dikkat çekilir.

Yukarıdaki ayette Dağlar, bulutlara benzetilmektedir. Dağların sanıldığı aksine donuk olmadığı belirtilmektedir. Özelden Özele doğru bir aktarma yer almaktadır. Dağlar, bulutlara benzetilirken, bir başka ayette de bu sefer Dalgalar, dağlara benzetilir<sup>160</sup>.

İnsana ait bazı özellikler de yer yer Kur'an'da tabiata aktarılır.

*Soluk almaya başlayan sabaha and olsun*<sup>161</sup>.

*Gidip gelen, sırtını dönen geceye and olsun.*

ifadelerinde solumak, sırtını dönmek, insana ve canlılara özgü özelliklerdir. Fakat nefes çıkması ile ışığın doğudan çıkması arasında bir bağ kuruluyor. Sabah, canlı bir varlık olarak düşünülüyor. Nefes aldığı farz ediliyor<sup>162</sup>.

*“İşte o gün yer, Rabbinin ona vahyetmesiyle kendi haberlerini anlatır.”*<sup>163</sup>

Bu ayette de konuşmak, haber vermek gibi insana mahsus olan özellikleri “yer-arz” kelimesine yüklediğini görüyoruz. Burada özelden özele bir anlam aktarması gerçekleşirken, “Arz” şahsileştirilmektedir. Burada **Vahyin** insan ve diğer hayvanlar (arı gibi) dışında tabiat da olduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın tabiat üzerinde olan sonsuz tasarruf gücünü ifade etmektedir.

---

<sup>158</sup> XXXIX/12.

<sup>159</sup> XXVIII/90.

<sup>160</sup> II/44.

<sup>161</sup> LXXXII/17-18.

<sup>162</sup> Ayetin bu minvalde tefsiri için bkz. SUYUTÎ, a.g.e., c. III, s. 74.

<sup>163</sup> LXXX/45.

İnsanın Müslümanlığı kadar tabiatın da Müslümanlığı söz konusudur. Allah'ın iradesine teslim olmak noktasında, tabiat da Allah'a boyun eğmiştir. Müslümandır<sup>164</sup>.

*"Kendini Allah'ın iradesine teslim etmiştir."*<sup>165</sup>

**Bir iradeye teslim olmak** insanî bir kavramdır. Bu özellik doğaya yüklenilmiştir. (4/83) Tabiat Allah'a boyun eğdiğinden bir anlamda da O'nun yeryüzünde halifesi olan insana da boyun eğmiş olmaktadır<sup>166</sup>.

Kur'an'da, Tabiat'a insana özgü **"ağlamak"** özelliği de atfedilir. Allah'a boyun eğen Tabiat, O'nun emriyle de insana boyun eğmekte, fakat duyarsız bir topluluğa da o tabiatı paylaşan insanlar artık acımaz.

*"Onlara gök ve yer ağlamadı"*<sup>167</sup> ayetinde yer alan **"ağlamak"** kelimesi tabiata atfedilmiştir. Buradan hareketle, hiçbir insanın ve toplumun ağlamadığı anlamını çıkarabileceğimiz gibi<sup>168</sup> ayete tüm canlılık açısından yaklaşım, tabiatın da bir canlı varlık olarak secde ve tesbih ettiği gibi ağladığı sonucuna da varabiliriz<sup>169</sup>.

*"Biz yeryüzünü bir beşik, dağları da onun için birer direk kılmadık mı?"*<sup>170</sup> ayetinde, yeryüzünün genişliğinin vurgulandığını böyle bir benzetmeyle anlıyoruz. Beşik yerine döşek de kullanılır.

Yeryüzü → **Beşik - döşek**

Dağlar → **Direk**

Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arap toplumunun kozmolojik bilgilerinin az denecek kadar olduğu bir durumda bu ayet evren bilincini yeryüzü ve dağların fonksiyonunu böyle bir resimlendirmeye ortaya koyuyor. Aynı resimlendirmeye *"Yere ve onu yuvarladıkça döşeyene and olsun"*<sup>171</sup> ayetinde rastlıyoruz. Arapça orijinalinde geçen **dahv** ve **dahy** kelime kökü olarak deve yumurtası şeklini içermektedir<sup>172</sup>. Bu ayeti duyan, Kur'an'ın ilk muhataplarının gözündeki bu ayet şekillenmekteydi. Dünya ve deve yumurtası aynı anda zihinde resimlenmekteydi.

Yine yeryüzünün mevzu bahis olduğu bir ayette, *"Görmüyorlar mı Biz yeryüzünü etrafından gitgide eksiltmekteyiz"*<sup>173</sup> denilmektedir. Bir başka ifadede ise *"Elimizle göğü Biz kurduk; şüphesiz biz genişleticiyiz"* belirtilmektedir. Klasik tefsirlerde bunlar manevî başarı,

---

<sup>164</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s. 152.

<sup>165</sup> III/83.

<sup>166</sup> XIV/32-33, XVI/2-14, XXXIX/5.

<sup>167</sup> XLIV/29.

<sup>168</sup> Ayetin bu minvalde tefsiri için bkz. SABUNÎ, M.Ali, *Safvetu't-Tefasir*, Beyrut 1981, c. III, s. 173.

<sup>169</sup> BAYRAKTAR, a.g.e., s. 71.

<sup>170</sup> LXXVIII/6-7.

<sup>171</sup> LXXIX/30.

<sup>172</sup> Bu ayetin yorumu için bkz. ATEŞ, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, İstanbul 1993, s. 155.

<sup>173</sup> XIII/41.

Allah'ın kelâmının yayılması, kudretinin yaygınlaşması şeklinde anlaşılmaktadır<sup>174</sup>. Özellikle "Genişleticiyiz" ifadesinin yer aldığı ayet 1917'lerden bu yana gelişen astronomi ışığında daha iyi anlaşılmaktadır<sup>175</sup>. Uzayın genişlemesi olayı bilinen bir gerçek olunca, söz konusu ayetler, ilk kullanımlarının yanı sıra başka anlam genişlemelerine de yol açmaktadır<sup>176</sup>.

### 9. Kıyameti Resimlendiren İsti'âreler

*"O gün gökler erimiş maden haline gelir, dağlar ise renkli yün halini alır."*<sup>177</sup>

Bu ayette kıyamet sahnelenmektedir. Bu isti'ârede göze çarpan nokta, ödünç almanın tabiattan tabiata gerçekleştiğidir.

Gökler, **erimiş maden** olarak resimlendirilirken, dağlar da **renkli yün** olarak gözler önüne serilmektedir.

*"Her insanın kuşunu boynuna bağladık. Kıyamet günü onun için açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkarırız."*<sup>178</sup>

Bu ayette geçen "Taire" kuş anlamına gelmekle birlikte tefsirlerde ameller, talih kuşu, kader ve insanın kaybolup gittiğini sandığı kendi fiilleri şeklinde yorumlanmıştır<sup>179</sup>.

Daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi vahiy insanların idrakine hitap eder. İnsanın idrak edemeyeceği şeyleri de, insanın günlük hayatından ve kavramlarından hareketle izaha çalışır. Buna bir örnek de şu ayeti verebiliriz.

*"Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız."*<sup>180</sup>

Dünyevî bir kavram olan **terazi** burada insanların iyi ve kötü işlerinin ilâhî mahkemede değerlendirileceğini belirtmek için kullanılmaktadır. Kur'an'daki ifadesiyle **Mizan**, insanın günlük hayatından bir kelimedir. Bu ayet, insana ölçülü ve dengeli yaşamasını, çünkü yaşantısının bir değerlendirmeye tâbi tutulacağını göstermek için insanın günlük yaşantısından hareketle izah etmektedir.

### 10. Cenneti Resimlendiren İsti'âreler

Bağ, bahçe, bitki ve ağaçlarla örtülü yer anlamına gelen Cennet'te, temiz su ırmakları, tadı bozulmayan süt ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır<sup>181</sup>. Cennette türlü

---

<sup>174</sup> CXI/47.

<sup>175</sup> Bu tefsirlerin ortak yorumu için bir örnek olarak bkz. *Haşiyetu's-Şihab alâ Tefsiru'l-Beydavî*, el-Mektebetu'l-İslâmiye, s. 50.

<sup>176</sup> BAYRAKDAR, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989, s. 86.

<sup>177</sup> LXX/8-9.

<sup>178</sup> XVII/13-14.

<sup>179</sup> el-ISFEHANÎ, Ragıb, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, (neşr. Kahraman Yay.), İstanbul 1980, s. 466.

<sup>180</sup> XXI/47.

meyveler, hurmalıklar, nar ağaçları<sup>182</sup>, dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları<sup>183</sup>, çeşit çeşit kuş etleri<sup>184</sup> bulunur.

Cennetliklerin elbiseleri ince ve kalın halis ipek (atlas)'tendir<sup>185</sup>. Süsleri altındandır<sup>186</sup>. Cennetliklere hizmet eden ölümsüz gençler vardır. Onlar sanki birer saçılmış incidir<sup>187</sup>.

Bunlar, altın kadeh ve tepsi dolaştırırlar<sup>188</sup>.

Cennette ceylan gözlü, örtülü yumurta gibi bakışlarını da yalnız erkeklere çevirmiş hanımlar vardır<sup>189</sup>.

Altından ırmaklar akan ve dünyadakine benzer meyve ve yemişlerle beslenen, cennet ehli bu tür resimlendirmelerle gözler önüne serilmektedir. Hemen belirtelim ki, Kur'an'ın ölümden sonra va'd ettiği cennet ve va'id ettiği cehennem de yine **insanın bu dünyadaki kavram çerçevesinde tanımlanır**.

Aklî tefsirin zirveye çıktığı Mu'tezile ekolünün öncülerinden Zamahşerî'ye göre bizim tecrübeyle gördüğümüz, bildiğimiz bir şeyden hareketle tecrübemizi aşan şeyler böyle benzetmelerle tanımlanmaktadır. Dünya meyveleri ile cennet meyvelerinin Kur'an'da benzerlik kurularak anlatılmasının sebebi ise insanın aşına olduğu, yakinen bildiği şeylere daha çok ilgi göstermesinde bulunur<sup>190</sup>.

## 11. Cehennemi Resimlendiren İsti'âreler

Kur'an'da cehennem için çeşitli isimler söz konusudur.

**Nar** (Ateş), **Haviye** (Uçurum), **Sair** (Çılgın ateş ve alev)

Hutame (Obur ve kızgın ateş). Görüldüğü gibi cehennem dünyevî kavramlarla isimlendirilmiştir<sup>191</sup>.

Kur'an, cehennemi şöylece tasvir eder;

Onun yedi kapısı vardır<sup>192</sup>.

---

<sup>181</sup> XXXXVII/15.

<sup>182</sup> LV/68.

<sup>183</sup> LVI/28-29.

<sup>184</sup> LVI/21.

<sup>185</sup> XVIII/31.

<sup>186</sup> LXXVI/21.

<sup>187</sup> XVIII/31.

<sup>188</sup> XXXXIII/71.

<sup>189</sup> XXXVII/49.

<sup>190</sup> ez-Zamahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizit Tenzil*, Kahire 1953, c. I, s. 271.

<sup>191</sup> Salih Subhi, *Ölümden Sonra Diriliş*, (çev Şerafettin Gölçük), İstanbul 1981, s. 11.

<sup>192</sup> XV/19, s. 11.



Cehennem, inanmayanları barındıracak bir zindandır<sup>193</sup>. O, ateşten örtü ve yataklarıyla<sup>194</sup> cehennemlikleri her taraftan kuşatan<sup>195</sup>, yüzleri dağlayan ve yakan<sup>196</sup>, deriyi soyup kavuran<sup>197</sup>, yüreklere çöken<sup>198</sup>, kızgın ateş dolu bir uçurumdur<sup>199</sup>.

Cehennemlikler elleri boyunlarına bağlı olarak dar bir yerden atılırlar<sup>200</sup>. Boyunlarında halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suya sürülür, sonra ateşte yakılırlar<sup>201</sup>. Ateşten elbiseler giyerler<sup>202</sup>. Cehennemliklerin yiyeceği, cehennem dibinde çıkan ve tomurcukları şeytan başı gibi olan<sup>203</sup> zakkum ağacıdır. İnkârcılar bu ağaçtan yiyip karınlarını doyurduktan sonra, onun üzerine susamış develerin suya saldırışları gibi kaynar su ve irin içeceklerdir.

Görüldüğü üzere **kapı, zindan, ateş, çukur, ateşten örtü, ateşten yatak, halka, zincir, zakkum ağacı, susamış deve** ve bunun gibi bu dünyaya ait kavramlar ödünç alınarak, mecazî bir ifadelendirmeyle cehennem tavsiye edilmiştir. İnsanın günlük yaşantısından aşına olduğu şeyden hareketle Kur'an mesajını iletir. Bu aşamada belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın ilk muhatapları kavurucu sıcak ve çöl ortamında idiler. Onların özlemi, gölgelik, bahçe, nehir iken korkuları da sıcak, kavurucu sıcaklık idi.

---

<sup>193</sup> XVII/8.

<sup>194</sup> VII/40-41.

<sup>195</sup> XVIII/29.

<sup>196</sup> XIV/50.

<sup>197</sup> XXIII/104.

<sup>198</sup> LXX/16.

<sup>199</sup> CIV/7.

<sup>200</sup> CI/9-11.

<sup>201</sup> LXX/13.

<sup>202</sup> LVI/55.

<sup>203</sup> XXII/22.

## IV. BÖLÜM: İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İSTİ'ÂRE'NİN KULLANIMI

### A. Meşşâiler'de İstiâre'nin Kullanımı

İslâm düşüncesi içinde teşekkül eden Aristo ve Eflâtun felsefesini Yeni-Eflâtuncu görüşlerle açıklamaya çalışan, akli rehber edinen, sezgiye de yer veren bir ekol olan Meşşâilik, Aristo'nun derslerini öğrencileriyle gezinerek yapmasını ifade etmek anlamında kullanılır.

Meşşâî felsefe, Aristo'nun düşüncelerinin İslâm düşüncesindeki yorumudur. İslâm düşüncesi içinde, metodunu Aristo'dan, esasını İslâm'dan alan Meşşâî ekol özgün görüşler ortaya koymuştur. Fârâbî (ö. M. 950), İbn Sinâ (ö. 1037), İbn Rüşd (ö. M. 1198) bu ekolün öncülüğünü yapmışlardır.

İslâm düşüncesinde bir anlamda kendini yeniden anlatma ve yorumlama çabası olan, Tehâfütler devrinin başlaması da Meşşâîlikle olur. Âlemin kıdemi, cezaların ruhları kapsayıp kapsamayacağı ve Allah'ın tikelleri bilip bilmeyeceği hususlarında zihinsel bir tartışma süreci yine bu devrede başlar. Meşşâîler bu görüşlerini açıklarken akıl ile nakil arasında bir ayırım yapmamakta uzlaşırma yoluna gitmektedirler. Aristo'yu okuyup yeni görüşler ortaya koyan Meşşâîler, Hristiyan ve Yahudi filozoflara akılcı bakış açısı ruhunu da kazandırmışlardır<sup>204</sup>.

Meşşâî ekolde isti'âre'nin kullanımını ortaya çıkarmak için Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd üçlüsünü esas alacağız.

### 1. FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE İSTİ'ÂRE'YE GENEL BİR BAKIŞ

Felsefe tarihinde "Muallim-i Sâni" lakâbıyla ödüllenen Fârâbî (ö. M. 950), Kıftî, İbn Ebi Useybia, İbn Hallikan, İbn Nedim gibi İslâm felsefesi tabakât yazarlarına göre 100'ü aşan eser bırakmış ve bu eserlerini ömrünün son otuz yılında varlık sahasına çıkarmıştır<sup>205</sup>.

Genel bir değerlendirmeyele belirtilebilir ki, Fârâbî özlü bir kullanımla kelimeleri özenle seçerek engin mânâlar ihtiva eden isti'ârelere başvurur. Fârâbî, isti'âreye

<sup>204</sup> Meşşâilik hakkındaki değerlendirmeler için bkz. NETTON, Ian Richard, *Allah Transcendent*, London & New York 1989, s. 45-178; FAHRİ, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 103; CUM'A, Lütfi, *Tarih Felsefeti'l-İslâm fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Kahire 1927, s. 1-125; WALZER, Richard, *Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, s. 1-60; BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 117; WATT, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fıçlalı), Ankara 1981, s. 256; ÇUBUKÇU, İ. Ağâh, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Ankara 1989, s. 716.

<sup>205</sup> İBN HALLİKAN, *Vefâyât el-A'yan*, Kahire 1948, c. II, s. 113; İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Matbaat al-İstikâme, Kahire, s. 263; el-KİFTÎ, *Tarih el-Hukema*, c. II, s. 134-140.

başvururken kimi zaman geniş kitlelere ulaşmak için kolay bir örnekleme gider. Kimi zaman da çapraşık, esrarengiz ve kapalı bir metotla açıklamaları yapar. Bu kapalılığın temel sebebi onun, felsefenin avamın eline geçmemesi isteğinde yatar. Devleti, toplumu organizmalarla anlatırken kolay isti'ârelere başvururken, metafizik örneklemelerinde daha kapalı örnekleme gidişini böylece anlıyoruz. **“Felsefeye Başlamadan Önce Bilinmesi Gerekenler”** şeklinde Türkçe'ye çevirebileceğimiz bir risâlesinde, Aristo'nun üslubunu inceleyerek kendisi için de özümser<sup>206</sup>. Bu eser aynı zamanda Meşşâî felsefenin metod denemesi olarak da değerlendirilebilir. Bu eserin yanı sıra yine İslâm düşüncesinde bir ilk teşkil eden **Ihsâu'l-Ulûm** adlı eserinden hareketle Fârâbî'nin İsti'âre kullanımının boyutlarını tespiti çalışacağız.

### a) Fârâbî'nin Dile Bakışı ve İsti'âre Tanımı

Fârâbî dil ilmini iki kısımda ele alır. Buna göre dil, bir grup arasında bir anlama delâlet eden kelimeleri ezberlemek ve bu ezberlenen kelimelerin neye işaret ettiğini ve kelimelerin “kanunlarını” bilmektir<sup>207</sup>.

Fârâbî bu sınıflamasından hareketle halkın dilinde bir mânâya işaret eden kelimeleri de iki bölüme ayırır.

1. Tek Kelimeler
2. Toplu Kelimeler.

Tek kelimeleri aklık, karalık, insan ve hayvan gibi kelimeler oluştururken toplu olanları ise “Zeyd beyazdır” cümlesinde olduğu üzere tanımlar<sup>208</sup>.

Buna binaen ismi şu sınıflamaya tâbi tutar. Bu sınıflamadaki özelliklerin birer kanunu ve topluluğu söz konusudur. Buna göre isim; **Müste'ar, Menkul, Müşterek, Mütevatî, Umumi** veya **Hususi, Değişik, Eşanlımlı** veya **Türemiş** olmak üzere dokuz kısma ayrılır<sup>209</sup>. Fârâbî, Müste'ar ismi şöylece tanımlar:

*“Bir şeye isti'âre yoluyla takılan isim: Herhangi bir isim bir şeyin zatını gösterirken ve ona tâ başlangıçtan beri sınımsız bağlanmış iken bir başka şeyin de bu birinci şeyle herhangi bir bağla bağlı olması yüzünden ara sıra o ismi bu isim ikinci şeye sıkı sıkıya*

<sup>206</sup> Risâle fîmâ yanbağı an Yukaddem Kable Te'allum el-Felsefe adlı risâle Prof.Dr.Friedrich Dietrici tarafından “es-Semeratu'l-Mardiye” adlı risâlelerin arasında Almanca ve Arapça olarak yayımlanmıştır. Bkz. *al-Farabi's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidner und Berliner Handschriften*, Leiden 1890.

<sup>207</sup> FÂRÂBÎ, *Ihsâu'l-Ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), M.E.B., Ankara 1990, s. 57.

<sup>208</sup> A.g.e., s. 58.

<sup>209</sup> FÂRÂBÎ, *Kitab Peri Hermeneias*, (çev. Mübahat Türker), Ankara 1990, s. 78.

*bağlı kalmamak suretiyle lakâb olarak alması ve o ismin o şeye delâlet etmesidir.”<sup>210</sup>*

Bu tanım daha önce Felsefe ve İsti’âre başlığı altında yer verdiğimiz **Aristo’nun** tanımının bir açılımı mahiyetindedir. Aristo İsti’âreyi yukarıdaki tanımın bir özlü ifadesiyle başka bir şeye ait olan ismin bir şeye verilmesidir şeklinde tanımlar.

Fârâbî, menkul ismi de şöyle tanımlar:

*“Bununla “meşhur” ismin başlangıçtan beri herhangi bir şeyin zatını gösterirken, bundan sonra zamanla o birinci ile bu ikinci arasında müşterek olarak kalan başka bir şeyin zatını göstermesi kastedilmektedir. Bu hal hemen hemen sanatlarla ilgili olarak icad edilen hususlarda olur. O şeyler meydana gelmişlerdir ve daha önceden hiç kimsenin ondan haberi yoktur. Bu bakımdan o şeyin onlarca bilinen bir ismi de yoktur. İşte o şeyi icad eden kimse ona benzeyen ve malum olan şeylerin isimlerini o şeye nakleder. Bu hususta onlarca ona çok benzeyen herhangi bir şeyin ismi alınır.”<sup>211</sup>*

Yine o, Mütevatî ismi de:

*“Ya başlangıçtan beri birçok şeylere söylenen bir isim olup, onlarda müşterek olan bir mânâya delâlet eder veya birçok şeyler hakkında söylenir ve o şeylerden her birinin tanımını neye delâlet ediyorsa, bu ismin tanımı da aynen o şeye delâlet eder.”<sup>212</sup>*

Fârâbî, konumuz açısından önem arzeden bir açıklamayı da Müşterek isim tanımlamasında yapar. Müşterek ismi birçok şeylere söylenen bir isim olarak tanımlar. Bu çok kullanımlılığa rağmen bu ismin delâlet ettiği şeylerin tanımlarında birbirlerine uymadığını da belirtir<sup>213</sup>. Fârâbî, müşterek isme örnek olmak üzere organ ve su kaynağına da göz denilmesini gösterir. Anlaşıyor ki o, mecazı müşterek isim olarak görmektedir.

Fârâbî, müste’ar isimlerin gerçek kullanımını hitabet ve şiirde bulunduğunu belirtir. **Cevher, nitelik, öz, nicelik** gibi kavramlar, sanatı yeni öğrenmeye başlayan aceminin karışıklığa düşüp de yanılmasını önlemek için Menkul isim olarak kullanırlar<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> A.g.e., s. 79.

<sup>211</sup> Aynı eser, 79.

<sup>212</sup> Aynı eser, 79.

<sup>213</sup> Aynı eser, s. 79-80.

<sup>214</sup> Aynı eser, s. 80.

### **b) Fârâbî'nin Külli Aktarım Konusundaki Görüşü**

Fârâbî, Aristo'nun isti'ârede söz konusu olan aktarımın "öyle bir şeydir ki, ne kül'den cüz'edir, ne cüz'den kül'edir. Fakat cüz'den cüz'edir" sözünü değerlendirirken isti'âredeki aktarımın ne genel olarak külli olmaksızın, cüzden yapılmış bir aktarmadır, ne de genel olarak cüz'i olmaksızın külliden yapılmış bir geçirmedir. Fakat külliye yakın olan cüziden yapılmış veya cüziye yakın olan külliden yapılmış bir geçirme ve aktarma olarak belirtir."<sup>215</sup>

Görülüyor ki, Fârâbî, Aristo'dan esinlenerek, onu temel alarak, aktarmada "Genel", "Külli" esasını göz önünde bulundurur.

Fârâbî'nin isti'âreye başvurduğu başlıca konuları Siyaset, Nübüvvet, Ahlâk ve Metafizik sahalalarında buluyoruz. Şimdi bu konulara değinmek istiyoruz.

### **c) Fârâbî'de İnsan ve Toplum Benzetmeleri**

Fârâbî, toplumu ele alırken toplumsal kurumları tanımlamada insan organizmaları ile bir aktarım gerçekleştirir. İlkçağ Felsefesinde Pitagoras'ın insan hayatının evrelerini tanımlarken ekolojik karşılaştırmalara başvurduğunu, Eflâtun'un devleti büyük çapta bir insan, insanı ise küçük çapta bir devlet gördüğünü, Ortaçağ Felsefesinde ise başta Salisburyli John olmak üzere birçok filozofun toplumun yapısını insan organizmalarından hareketle açıklamaya çalıştıklarını gözler önüne sermiştik.

Fârâbî'de ise bu tür tanımlama ve isti'âreler sistematik bir şekilde doruğa çıkar.

Fârâbî, erdemli bir şehri, bir anlamda da topluluğu bir bedene benzetir. Bedenin el, ayak, göz, kulak gibi organlarının hayatın sona ereceği ana kadar yardımlaşma içinde olduğunu belirtir. Sağlam bir bedendeki kalp, sağlıklı bir toplumun başkanına benzer. Her organın görevi ve önemi farklılık arz eder. Fakat tüm bu farklılık ve üstünlüklere rağmen tek hedef bedenın bekâsı içindir. İşte buradan hareketle Fârâbî, kalbin bir bedenın en can alıcı organı olduğunu vurgulayarak, toplumun yöneticisinin de kalbin bedene olan önemi oranında toplum için önem arz ettiğini dile getirir<sup>216</sup>. Bunu açacak olursak

Toplum	→ <b>Beden</b>
Sağlıklı Toplum	→ <b>Sağlıklı Beden</b>
Yönetici, Başkan	→ <b>Kalp</b>

şeklinde bir isti'âre ile toplum felsefesini açıklamaktadır.

<sup>215</sup> FÂRÂBÎ, Kitabu'l-Kıyas es-Sağır, (çev. Mübahat Türker), *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara 1990, s. 124.

<sup>216</sup> FÂRÂBÎ, *el-Medinetu'l-Fadıla*, (çev. Nafiz Danışman), M.E.B., Ankara 1990, s. 79-90.

Toplum ve insan organizmalarını böyle bir karşılaştırmayla izaha yönelik Fârâbî, insan organlarını da izah etmek için yer yer toplumsal düzenden hareket eder. Toplumu, insan organizmalarıyla belirten Fârâbî, bu kez insan organlarını toplumsal düzenin görev dağılımından hareketle izaha yönelir. Örnek olarak;

Karaciğeri hem **âmir** (yöneten) hem **memur** (yönetilen) bir organ olarak düşünür. Onu bir yandan **kalbin memuru** sayarken öte yandan ise onu **öd, böbrek** gibi organların da **âmiri** olarak görür<sup>217</sup>. **Dimağ** ise **kalbin yardımcısı** olarak belirten Fârâbî, **dimağ** bir **konak sahibinin kahyâsı** olarak tanımlar. Kahyâ, konak sahibine hizmet eder. Konağın hizmetçileri ise kahyânın emrinde oldukları halde, konak sahibinin istekleri için çalışırlar<sup>218</sup>. Embriyolojik açıklamalarda da isti'ârelere başvuran Fârâbî, spermin rahimde hazırlanmış kan ile münasebetini, **sütü mayalandıran mayaların** (sütle) olan alâkasına bağlar. Ceninin, spermden oluşumunu da yoğurdun mayadan teşekkülüne benzetir. Ceninin rahimdeki kandan teşekkülü ise sağılmış süttten yoğurdun oluşumuna ve bakırdan ibriğin yapılmasına benzer. Buraya kadar söz konusu olan isti'âreleri açacak olursak;

Beden	Dimag	→	<b>Kalp</b>
Kalp (Başkan)	Kahyâ	→	<b>Konak sahibi</b>
↑			
<b>Karaciğer</b> (Memur)			
↑ Başkan			

**Böbrek** (Memur)

Spermin rahimdeki kan ile olan münasebeti → **Sütü mayalandıran maya**

Cenin, spermden oluşumu → Yoğurdun mayadan oluşumu

Cenin, rahimdeki kandan oluşumu → **sütten oluşmuş yoğurt ve bakırdan ibriğe benzer.**

#### **d) Fârâbî'de Din, Peygamberlik ve Kur'an**

Fârâbî'nin din anlayışını anlamak için onun peygamberlik hakkında görüşlerini bilmek gerekir. Fârâbî, gerçek bir filozofla peygamber arasında hiçbir fark görmez. Mesaj ve görev noktasından her ikisi de insanların görünen ve görünmeyen hayatta mutlu olması için çalışır. Peygamberlik, kutsal güç mertebesine ulaşanlarda meydana gelir. Muhayyile melekesinin çok güçlü ve mükemmel olduğu bir şahıs, haricî duyumlardan

<sup>217</sup> A.g.e., s. 55.

<sup>218</sup> Aynı eser, s. 62.

işgal edilmemişse faal akılla iletişim kurar, temasa geçer. İşte bir peygamberin en belirgin özelliği, bunu en üst düzeyde gerçekleştirmesidir. Vahiy de, faal akıl yoluyla Tanrı'dan gelen bir fezeyan ve sudûrdan başka bir şey değildir<sup>219</sup>. Fârâbî, peygamberin vazifesini de saf akledilirlere ait gerçekleri, kavrayamayan soyut ifadeleri kaldıramayan halka benzetmelerle anlatmada bulur. O halde kutsal kitaplardaki isti'âreler, halk tabakasının ilâhî hakikatleri anlaması için vardır.

Bu görüşlerini açıkça dile getiren Fârâbî, acaba Kur'an ayetlerine nasıl yaklaşmaktadır?

Peygamberi manevî bir güç taşır bulan Fârâbî, Kur'an'da geçen önceki peygamberlerin mucizelerini ve Hz.Muhammed'in tevatüren gelen mucizelerini tabiatüstü olarak görür. Fakat bu tabiatüstülük kesinlikle tabiat karşıtlığı değildir. Çünkü bunların gücü felekler âleminde bulunan akıllara bağlıdır.

Kur'an'da geçen **Levh, Kelâm, Arş, Kürsî, Kalem** gibi terimlerin lafzî olarak anlaşılmasında gerektiğini belirtir. Bunlar birer aktarmadan, isti'âreden ibarettirler. Ne kalem onunla yazı yazılan bir alet ne de levh üzerinde sözlerin kaydedildiği bir sayfa değildir<sup>220</sup>.

#### e) Fârâbî ve Faal Akıl

Farâbî, bilindiği gibi aklı, teorik ve pratik akıl diye ikiye ayırır. Teorik akıl da kendi içinde **Kuvve, fiil, Müstefad ve Faal** olmak üzere dörde ayrılır.

Dış dünyadaki varlıkların şekillerini bilfiil kendinde önceden bulunduran akıl olarak tanımlanan fa'al akıl sayesinde eşya şekil edinir. İşte bu aşamada Farâbî, ilk planda anlaşılması güç olabilecek bu mertebeyi şu isti'âre ile idrakler içinde basitleştirilir. Buna göre; **Göz** karşısında, **güneşin** aldığı yer ne ise, insanda da faal aklın yeri odur. Güneş olmadan göz göremeyeceği gibi faal akıl olmadan da diğer söz konusu **kuvve, fiil ve müstefad** akıllar bir şey ifade edemez.

**Güneş, gözdeki bilkuvve görme gücünü, bilfiil görme durumuna getirdiği gibi, Faal Akıl, insan bilgisinin gerçekleşmesi üzerinde etkide bulunmaktadır.** Bunu daha da açık bir şekilde izah edecek olursak, görmek için **gözümüz güneş ışığına muhtaçtır.** Aynı şekilde aklımızı da devreye sokan Faal Akıl'dır.

<sup>219</sup> Peygamberlik (prophecy) konusunda felsefi ve Ortodoks görüşlerin İslâm düşüncesindeki değerlendirmeleri için bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, Chicago and London 1958, s. 11-24.

<sup>220</sup> DIETRICI, a.g.e., s. 72-77.

Aristo, 'Faal Aklı' Tanrı olarak telakki ederken, Fârâbî, Faal Aklı sınırlı şekilleri meydana getiren bir tarzda görerek bunun bir eksiklik olduğunu belirtir. Allah, Faal Akla hareket veren bir prensiptir.

Fârâbî, İlâhî Akli bilinemez olarak düşünür. Aşk ve vecd bu bilinemezliği ortadan kaldırabilir. Güneşin gözleri kamaştırması gibi onun sudûrunun şiddetinden onu göremediğimizi belirtir<sup>221</sup>.

Fârâbî, Kur'an'da geçen ahiret, kıyamet günü, ceza ve mükafat, cennet ve cehennem tasvirini hakkında da değişik bir bakış açısı getirir.

Zevk duyan, acıyı duyan, rahatı ve sıkıntıyı yaşayan ona göre ruhtur. Beden ruh tarafından yönetilen ayaltı âleme mahsustur. Kur'an'da gösterilen ve sunulan va'd ve va'id dengesi, insanın bu dünyada aşına olduğu şeylerdendir. Böylece insanı iki cevherden ibaret görür. **Şekli cevher** insanın bedenini oluştururken, **şekilsiz cevher** de ruhtur. Ruh bir benzetmeyle insan tabiatının **aynası** olarak görür. Ruh, insan tabiatının aynasını teşkil ederken akıl da onun **ışığıdır**. İnsan ruhuna bilgilerin gelişi, aynaya ışığın aksetmesine benzer<sup>222</sup>.

Fârâbî'nin isti'âreye olan bakış açısını ve kullanımını böylece belirttikten sonra onunla ilgili çalışmamızı, onun ruh halini belirtmesi açısından kendisinin benzetmeleriyle sona erdiriyoruz.

"Zamanın ters, yarenliğin faydasız, her reisin bezgin ve her başın hasta olduğunu görünce; evime kapanıp şerefimi kayırmayı kâr bildim. Yanımda saklı duran ve avcumda ışıldayan **hikmet şarabından içerim. Sofra arkadaşlarım mürekkep şişeleridir. Sazım onların şakırtısıdır.**"<sup>223</sup>

Görülüyor ki, Fârâbî'yi Muallim-i Sâni yapan gerçeğin altında içtiği hikmet şarabı, sohbet ettiği sofra arkadaşları olan mürekkep şişeleri ve onlardan çıkan sazın nağmelerini andıran çalışma sesidir.

---

<sup>221</sup> "Fa'al akıl" ve "Güneş-Göz" isti'âreleri hakkında ve değerlendirme için bkz. DIETRICI, a.g.e., s. 44-45; NETTON, a.g.e., s. 99; FAHRİ, Macit, a.g.e., s. 103-109; ÜLKEN, Hilmi Ziya, a.g.e., s. 60-63; CUM'A, Lütfi, a.g.e., s. 39-40; BAYRAKDAR, a.g.e., s. 209.

<sup>222</sup> DE BOER, a.g.e., s. 77-82; NETTON, a.g.e., s. 99-103; ÇUBUKÇU, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986, s. 98-102.

<sup>223</sup> Bu şiiri, el-Medinetu'l-Fadıla'nın mütercimi Nafiz Danışman adı geçen eserin önsözünde zikretmektedir. Bkz. a.g.e., s. 8. Şiirin orijinali *ed-Deavî el-Kalbiye* adlı risâlesindedir.



## 2. İBN SİNÂ FELSEFESİNDE İSTİÂRE'YE GENEL BİR BAKIŞ

Aristo'ya ve St. Augustin'e Batı ne kadar inanıp otoritesinin hakkını teslim ettiği gibi yokluğunda Ortaçağ Batı düşüncesinin alacağı olumsuz tablo ve kısır görüntünün kaçınılmaz olduğunun da belirtildiği<sup>224</sup> İslâm düşünürü İbn Sinâ'dır (980-1035). Felsefe Tarihini bir düşünce sarayının tesis tarihine benzetecek olursak felsefeciler de doğrudan bu düşünce sarayına tuğlalar yerleştiren ustalar olurlar. İbn Sinâ bu düşünce sarayına eski tuğlaları gözden geçirerek yenilerini yerleştirmiştir. Böylece kendinden sonrakiler de bu tuğlalardan hareketle daha yükseklerle ulaşma gücünü bulmuşlardır.

İbn Sinâ felsefesinin temel özelliklerini kısaca belirleyecek olursak, Kur'an-ı Kerim ile felsefeciler arasında Allah konusunda bir telife yönelir. Kavramları incelemesi esnasında itinalı bir yöntemle tanımlamalara başvurur. Kendinden öncekilerden akılcılık konusunda Fârâbî'den, deneycilikte ise Râzî'den hareket eder<sup>225</sup>. Ansiklopedik eserler vücuda getiren İbn Sinâ mecazî ifadelerin yoğunlukta geçtiği eserler vermiştir. Bunları açıklamadan önce onun **Kavram** anlayışına yer vermek istiyoruz. İlmin kazanılmasını tasavvur ve tasdikât'a bağlar. Buna göre, şeyleri ilk planda tasarlıyor daha sonra da tasarıdan doğrulama ve olumlama aşamasına getiriyoruz. İstiâre'yi de daha önce açıklarken onun da tasavvur ve tasdik aşamasından geçtiğini belirtmiştik.

Felsefe tarihi boyunca istiâre'de söz konusu olan aktarımın, Küllî (Tümel) ve Cüz'î (Tikel) arasındaki ilişkinin mahiyetini Aristo'dan hareketle ortaya koymuştuk. Fârâbî'de ise Küllî (Tümel) prensibinin bir gereklilik olarak ele alındığını açıklamıştık. İbn Sinâ tanım için bu tartışmalara bir başka boyut getirir. Tikelin belirtilmesini tümelin belirtilmesinden daha kolay bulur<sup>226</sup>.

İbn Sinâ siyasî sebeplerle hapsedilince dört ay içinde kaldığı hapis hanede Hayy b. Yakzan adlı istiârelerle dolu bir eser yazdı<sup>227</sup>. Biz de başta bu eser olmak üzere **et-Tayr**, **Salaman** ve **Absal** risâlelerinden hareketle, İbn Sinâ'da Allah, Akıl, Nefs, Peygamberlik konularına açıklık getirmek istiyoruz. Öncelikle zikrettiğimiz üç risâlenin sırayla özetini yapacağız.

<sup>224</sup> GOICHON, A.M., *İbn Sinâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, (çev. İsmail Yakıt), II. Baskı, İstanbul 1993, 82-94.

<sup>225</sup> İbn Sinâ'nın üslubu hakkında bkz. DE BOER, a.g.e., s. 134; NETTON, a.g.e., s. 162; ÜLKEN, a.g.e., s. 90; ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizikçi*, Ankara 1985, s. 22-25.

<sup>226</sup> İbn Sinâ'nın mantık anlayışı ve ilgili terimlerle ilgili açıklama ve sınıflamalar için bkz. KÜÇÜK, Hasan, *İslâm'da ve Batı'da Mantık*, İstanbul 1988, s. 31-81.

<sup>227</sup> İbn Sinâ'nın hapsedilişi ve bu sıradaki psikolojik durumunu belirten şiir örnekleri için bkz. ALTINTAŞ, a.g.e., s. 13.

### a) "Hayy b. Yakzan"daki İsti'âreler

Hayy b. Yakzan, İbn Sinâ'ya hikmet sahibi bir ihtiyar olarak gözükür. İbn Sinâ onu üzerinden yılların geçmesine rağmen, sıfatları (duyma, görme) açısından bir genç olarak addeder. Onun güzelliğinden ve ilâhî bir parıltı ile parıldadığından söz eder. Onu görünce, onunla konuşma isteği artar, ona yaklaşır, onun yaşantısını, mesleğini, hayat tarzını öğrenir. Bilge kişi mesleğinin sonsuza dek yolculuk olduğunu, yüzünün babası Uyanık'a dönük olduğunu söyler. Tüm bilgisini babasından edindiğini, onun her şeyin bilgisinin anahtarını kendisine verdiğini İbn Sinâ'ya anlatır. Ondandır dış görünüm (fizyonomi) ilminin özelliklerini öğrenir. Bilge'ye göre bu ilmin yararları çabuk görülür. İnsanî ilişkilerde insana çok yarar sağlar. Filozofumuzun çevresindeki arkadaşlarını ona tahlil eder. Bu bilgileri iyice özümseyen düşünürümüz, yaşlı bilgenin yolculuğuna katılmak ister. Bilge de bu yolun ona kapalı olduğunu, ancak onu açacak şeyin de her şeyden feragat etmek ve arkadaşlardan ayrılmak olduğunu iletir. Arz ve semavâtı, zahirî ve batınî duygularıyla öğrenmek isteyen filozofumuzun iki seçeneği vardır. Biri Batı'ya dönük, madde ve kötülük, diğeri ise Doğu'ya yönelik, maddenin karışamayacağı akledilebilir şekiller yoludur. Her ikisi de sonsuz gençlik kaynağına ulaşırlar. Hayy b. Yakzan, düşünürümüzü ikinci yola sevkeder. Adaletin, hikmetin, dindarlığın hüküm sürdüğü dokuz ülke ve dokuz şehrin özellikleri sıralanır. Aşkınlığına rağmen, Padişah güzellik ve ihtişamını tebaasına ulaştırır. Onları kendisiyle iletişim yapacak düzeye getirir. Cömert ve iyi olan padişahın güzelliğinden parıltı yakalayan ondan ayrılamaz<sup>228</sup>.

İbn Sinâ'nın söz konusu risâlede Padişahı tasvir eden satırlarına yer vereceğiz. İbn Sinâ'nın bu risâlede, Allah'ı cömertliği, bolluğu ve adaleti ile büyük bir Padişah'a özdeşleştirildiği görülür.

"Her kim Padişahı (Allah) en iyi bir tarzda sıfatlandırmak isterse, hiç şüphesiz imkânsızlığı ve çaresizliği istemiş olur. Çünkü onu vafetmeye kimsenin gücü yetmez. O'nun nâtı karşısında dilleri yanar bir şey yazamadan (onun hakkında) kalemleri kırılır. Örneği yokken onu örneklendirmek, benzeri yokken ona benzemek, niceliği yokken onu ölçmek olmaz. Onu sınıflandırmamak ve övememek O'na ulaşmaktır. O idrak edilemiyorsa, bu onun gizliliğinden kaynaklanmaz. İdrake çalışanların müdrike yetilerinin zayıflığından kaynaklanır."<sup>229</sup>

İbn Sinâ söz konusu risâlede faal aklın işlevini belirtmek için Hayy b. Yakzan örneğinden hareket ediyor. Faal akıl, insan aklına tesir eden feleklerin akıllarının

<sup>228</sup> CORBIN, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, (translated from the French by Willard R. Task), Princeton University Press, New Jersey 1988, s. 137-150. Translation of the Recital of *Hayy Ibn Yagzan*.

<sup>229</sup> CORBIN, a.g.e., s. 151-161.

sonuncusudur. İnsanı nefislere yol gösterir. Hayy b. Yakzan da Padişah'dan aldığı manevî bilgi anahtarlarla düşünürümüzün aklı düşünce süresinde etken olmuştur. Özetleyecek olursak, burada söz konusu olan İsti'âre, Allah'ın bir padişaha benzetilmesi, bilge kişi Hayy'ın da faal akla benzetilmesidir. Doğu, **ışığın yurdu**, Batı **karanlığın yurdu** olarak tasvir edilmektedir. Işık fikri de sudûru çağrıştırmaktadır.

#### **b) et-Tayr (Kuş) Risâlesi**

İbn Sinâ, bu risâlede **nefsi**, dünyadaki kurulu tuzaklardan kaçan bir **kuşa** benzetir. Kafes, duyu tuzaklarının ardından giden **nefsin kaderidir**.

Tuzak sonucu kafese kapatılan kuş sürüsünün kafese razı olamayışı, insan nefislerinin kadere razı olmayışlarına benzer. Ama yine de kurtulma umutları vardır. Çaba sonucu kurtulanlar sonra kurtulamayanlara yardım ederler. Kurtulunca hep birlikte sekiz katlı Tanrı dağının tepesindeki kurtuluşu aralamaya başlarlar. Yeşil çayırlar ve çağlayan derelerin bulunduğu yedinci katta konaklarlar. Daha sonra sekizinci katta eşsiz bir kuş görürler. Onunla dostlukları gelişir, Padişah şehrine götürürler. Padişahı görünce, tümü ışık yüzlü Padişah'a büyülenir. Padişah onlara özgürlük bahşeder. Hepsi bir şekilde çıktıkları bu ortamdaki güzelliklerin ve lezzetlerin sarhoşluğunda oradan çıkar ve giderler<sup>230</sup>.

Macit Fahri'ye göre, bu isti'âre Eflâtun'un isti'âresini çağrıştırır<sup>231</sup>. Hemen belirtelim ki, İbn Sinâ'daki isti'âre daha mücerrettir. Nefs, kuşa benzetilirken aktarımın mahiyeti de göz önündedir. Üstelik bu isti'ârede resimlendirme, ödünç alma, karşılaştırma bir arada gerçekleşir. Eflâtun'un isti'âresinde zenginlik bu derece değildir.

#### **d) Salaman ve Absal**

Daha sonraları İbn Tufeyl'e bu risâlesiyle ilham kaynağı olan İbn Sinâ'nın bu risâlesi Yunan efsanelerini hatırlatır.

Burada babaları ayrı anneleri bir olan **Salaman** ve **Absal** kardeşler vardır. Absal, küçük kardeş olarak daha iyi gelişmiştir. Kültürlüdür. Salaman'ın karısı; Absal'a aşık olur. Çocuklarını okutması bahanesiyle onu kendi evlerine aldırır. Ona olan duygularını açıklar. İlk planda Absal reddeder. Kadın entrikalar çevirir. Bir araya gelecekleri sırada gökler koyu bir bulutla kapanır. Semadan gelen ilâhî bir ışık buna engel olur<sup>232</sup>.

<sup>230</sup> CORBIN, a.g.e., Translation of the Recital of the Bird, s. 186-192.

<sup>231</sup> FAHRİ, Macid, a.g.e., s. 142.

<sup>232</sup> CORBIN, a.g.e., The Avicennan Version of Salaman and Absal, s. 224-225.

Burada Nasr et-Tûsî'ye göre, Absal **nazarî akılı** ve nefsin bilgi derecesini, Salaman **Natık Nefsi**, karısı şehvete eğilimli **bedenî kuvveti** simgeler. Absal'ın kadını reddetmesi, aklın kendi evreninin etkisinde olduğunu gösterir. Kadının bedenine isteklerine kapılması ayrıca **Nefs-i Emmare'**yi simgeler<sup>233</sup>. Nefs, akıl, irade gibi kavramları bu tür isti'ârelerle ortaya koyan İbn Sinâ Aklü'l-Heyulânî'yi açıklarken de isti'âre'ye başvurur.

Kur'an-ı Kerim'deki şu ayeti felsefî unsurlarla açıklamaya çalışır.

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam ise sanki inciden bir yıldızdır.”<sup>234</sup>

İbn Sinâ düşüncesinde amelî akıl, natık nefsin bedeni yönetmek için kullandığı kuvvettir. Bir de cevherini fiil halinden akıl haline getiren bir kuvvet vardır ki, bu da aklü'l-heyulânî olarak tanımlanır. İbn Sinâ düşüncesinde bu Kur'an'la irtibatlandırılır ve **mişkat** (oyuk ve baca) olarak görülür. **Mişkat**, mecazî mânâda **maddî akılı** temsil eder. Işığın, mişkatla olan alâkası neyse, aklın da müstefad akılla ilişkisi o derecededir. Fiil halindeki aklın ışığa benzemesi gibi, akılı olan da aynen ışığı alan cisme benzer. Işığı en iyi geçiren havadır ve en iyi atmosfer de mişkattır<sup>235</sup>.

Fazlur Rahman'ın ifadesiyle bir yandan Helenistik Dünya, öte yanda İslâm Dünyası, İbn Sinâ'nın mekik dokuduğu dünyalar olmuştur. Vahyi, kudsî kuvve dediği yüksek bir sezgi olarak telakki eder<sup>236</sup>. Muhayyile özelliği ile peygamberin psikolojik bir etkiyle aklî gerçekleri ve kavramları güçlü sembollere dönüştürdüğünü belirtir. Bu aşamada vahyin sunulmasında remizlerin elbisesine bürünmüş hakikatin zorunluluğunu da belirtir<sup>237</sup>.

#### f) İbn Sinâ'nın Kur'an Ayetlerini Yorumlayışı

İbn Sinâ, dinî metinlerin içerdiği vahiylerin çoğunluğunun mecazî üslupta olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden de bunların altında yatan yüksek mânâları aydınlığa çıkarmak için yorumlanması görüşündedir<sup>238</sup>.

Felsefî ıstılâhların zirveye çıktığı İbn Sinâ düşüncesinde acaba Kur'an nasıl anlaşılacaktır. Bu konuda birkaç örnek vermek istiyoruz.

Daha önce onun heyulânî akılı, Kur'an'da **mişkat** kelimesiyle açıklamaya çalıştığını belirtmiştik. Buna benzer bir örneği de “O gün Rabbinin arşını onlardan başka sekiz tanesi

<sup>233</sup> Nasr et-Tûsî'nin özetlerini vermeye çalıştığımız üç risâle hakkında değerlendirmeleri için bkz. a.g.e., s. 226-241.

<sup>234</sup> XXIV/26.

<sup>235</sup> İBN SİNÂ, *Risale fi isbat'in nübüvvet* s.49 ALTINTAŞ, a.g.e., s. 136.

<sup>236</sup> Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, s. 33.

<sup>237</sup> A.g.e., s. 120.

<sup>238</sup> A.g.e., s. 120.

*yüklenir*”(LXIX/17) ayetinden verebiliriz. O bu ayeti açıklarken **arş** kelimesini dokuzuncu felek olarak görür. Dokuzuncu felek göklerin göğüdüdür. Sekiz melek de, dokuzuncu göğün altındaki sekiz gök ile tefsir edilir<sup>239</sup>.

Felak sûresinde yer alan “*Düğümlere nefes eden büyüçülerin şerrinden*” (CXIII/4) ayetini bitkisel kuvvete işaret olarak görür. “Neffesat”ı ise nebatî kuvvettir<sup>240</sup> şeklinde yorumlar.

“*Sinsi vesvese verenin şerrinden*” ayetindeki vesveseyi de hayvanî nefis için kullanılan kuvve-i mütehayyile olarak görür<sup>241</sup>.

İbn Sinâ'nın tefsir metodu incelendiğinde sahip olduğu felsefî birikimin onun ayetleri anlamasında etken olduğu görülür. Seyid Hüseyi Nasr'ın ifadesinde olduğu üzere, İbn Sina, Kur'an tefsirlerinde din ve felsefeyi uzlaştırma çabasıyla hareket eder.<sup>242</sup>Öyle görülüyor ki, sahip olduğu felsefî birikim ayetleri anlamasında ve yorumlamasındaki metoda yansımıştır. Onun felsefî tefsirinde;

Aklî âlem cennettir. Hayal âlemi cehennemdir. His âlemi de kabirdir. Melekleri, kuvvet ve akıl anlamında anladığından Müddesir sûresi 30. ayetinden hareketle idrakiye ve ameliye diye hayvanî nefsi ikiye ayırır. Ayette “üzerinde ondokuz melek vardır” denilmektedir. İbn Sinâ ikiye ayırdığı hayvanî nefsi de kendi içinde ayırımlara tâbi tutar. Amacı ayetteki 19'a ulaşmaktır<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> ez-ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, el-Kahire 1381-1961, c. III, s. 92-93.

<sup>240</sup> A.g.e., c. III, s. 93-96.

<sup>241</sup> Aynı eser, s. 95-96.

<sup>242</sup> NASR, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.N.Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985

<sup>243</sup> Aynı eser, s. 96.

### 3. İBN RÜŞD FELSEFESİNDE İSTİ'ÂRE'YE GENEL BİR BAKIŞ

#### a) İsti'âre Tanımı

Aristo şârihi ünvanıyla ün kazanmış olan İbn Rüşd, Batı'da şöhret bulduğu şekliyle Averroes, 1126 yılında Kurtuba'da doğmuştur. Fıkıh, kelâm, felsefe tahsilinin yanı sıra, belâğat şiir, edebiyat konularında hem eğitim gördü ve hem de bu sahalarda eserler verdi. Eserlerinin isimlerinin ve mahiyetinin bu çalışmanın hedefi ve sınırları açısından ortaya konulması mümkün değildir<sup>244</sup>. İbn Rüşd'ün isti'âreye bakış açısını, kullanımını, meselelerine bakış açısına ortaya koymaya çalışacağız.

**Cevâmi li Kutûb-i Aristoteles fi'l-Cedel ve'l-Hitabet, ve's-Şiir** adlı eserinden<sup>245</sup> hareketle, onun dil ve dilin kullanımı ile ilgili görüşlerini izaha çalışacağız.

**Kitâbu'l-Cedel**'de akıl yürütme çeşitlerini kıyas, tümdengelim ve tümevarım'ı ele alır ve inceler. Zihnin genel bir önermeden tikel bir önermeye veya tikel bir önermeden genel bir önermeye dönüşümünü Aristo ile mutabakat içinde ele alır ve inceler<sup>246</sup>.

**Kitâbu'l-Hitabet**'te ise konumuz açısından çok önemli açıklamalara yer verir. Misal, örnek başlığı altında;

"Zevkler kötüdür. Çünkü şarap kötüdür" karşılaştırmasından hareketle hükmün, küllî (genel) benzetilenin de cüz'î (özel) olabileceğini belirtir. Benzetileni iki kısımda ele alır. *Ortaklık* noktasında gerçekleşen benzetilme ve **münasebet açısından benzetilme**. Ortaklık noktasındaki benzetilmeye yukarıdaki örneği verir. Münasebet, karşılaştırma benzetilmesine de "**Bir ülkedeki yönetimde krallık tek olması gibi, evrendeki Yaraticının tek olması gerektiği**" örneklemesini verir<sup>247</sup>.

Ayrıca Cüveynî) gibi mütekellimleri de eleştirmekten geri kalmaz. Cüveynî Misal'in sadece irşada (yol göstermeye) yarayan bir araç olduğunu ve onun sadece bir karşılaştırmadan ibaret olmadığını belirten görüşüne yer vererek, onun kıyası geçerli bir üslup olarak zikretmemesini eleştirerek, kıyasın geçerli sayılmaması halinde tüm ilimlerin önceden varolmuş olacaklarını belirterek **Kitâbu'l-Macesti**'nin matematikten haberi olmayan bir tarafından anlaşılabilmesi ve âlemin bilgisinin herkeste bulunacağı görüşünün ortaya çıkacağını izah eder<sup>248</sup>.

#### b) İsti'âre'yi Sınıflandırması

<sup>244</sup> İbn Rüşd hakkında çok yönlü bir inceleme için bkz. URVOY, Dominique, *Averroes, Ibn Rushd*, (trans. by Olivia Stewart), London and New York 1991, s. 3-29.

<sup>245</sup> Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topic", "Rhetoric" and "Poetics"*, edited and translated by Charles E. Buttlerworth, Albany 1977, (English-Arabic).

<sup>246</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Cedel*, a.g.e. içinde, s. 47-50.

<sup>247</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Hitâbet*, aynı eser içinde, s. 71-73.

<sup>248</sup> Aynı eser, s. 72.

Kitâbu's-Şiir'de isti'âre konusuna bir başka açıdan yaklaşarak **Temsil etme, Resimlendirme** (hayallendirme) başlığı altında bir sınıflandırmaya gider.

a) Bir şeyin diğer bir şeye teşbih edatları ile benzetilmesi

b) Bir şeyin temsil ettiği şeyin aynı olduğunun ortaya konulması da tebdil ve isti'âre yoluyla olur<sup>249</sup>.

**"Hangi yolla ona yaklaşırsan yaklaş o denizdir"** örneğini ortaya koyar. Bu tür isti'ârelerin, temsillendirmelerin kısmen yakın ve kısmen de uzak bir nitelik arzettiğini ifadelendirir. Bu anlatım türünde temsil etmede, resimlendirme ve iki şeyi bir arada görmede, iki şeyin bir olduğu anlamının da çıkarılamayacağını çoğu kimsenin bu noktada yanlış düşüğünü belirtir.

**Deniz suyunun, yeryüzünün teri olduğuna** dair Empedokles'in sözünün de bir karşılaştırma, isti'âre olduğunun çoğu kimse tarafından anlaşılmadığı ve lafzî mânâda alındığını Aristo'nun da, toplumların bir şeye inanıp inanmamalarında, harekete geçmelerinde bu sanatın önemini, zenginliğini dile getirdiğini belirtir<sup>250</sup>.

### c) İbn Rüşd'ün Din Felsefesinde İsti'âre'nin Kullanımı

Genel bir değerlendirmeye belirtebiliriz ki;

Onun din felsefesinde en bariz noktalardan biri de, onun din felsefesi dilinin büründüğü ikiliktir. Bir konuyu temsil ile anlatma, resimlendirme, örneklendirme, onun felsefî hitabetinde mühim bir yer tutar. Onun düşüncesinde nass (metin) te'vil bakımından ikiye ayrılır.

1. Metin'deki mânâ tartışma götürmez bir şekilde sabittir. İkinci bir ihtimale ve anlama yer vermez. Böylesi metinleri te'vil etmek hatadır.

2. Bu grup kendi içinde dörde ayrılır.

a) Bir örnekleme ile ifadelendirilen metnin mânâsı çok zor anlaşılır. Temsil çok yüksek düzeydedir. Bu tür nassları ancak ilimde rasih (derinleşmiş) olanlar te'vil edebilir.

b) Benzetme çok kolay anlaşılır. Herkes tarafından ortalama bir bilinççe de anlaşılabilir. Te'vil edilebilir.

c) Söz konusu ifadenin bir şeyin örneği olduğu kolaylıkla bilinir. Ama neyin misali olduğu zor bilinir. Bu tür nassların te'vili ancak havas ve ulemaca mümkündür.

<sup>249</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Şiir*, a.g.e. içinde, s. 83.

<sup>250</sup> A.g.e., s. 83.

d) Metnin bir örneklem ve benzetmeden ibaret olduğu bilinir. Bu bilme ve kabul ediş sonucunda onun neyin benzetmesi olduğu da bilinir. Bu tür metinler üzerinde durulup düşünülmesi gereken nassları oluştururlar<sup>251</sup>.

İbn Rüşd felsefî hitabında iki zümreye seslenir. Bu zümreler Avam ve Havas, bir başka ifadeyle sıradan kalabalıklar ve seçkinlerdir.

Ona göre sıradan kalabalıklar zekaları, yetenekleri ve tabiatları gereği teorik meseleleri ve ruhanî varlıkları ilk planda kavrayamazlar. Onlar için bilgi duyularla sınırlıdır. Bu yüzden manevî konuların bu insanlar için anlaşılması için örneklere, isti'ârelere gerek vardır. Zaten bu gerçekten hareketledir ki, dinî nasslar, manevî gerçekleri benzetmelerle anlatmışlardır. İbn Rüşd bu aşamada akla gelebilecek bir soruyu dile getirir ve ardından da bir isti'âre ile bu soruyu cevaplar. Söz konusu soru ise şu;

Şayet temsili mânâlar te'vil edilecek idiyse neden yasa koyucu bunu baştan benzetmeler ile anlattı? Bunları temsilsiz olarak anlatamaz mıydı?

Söz konusu bu soruyu cevaplamak için İbn Rüşd'ün başvurduğu benzetme esasına dayalı cevap ise şudur:

Çok yetenekli bir doktorun yararlı bir ilaç yaptığını farzedelim. Bu nadir ilaç çok kimse için iyi gelirken, tabiatları gereği birçok kimse için de iyi gelmemektedir. Bu sırada biri, doktorun yaptığı ilacın, sanıldığı deva ve şifayı içermediğini, doktorun bu ilacı yaparken başka bir gaye gözettiğini iddia ederek, kendince doktorun asıl gayesi olduğunu sandığı terkibi ilaca koyar. Sonra da halka yönelerek doktorun asıl gayesi benim maksadıyla bağdaşmaktadır, demektedir. Bunun üzerine bu insana inanan halk terkibi bozulmuş ilacı kullanır. Fakat sonuçta bu ilaç yine bir kısım kimseye zarar verir. Böylece halka ilk hastalıktan başka bir hastalıkla bulaşır. Her değişiklik yeni hastalıkların oluşmasına yol açar. Burada İbn Rüşd, ayet ve hadislerin hitap tarzını nadir bir ilaca, ayet ve hadisleri te'vil edenleri de bu nadir ilaca eklemeler yapan kimselere benzetmektedir<sup>252</sup>.

İbn Rüşd, insan zihninin algılama farklılığına dikkatleri çeker. Kur'an-ı Kerim'de İsrâ 16'da geçen tebliğ ve davet metodunu İbn Rüşd şöylece sınıflamaya tâbi tutar<sup>253</sup>.

- a) Hikmetle davet edilecekler,
- b) Güzel öğütle davet edilecekler,
- c) Cedel ile (en güzel tarzda tartışma) davet edilecekler.

<sup>251</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhacı'l-Edille*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 247-267.

<sup>252</sup> A.g.e., s. 265.

<sup>253</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Takriru mâ Beyne's-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisal*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 110-112.



İbn Rüşd, bu sınıflamayı daha geliştirerek, hikmetle-felsefe, güzel öğütle-Selefiye, Cedel ile Kelâm arasında bağlantı kurar<sup>254</sup>.

Akıl ve nakil arasındaki uygunluk meselesine de değinen İbn Rüşd, “Şeriatın lafızlarının tamamını zahirî mânâda anlamak zarurî değildir” tespitini dile getirir. Bunu söylerken bir denge adamı olduğunu ispatlarcasına, nassların hepsini te’vil sureti ile zahirî mânâlarının dışında da anlamak olmaz demektedir<sup>255</sup>.

O halde İbn Rüşd’ün din felsefesinde te’vil; Kur’an ayetlerinin hem zahirî hem de batınî anlam taşıdığı esasına dayanmaktadır.

İbn Rüşd, felsefesinde kendinden öncekilerden yararlanma hususunda ve özellikle gayr-ı müslimlerden oldukça geniş düşünür. Bu düşüncesini dile getirirken yine bir benzetmeye başvurur. Buna göre, hayvan kesmede kullanılan bıçağın bir müslüman veya gayr-ı müslim tarafından yapılması kesmenin sıhhatini etkilemediği gibi, mantık gibi alet ilimlerinin de gayr-ı müslimden alınmasında sakınca yoktur. İbn Rüşd, kesim aleti olan **bıçağı**, Felsefenin, bilimin aleti konumunda olan **mantıkla** aynileştiriyor.

**Şeriatı** felsefeyle bir **arkadaş** ve **kardeş** gibi mülâhaza eden İbn Rüşd, şeriatın görevini izah ederken de isti’âre’ye başvurur. İsti’âre’yi karşılaştırma usûlüyle gerçekleştirir. Buna göre, **şeriatın ruhu ıslah etmesi doktorun bedeni düzeltmesine benzer**. Doktor bedeninin sağlığı için çaba gösterirken, şeriatta ruhun-bedenle birlikteliği için de takvasını ister<sup>256</sup>. Şeriat, takvayı hedeflerken, muhatabı olduğu insanların farklı kapasitelerini de göz önünde bulundurur. Bu yüzden, hitabetinde çeşitli anlatım yollarına başvurur.

#### **d) İbn Rüşd’ün Din Felsefesinde “ALLAH”**

İbn Rüşd, Allah’ın varlığı hakkında delil ileri süren düşünceleri dört gruba ayırır. **Haşeviye, Eş’ârî, Sûfi, Mu’tezile** şeklinde sınıflandırılan bu farklı dört düşünce, **Naklin, Akıl, Sezgi**’nin tek başına veya birlikte değer kazandığı sistemleri oluşturmaktadır.

İbn Rüşd; “Göklerde ve yerde, Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı (buralardaki düzen) bozulurdu” (Enbiyâ, 21/22), “Allah çocuk edinmemiştir. Kendisi ile birlikte herhangi bir ilâh da mevcut değildir. Öyle olsaydı her ilâh kendi yarattığını idare etmeye kalkışır, netice olarak da ilâhlardan biri öbürüne üstün gelirdi. Allah onların kendilerine verdikleri vasıflardan pek çok münezzehdir” (Mü’minûn, 23/92) ayetlerini açıklarken isti’âreye başvurmakta “her biri diğerinin işini yapan ve yetkisine sahip olan iki padişah

<sup>254</sup>

<sup>255</sup> A.g.e., s. 114.

<sup>256</sup> Aynı eser, s. 103-104.

bulunsa, bir şehrin bunlar tarafından idaresi mümkün olmaz” derken de, Allah’ı ve âlemi, **Padişah** ve **şehir** kelimelerini ödünç alarak tanımlamaya çalışmaktadır<sup>257</sup>.

İbn Rüşd, yaratan ve yaratılan ayrılığına dikkatleri çekerek “O’nun misli gibi bir şey yoktur. O işitir ve görür” (Şûra, 42/11). “Yaratan hiç yaratılan gibi olur mu?” (Nuh, 16/17) ayetlerini birbirlerini tamamlar mahiyette ele alır. İbn Rüşd Halık ile Mahlûk arasında bir benzerliğin reddedilmesinden iki şeyin anlaşıldığını belirtir. İlk olarak, yaratılandaki sıfatlardan birçoğunun yaratanda olmaması, ikinci olarak da mahlûktaki sıfatların aklen sonsuz olan en mükemmel ve üstün şekillerinin Halık’ta mevcut olmasıdır<sup>258</sup>. Şeriatın, Yaratan’da bulunmadığını belirttiği yaratılanlara ait sıfatların eksik ve kusurlu olduğu açık olan hususlara örnek olarak;

Ölüm, uyku, unutma ve hatayı gösteren İbn Rüşd bu konuyla ilgili şu ayetleri de gözler önüne serer.

Ölüm; “Ölmeyen, diriye tevekkül et.” (Furkân, 25/58)

Uyku; “O’nu ne uyuklama ne de uyku tutar.” (Bakara, 2/255)

Unutma ve Hata; “Rabbin ne şaşar ne de unuttur.” (Taha, 20/21)

Bu ayetleri bir sıra içinde belirten İbn Rüşd Yüce Yaratan’ın sıfatlarının idrak edilmesi için insana ait **ölüm, uyku, unutma** gibi fani özelliklerin Allah’ta bulunmadığını belirten ayetlere vermektedir.

Kur’an’da geçen **Allah’ın eli, yüzü** gibi ifadeleri de değerlendirirken, “Bu ayetler, mahlûka nazaran Halık’ta cismaniyetin daha üstün bir şekilde mevcut olduğu ve bu sebeple Halık’ın mahlûktan daha mükemmel olduğu kanaatini vermektedir”<sup>259</sup> demektedir. Böylece o, insanda bulunan sıfatların en mükemmel tarzıyla Yaratıcı’da bulunduğu inanmaktadır.

İbn Rüşd bir şeyin mevcut olmasının tesadüfe bağlı olmadığını ve özellikle âlemin yaratıcısız olamayacağını ise şu örnekle izaha yönelir.

*“Farz edelim ki, insan yeryüzünde mevcut bir taş gördü. Bu taşın biçimini üzerinde oturulmaya elverişli bir nitelikte buldu. O vakit bilir ki, bu taş olsa olsa bir Sâni ve Usta tarafından yapılmıştır. Taşı bu vaziyete sokan ve o yerde bulunmasını takdir eden bir ustadır. Fakat insan taştan oturmaya anlatılan biçimde elverişli bir durum müşahade etmese, o zaman kesinlikle hükmeder ki, o taşın şu yerde vaki olması ve gelişigüzel herhangi bir biçimde bulunması tesadüfüdür.”*<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> Aynı eser, s. 156.

<sup>258</sup> *Minhac el-Edille*, s. 225-26.

<sup>259</sup> Aynı eser, s. 248.

<sup>260</sup> Aynı eser, s. 284.

Görülüyor ki, evrenin yaratıcısız ve gayesiz yaratılamayacağını izah etmek için İbn Rüşd, **Usta, Taş** kelimelerini ödünç alarak isti'âre gerçekleştirmektedir.

#### e) Ruh Hakkında İsti'âreler

İbn Rüşd, **uyku** ile **ölüm** arasında bir karşılaştırmaya gider. Organların uykuda hareketsiz kalması sebebiyle ruhun çalışmaları da durur. Bu duruş, ruhun varoluşunu ortadan kaldırmaz. Ruhun ölüm anındaki durumu, uykudaki gibi olacaktır. İbn Rüşd böylece açıklama getirdikten sonra, bu benzetmenin herkesçe kolayca anlaşılabilmesine dikkatleri çeker<sup>261</sup>. Ruh, ışığa da benzeten İbn Rüşd, **ışıkla madde** arasındaki ilişkiyle ruhla beden arasındaki ilişki arasında bağ kurar. Aynayı hayata getiren **güneş ışığı** olduğu gibi bedeni de harekete geçiren Ruh'tur<sup>262</sup>. Ruh bedene, sanatçının eserini ürettiği şekilde gelir derken de yaratıcıyı bir **sanatçı** kelimesiyle, ruhu da **sanat eseri** olarak tasarlamaktadır<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> AVERROES, *Tahafut al Tahafut, The Incoherence of the Incoherence*, (translated by Simon Vander Bergh), II. Volumes, Cambridge University Press, 1978, c. I, s. 343.

<sup>262</sup> A.g.e., s. 16.

<sup>263</sup> Tasavvuf kelimesinin etimolojik yapısı hakkında tartışmalar için bkz. es-SERRAC, *Kitâbu'l-Lûma fi't-Tasavvuf*, (Hz. Abdülhalim Mahmut), Kahire 1980, s. 46-48; İBN HALDUN, *Mukaddime*, Beyrut tarihsiz, s. 467-468.

## B. TASAVVUF VE İSTİ'ÂRE

### 1. İsti'âre'nin Tasavvuf'ta Kullanımının Temelleri

Üzerinde etimolojik tartışmaların yapıldığı, farklı görüşlerin ortaya konulduğu Tasavvuf, kimilerince "Saf"tan, "Safa"dan kimilerine göre de "Suf" veya "Sufia"dan kaynaklanmıştır<sup>264</sup>.

Biz bu tartışmalara boğulmadan diyoruz ki, Tasavvuf bir "Tefe'ul" dur. Oluşum, dönüşüm, yönelimdir.

Bedenin biyolojik gelişimleri maddî gıdalarla gerçekleşirken o bedeni taşıyan manevî gücün, ruhun da gelişimi ve olgunlaşması bu süreçle ilgilidir. Tasavvuf, müteal varlıkla doğrudan ilişkiye girme ve onun nurundan alınan ilhamla bedenin fanî isteklerine son vererek ulvî değerlere sahip çıkma faaliyetidir.

Yaşanan bazı ruhî tecrübelerde birey için bir anlamda aradığı kesinliktir. Biz bu bölümde başlı başına bir sistem olan tasavvufun dili kullanımını, Mevlânâ örneğinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız. İsti'âre'nin Tasavvuf'ta kullanılış gayesini, anahtar kelimelerin büründüğü mecazî görüntüleri, Tasavvuf tanımında, sûfi tanımında bunlarla ilgili olarak ortaya çıkan isti'âre kullanımlarına değindikten sonra, Mevlânâ'nın dili üslûbu ve isti'âre'yi kullanımına değinmeye çalışacağız.

Tasavvuf bir tecrübeler dünyası olarak kabul edildiği için bu tecrübeler aktarılacak, paylaşılacak ihtiyacını da kendiliğinden doğurur. Şu var ki bu aktarmada kelimelerin içerdiği anlam günlük dilin kapsamını aşar. İşte bu sırada kelimeler yeni bir anlam kazanır. Bu yeni anlam kazanış kınından çekilen kılıca benzetilebilir. Yaşanılan şiddetli ruhî tecrübeler varlık sahasında dile gelmek isterler. "Vecd", "fenâ fillah" gibi tamamen tasavvufî tecrübeye mahsus durumlarda, sûfinin dilinden dış dünyada kullanılan kelimelere benzer kelimeler ifade bulur. Şu var ki, bu kelimelerin kastettikleri mânâlar arasında çok büyük bir fark vardır. Şarap, sevgili, fakirlik gibi kelimeler sûfinin ağzında ve kullanımında çok farklı hedeflere yönelecektir<sup>265</sup>. Tasavvuf bir açıdan İnsan-ı Kâmil olma süreci olunca bir merdivende yükselme çabası olduğundan her basamakta dil ve onun gücü ve kullanımı farklı boyutlar kazanır. Buradan hareketle isti'ârenin tasavvufta kullanımını şöylece sıralayabiliriz.

<sup>264</sup> Tasavvufun doğuşu ve gelişimi ile ilgili olarak bkz. ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, 2. Baskı, 1991, s. 2-4; NICHOLSON, Reynold A., *Fi't-Tasavvufi'l-İslâm*, (Hz. Azizi), Kahire 1956, s. 3.

<sup>265</sup> Tasavvufta dilin kullanım çeşitliliğinin Psikolojik boyutu için bkz. ALTINTAŞ, "Tasavvuf", A.Ü.İ.F.D., Ankara 1989, c. XXXI, s. 73-76.

1. Sûfilir şiirlerinde sevgilinin saçı, yüzü ve özellikleri hakkında edebî bir üslûp kuran normal şairlerin bu kullanımı üzerine ilâhî birliği dile getiren ve kendi meramları için mecazlara yer verdiler.
2. Bu tür resimlendirme ve isti'âreler soyut felsefî terimlere nazaran kalbe daha fazla nüfuz edicidir. Sûfiler, üstelik isti'ârelere başvurarak kendi tecrübelerini kolaylıkla diğerleri için algılanabilir hale getirmektedirler.
3. Bu tür isti'âreler bir bakımdan da sûfinin kendi iç deneyiminin güvenlikle muhafaza edilmesini gerçekleştirir<sup>266</sup>.

Tasavvufta isti'ârenin temellerini böylece belirledikten sonra genel hatları içinde Tasavvuf, Sûfi ve Tasavvufî terimlerin tanımlarındaki isti'ârele yer vermek istiyoruz.

## 2. Tasavvuf Tanımlamalarındaki İsti'âreler

Felsefe tarihi boyunca filozof sayısı kadar felsefe tanımı olduğu gibi tasavvufun da sûfi kadar tanımı vardır. Her tanım aslında yaşanan bir tecrübenin temsilcisi olduğundan tüm sûfi tecrübeleri bir arada mütalaa edildiğinde tasavvufun boyutlarına genişliğiyle nüfuz edebiliriz. Biz de bu tanımlamalarda mecazî yönü ağır basan tariflere yer vereceğiz.

Ebû Ali Ahmed er-Ruzbarî (323/933) Tasavvufu

*Sevgilinin kapısında –reddedilmesine- rağmen insanın diz çökmesi olarak tanımlarken<sup>267</sup>, tasavvufî ibarelerde sıkça göze çarpan Yaratıcının sevgili olduğu yaklaşımını sergiler.*

Şeyh İbrahim Efendi (ö. H. 1066, M. 1655) tasavvuf manzumesinde;

*Tasavvufu bidayette bu yolun yolcusunun cansız olması, nihayette ise gönül tahtında sultan olmasına benzetir.*

Henüz yetişme aşamasında olanlar için Tasavvuf, Hakk'ın varlığından ayrılmışçasına görünen şekilleri yok etmekten ibaret, hakikate erdikten sonra ise o şekillerin arkasındaki sır sarayında misafir olarak oturaktır.

Tasavvuf su ve topraktan yapılmış ten giysisinden soyunup çıplak kalmak ve arınmış bir cisim olarak Allah'ın nuru olmaktır<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> NURBAKHSH, Javad, *Sufi Symbolism, The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology*, London and New York 1986, s. 1-2.

<sup>267</sup> el-KUŞEYRÎ, *er-Risâle*, 2/250-252.

<sup>268</sup> Oğlanlar Tekkesi postnişini Şeyh İbrahim Efendi'nin bu manzumesinin tam metni ve açıklamalar için bkz. AYNÎ, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren Hüseyin R. Gürpınar, İstanbul 1992, s. 222; İZ, Mahir, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, 5. Baskı, İstanbul 1990, s. 75-79.

### 3. Sûfi Tanımlarındaki İsti'âreler

Sûfi tanımlamalarında en güzel isti'ârelerden birine Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297-909)'nin ifadelerinde rastlıyoruz. Burada sûfi, tabiattaki unsurlara benzetilmektedir.

Bağdadî, sûfiyi **toprağa benzetir**. Kötü olan her şey onun üzerine atılır. Fakat ondan güzellikler sadır olur. Sûfi, **yer gibidir**. İyisi de kötüsü de ona basar. Sûfi **bulut gibidir**, her şeyi gölgelendirir. **Yağmur gibidir**. Her şeyi sular. Bu ifadeler gösteriyor ki, tasavvuf bir tecrübe hal ilmi olunca, bunun dışarıya aktarılmasında, günlük dili aşarak, ama yine zahirî itibariyle o kelimelerden istifade ederek tanımlamalar gerçekleşir. Sûfi ayrıca **fakir, aşık, miskin, seyyah, garib, nuriye** gibi kelimelerle tanımlanmıştır<sup>269</sup>.

Şüphesiz sûfi bu kelimelerle tanımlanırken bu kelimelere zahirî çağrışımını aşan anlamlar yüklenmektedir. Tasavvuf ve sûfi kelimelerinin bizzat ne tür isti'ârelerle tanımlandığını gördükten sonra bazı tasavvuf terimlerinin kullanılış tarzına hakiki anlam, mecaz anlam açısından bakmaya çalışacağız.

### 4. İnsana Ait Bedenî Özelliklerin Tasavvufî İsti'ârelerde Kullanılması

**Ebru:** Tasavvufî şiirlerde göz ve kirpik ilâhî güzelliğin sıfatlarını tasvir etmek için kullanılır. Kirpik, salık'ın ilâhî hakikate olan yakınlığını simgeler. İlâhî tezahür ve bilgiyi de temsil ettiği olur. Hâfız da bu minvalde; göz ve kirpik kelimelerini aşağıdaki dizelerde kullanır. Buna göre;

*Kalbimi ve ruhumu sevgilimin*

*Gözüne ve kirpiğine sundum*

*Gel, gel*

*Bu yayı gözle*

*İste bu gözü!*

derken, ilâhî tezahür ve hakikate işaret etmektedir. **Beden, ayak, parmak, kol, ağırlık, görme, duyma** gibi canlıya ait özellikler sûfi şiirlerinde aşkın varlık Yaratıcı ile olan ilişkiyi tasvir etmekte kullanılır. Şüphesiz gayet lafzî olan bu ifadeler, sûfi ifadelerinde ilâhî kudret, irade, istek, güzellik şeklindeki özellikleri dile getirmek için kullanılır<sup>270</sup>. Bu dile getirme, sûfi'nin kendisini yaratıcıda kaybettirdiği günahlardan, fiillerden, sıfatlardan, varlıktan, Allah dışında her şeyden ve hatta fenadan fena olduğu bir esnada

<sup>269</sup> Sûfi'ye verilen bu isimlerin Kur'an ayetleri ile olan ilişkisi için bkz. KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s. 43.

<sup>270</sup> Şiir örnekleri için bkz. NURBAKHSİ, a.g.e., s. 1-140.

gerçekleşmektedir<sup>271</sup>. Yaşanan, hissedilen hallerin üçüncü şahıslar için bir üslupla anlatılması böyle bir aşamada gerçekleşir.

## 5. Şarap, Meyhane, Kadeh, Müzik, Dans gibi dünyevî eğlencelerin Tasavvufî İsti'ârelerde Kullanılması

Sûfi şiirlerde bu tür ifadelerin bulunmasının temel sebebi olarak üç nokta göze çarpmaktadır.

- Okuyucuların dikkatlerini çekmek için,
- Fena halinde içinde buldukları durumdan habersiz oldukları için,
- Dünyevî kelimelerin, mecazî olarak yorumlanması<sup>272</sup>

şiirlerinde **kadeh, meyhane, saki, şarap, sevgili ve sevgilinin dudakları** gibi kelimeleri kullanan, sûfi şairler için bunların hepsinin ayrı birer anlamı vardır. Örneğin Hafız şiirlerinde "Kadeh" kelimesini, gaybın nurlarına şahit olan kalp olarak kullanır. Örneğin;

*Ey Saki, kadehlerimizi  
Şarabın ışığıyla parlat  
Ey Ozan, sen de "Dünyanın işi bizim  
Lezzetimizde uygundur" diye söyle...*

derken, şarabın kadehleri parlatmasını ifade ederken, kalbin temizlenmesini ve ilâhî hakikatleri kabule uygun hale gelmesini imâ eder görünmektedir.

**Beyaz Şarap, Kırmızı Şarap, sert içki** gibi kelimelerde, genel olarak sûfilerce, kalbin sevgisi ve derecesi olarak görülmektedir. **Meyhaneci, Şarap Satıcı, dağıtıcılar ise mükemmel dost, Efendi, Mürşid** anlamında kullanılırken, bu yerlerde bulunan **Mum** ise, Allah'ın ilâhî sırların ışığı olarak telakki edilmektedir<sup>273</sup>.

Bu aşamada çalışmamızın başında belirttiğimiz bir noktayı hatırlatmak isteriz. Dil çeşitli görünümlere bürünür. Etkenliğini sesle sürdürdüğü oranda sessizlikle de gerçekleşir.

## 6. İsti'ârenin Tasavvufta Kullanımına Örnek Olarak

### Mevlânâ ve İsti'âre

#### a) Mevlânâ'nın Dili

Mevlânâ Celaleddin Rumî (1209-1273), Türk-İslâm dünyasının çağlar öncesinden, çağlar ötesine malettiği gönül sultanlarından sadece biridir. Kur'an vahyi ile aydınlanmış

<sup>271</sup> NURBAKHSI, *Sufism*, New York 1982, s. 65.

<sup>272</sup> NURBAKHSI, *Sufi Symbolism*, s. 124-126.

<sup>273</sup> A.g.e., s. 126 vd.

bu büyük şahsiyet, en samimi ve hissi duygularla insana seslenmiş, insanlığı sonsuzluğa giden yola katılmak için arınmışlığa davet etmişti. İlâhî nefhadan eser bulunan insanı tüm fazlalıklardan tasfiye etmeyi ve o ilâhî nefhayı tüm bedene hakim kılmayı gaye edinmişti. Gönüllere sihirli bir dille seslenen bu gönül doktoru, sonsuzluk aşkıyla yanarken bu aşkı, olağanüstü bir üslubla insanlara anlatmıştı. Anlaşılır olmak ve sonsuzluk aşkını tüm insanlara aşlamak için basit bir dil kullanmıştır. Şüphesiz bir yanda ifadelerindeki basitlik ve kolay anlaşılabilirlik, öte yandan anlam genişlemelerine ve yeni anlam kazanmalarına yol açan aşkınlık, onun çok yönlülüğünü ortaya koyar. Biz de bu bölümde, Mevlânâ'nın **Allah, Âlem, İnsan, Hayat, Ölüm** gibi konularda kullandığı mecazî anlatımı izah etmeye çalışacağız. Bizzat kendisi, kendi sözünü "**Allah'ın yayından fırlayan ok**" olarak dile getirir. "*Benim sözüm elimde değil, bu yüzden çok üzülüyorum. Fakat sözüm benden çok yüksek olduğu ve ben onun esiri mahkumu bulunduğum için de çok seviniyorum, Tanrı'nın yayından fırlayan bir oka hiçbir siper ve zırh engel olamaz.*"<sup>274</sup> Essiz eseri Mesnevi'nin III. cildinde "*Mesnevi'yi ve hikmetleri, müridlerin ruhlarını kuvvetlendiren* "**Tanrı askerleri**" olarak vasıflar<sup>275</sup>.

Mevlânâ'nın isti'âre kullanımını Gölpinarlı çok güzel bir şekilde dile getiriyor:

*Toprak, tarla, tohum, değirmen, ekin, harman, su ve ark, yâni kopamadığımız, kopmak istemediğimiz hayat, onun şiirlerinde aslî bir unsurdur. Bütün isti'âreleri bu yaşayıştan alınmadır. Şehir, köy, pazar, sonra dağ, tepe, ova, oklu kirpi, tuzak ve tane, arslan, timsah, köpek, kedi, karınca, sinek, hatta sineğin elleriyle başına vurması, gölcük, saman çöpü, kasırga, kum, bozkır, çöl, kaya... Dam kenarı, duvar, ışık, güneş, çeşme ve testi, deniz ve dalga, gemi, geminin alabileceği son yük, yüzmek, yüzerken ağzını açıp kapayamamak, balık ve balığın feryad edememesi, ormanlar, ormanlarda gizlenen arslan, arslanları avlayan ceylânlar! Ordugâh, ordugâhta dalgalanan bayrak. Bütün bunlar, onun isti'ârelerini ören şeylerdir. Onun şiirinde şarap alev-alev yanar, ışıklar ordusu dalga-dalga gelir, karanlıkları bozar, kaçıtır. Sarhoşun sendelemesi, dilinin pelteleşmesi, yıkılıp kendinden geçmesi, yahut delinin zinciri gevelemesi, zincirden boşanan çılgının pazara girince tezgâhların yıkılması, halkın birbirini çiğneyerek kaçışı, kıtlık, açlık, kuru nanenin ekmeğe katık oluşu, bir dilim ekmeğin için yenen şamarlar, kendini beğenenlerin bıyık buruşları, hükümetin mal müsadereci, başı havalı, âşık, insanlığı temsil eden sevgili, bütün bunlar, onun hayattan aldığı ve işlediği şeylerdir. Ağacın yerden el çıkarıp yücelişi, taze ve sıcak bir somunun güzelliği, bayat ekmeğin ufalanıp yerlere dökülmesi onun gözünden kaçmaz. Hakıkate erişmemiş ve bir fikre saplanıp kalmış olanları, hiç içeriye giremeyecek olan kapı mandalına, kabiliyetsizlere söz söylemeyi kaya kaşımaya, ölü yıkamaya benzetir. Sır saklamanın lüzumundan bahsederken denizin, kesesini*

<sup>274</sup> Mevlânâ, *Fihî Mafih*, (çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu), M.E.B., İstanbul 1990, s. 312.

<sup>275</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, (çev. Velid İzbudak), M.E.B., İstanbul 1990, s. Başlangıç A.C.



*bağlayıp suratını buruşturarak sert bir halde, bende inci nerde, nerde inciye görmüştüm ki? Diye oturuşunu örnek verir. Terkedilişini anlatırken beni def, dışının dibinde kalmışım gibi diliyle çıkarıp attı. Ayrılığını anlatırken elindeyken der, taze bir somun gibiydim, yerlere serildim. Gel, beni yerlerden topla. Dostuna, acele gelmesini söylerken aman der, ayağına diken bile battıysa çıkarmak için oturma. Başına kil sürmüşsen bile su dökünme, yıkanma, hemen gel. Hicranı, göze yamanıp kalmış göz ağrısına, iştiyaki, yüzünü göklere tutan yere benzetir. Hakikat erlerinin ihtilâfını, eşek satanların kavgasıyla, gürültüsüyle anlatır. Hepsi ayrı bir laf söyler, bir kavgadır, bir gürültüdür kopmuştur. Fakat maksat eşeğin satılmasıdır, hepsi aynı fikirdedir. Hakikate erenler, deniz gibi susarlar onca. Hiçbir şeyden haberi olmayanlarsa dalga gibi gürlerler. Fakat hepsi de bir varlığın zuhurundan başka bir şey değildir. Güneş ateşten bir kaftan giymiş, dünyayı aydınlatmaktadır. O da ateşlere bürünmek, dünyayı aydınlatmak ister. Bir bölük halk akılla sarhoştur, bir bölük akılsızlıktan sarhoş. Bir küpteki şaraptan herkes başka bir çeşit esrimıştır. Bir gülden her ayakta başka bir çeşit tiken vardır. Fakat hakikat erlerinin sarhoşluğu büsbütün başkadır. Dünyaya sahip kişilerdir onlar. Sefere çıktılar mı güneşle ay yastık olur onlara, at sürdüler mi yedinci kat gök meydana gelir. Felek sofrasına otururlar amma güneş gibi, ayı bir lokma yaparlar. Gâh gök gibi karınlarını ayla, güneşle doldururlar, gâh güneş gibi karınları olmadığı halde bütün bulutları yutarlar. Yıldız kâselerinden şarap içerler, birbirlerinin aşkıyla candan geçerler. Dünyayı istemez onlar, dünya onları ister. Gönül gibi alt üst olmuşlardır, can gibi ne başları vardır, ne ayakları. Gülden neşeli, selviden hürdür onlar. Elbiseleri güneş ışığıdır. Kan dalgaları arasındadırlar, fakat etekleri tertemizdir. Tiken içindedirler, fakat gül gibi gülerler. Mahpusturlar, fakat küpteki şarap gibi coşarlar. Kayıtları yoktur onların. Cehennemi sömürüp içmedeler, cenneti dileylene bağışlamadalar. Hepsi de hüküm sahibi, fakat ne dua ediyorlar, ne de kimseden bir şey dilemedeler. Bayrak sahibi padişahları bir habbeye bile almazlar, alkışa ihtiyaçları yoktur. Bin bile olsalar, hepsi birdir. Onların şehri, öyle bir şehir ki padişahla dolu. Her ülkede bir padişah olur, onların hepsi padişah. Gökleri öyle bir gök ki aylarla, güneşlerle dolu. Halbuki gökte bir tek ay, bir tek güneş vardır. Ne kadısı vardır o şehrin, ne beyi. Ne şahnesi vardır o ülkenin, ne muhtesibi. Ne kibir bilirler onlar, ne kin. Birbirlerine secde eder onlar. O şehirde bir tek hâkim vardır ve her kalpte yaşayan, her yürekte çarpan odur: Sevgi, insanlık sevgisi...<sup>276</sup>*

Mevlânâ, Allah'ın kendi nurunu kandile benzetmesinin misal olduğunu belirterek, bunun lafzî olarak ele alındığı takdirde, aklen bir çatışma olacağını söyler. Onun nuru Kevnû mekâna sığmazken kandile nasıl sığar? Allah'ın nurlarının doğduğu yerle gönle sığar mı? Bu aynaya bakmaya benzer. Aynada resmimiz yoktur. Baktığımız için resmimiz vardır. Akla ters gelen şeylerin misal, benzetme yoluyla söylenmesi durumunda akla uygun hale gelir. Aklilik kazanmasının bir diğer anlamı da duyulur, algılanabilir

<sup>276</sup> GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952, ikinci basım, İnkılâp Kitabevi, s. 247-265.

olduğudur. **Melek, Arş, Ateş, Cennet ve Cehennem**'in öte dünyada olduğu söylenir. Fakat bunlara bir benzetme vermedikçe belli olamayacaklarını da tüm bu açıklamalarına ekleyen Mevlânâ, isti'âreyi bir aklileştirme ve algılanabilir olma olarak görmektedir. Arifin ferahlığa, bahar üzüntüye, sıkıntıya da sonbahar demesini sorgulayan Mevlânâ, **Sevinçle Bahar, Üzüntü ile Sonbaharın** ilişkisini benzerlik noktalarını bulmaya çalışır. Kur'an'da geçen (33/20) görenle görmeyenin, aydınlıkla karanlığın bir olamayacağı ayetini ele alarak iman ve aydınlık, küfür ve karanlık benzeşmesine değinerek, mânânın kavranması için böylesi ifadelerin gerekliliğine değinir<sup>277</sup>.

### b) Allah, Âlem ve İnsan Hakkında İsti'âreler

Mevlânâ, düşüncesinde Allah'ı, evreni ve insanı bir arada görür. Şekil bağlılığından kurtulmaya ve her nesneyi Tanrı'nın bir habercisi olarak mütalaa etmeye çağırır. Şekiller ortadan kaldırılınca, geriye define gibi olan birlik kalır. Bu aşamada **cevherlikte güneş** gibi, **safılıkta** ise **su** gibi olmak vardır<sup>278</sup>. "Cinsiyet kaydı ortadan kalkınca geriye kalan bir sensin. Birlerde aradan kalkınca kalan yalnız sensin. Kendi kendinle huzur tavlasını oynamak için bu "ben" ve "biz"i varlığa getirdin"<sup>279</sup> derken, varlığın birliğine ve sıfatların ezeldeki tekliliğine dikkat çekmektedir.

Gönül mü Tanrı'dır. Tanrı mı gönül? diye sorarken<sup>280</sup>, varlığın birliğine giden yolun gönül temizliğinden geçtiğini belirtmektedir. Mevlânâ'da Allah sevgilidir. "Sevgili ol ve sevgiliyi gör. Gönül ol ve dostu gör. Yürüyen ağaçların ardındaki suları, gül bahçelerini temaşa et."<sup>281</sup> Mesnevi bu konuda sayısız örneklerle doludur.

Mevlânâ'da İnsan, **Tanrı'nın üsturlabıdır**. Kendi makro özelliklerinin mikrosunu Allah insana bahşetmiştir. İnsan, beden ve ruhtan mürekkeptir. **Beden** ruh üzerine giydirilmiş bir **elbiseye** benzer. Bedenle ruh arasındaki ilişki, **karınca ile buğday** tanesinin alâkasını andırır. Karınca buğdayı hareket ettirdiği gibi ruh da bedeni hareket ettirir<sup>282</sup>.

Zaten, insan bu dünyada bir anlamda manevî bir yolcudur. Aslolan bu yolculukta sevgiyle yol almak ve mâşuka ulaşmaktır. Bir açıdan da bedenlerimiz bir kovan gibidir. Bu kovanın balı ve mumu da **Tanrı'nın aşkıdır**<sup>283</sup>.

<sup>277</sup> *Fihî Mafih*, s. 256-259.

<sup>278</sup> *Mesnevi*, c. I, s. 41-42.

<sup>279</sup> A.g.e., c. I, s. 143-144.

<sup>280</sup> Aynı eser, c. I, s. 278-279.

<sup>281</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr'den Seçme Şiirler*, (çev. B. Beytur), İstanbul 1990, s. 5.

<sup>282</sup> *Mesnevi*, 6/223.

<sup>283</sup> *Fihî Mafih*, s. 140 vd.

Manevî bir yolcu olan insan, asıl yurdundan ayrıldığı için sonsuz ızdırap içindedir. Mevlânâ bu gerçeğe, eşsiz bir isti'âre ile değinmektedir.

Mevlânâ bu istiâresinde bir müzik aleti olan **Ney**'i konuşturmuştur. Ney cansız bir varlık olarak, canlı bir varlık olan insana benzetilmektedir.

*“Dinle bu ney nasıl şikayet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:*

*Beni kamuşlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın herkes ağlayıp inledi.*

*Ayrılıktan parça parça olmuş kalb isterim ki,*

*İştiyak derdini açayım.*

*Aslından uzak düşen kişi yine vuslat zamanını arar.*

*Ben her toplulukta ağladım, inledim, fena hallilerle de eş oldum, iyi hallilerle de.*

*Herkes kendi zannınca benim dostum oldu, ama kimse içimdeki sırları araştırmadı.*

*Benim esrarım feryadımdan uzak değildir. Ancak (her) gözde, kulakta o nur yok.*

*Ten candan, can da tenden gizli kapaklı değildir, lakin canı görmek için kimseye izin yok.*

*Bu neyin sesi ateştir, hava değil; kimde bu ateş yoksa yok olsun!*

*Aşk ateşidir ki, neyin içine düşmüştür, aşk coşkunluğudur ki şarabın içine düşmüştür.*

*Ney, dosttan ayrılan kişinin arkadaşı, haldaşdır.*

*Onun perdeleri, perdelerimizi yırttı.*

*Ney gibi hem bir zehir, hem bir tiryaki, ney gibi hem bir hemdem, hem bir müştak kim gördü?*

*Ney, kanla dolu yoldan bahsetmekte, mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir.*

*Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir. Dile de kulaktan başka müşteri yoktur.*

*Bizim gamumuzdan günler, vakitsiz bir hale geldi; günler yanlışlarla yoldaş oldu.*

*Günler geçtiyse, geçip gitsin, korkumuz yok. Ey temizlikte naziri olmayan hemen sen kal!*

*Balıktan başka her şey suya kandı, rızkı olmayana da günler uzadı.*

*Ham pişkinin halinden anlamaz. Öyle ise söz kısa kesilmelidir vesselâm<sup>284</sup>.*

#### **d) Mesnevi'yi Nil Nehrine Benzetmesi**

Mevlânâ bu dizeleriyle üstün bir düzeyde isti'âre örneği vermektedir. Bu dizeler, yine Mevlânâ'nın deyimiyle “Mısır'daki Nil” nehrine benzeyen Mesnevi'de yer almaktadır. **Mesnevi**, sabırlılara icrilecek bir **su olarak** tasvir edilir.

#### **e) Dünya Hakkındaki İsti'âreler**

Dünya, altın kaplı kalp para gibidir. Dünyanın zevki ve huzuru tıpkı bir şimşek gibidir. Ahiret bir deniz hükmünde iken bu dünya değersiz bir köpük parçasıdır.

<sup>284</sup> Bu olağanüstü güzellikteki dizelerin tam metni için bkz. *Mesnevi*, c. I, s. 1-3.

Mevlânâ, dünyayı ve bedeni bir **zindan** olarak telakki eder. Ölüm ise bu durumda sonsuzluğa açılan bir **kapı** olmaktadır. Ölüm, **sevgiliye kavuşmaktır**. Allah'a ve sonsuz imkânlar dünyasına kavuşmaktır. Mevlânâ'da ölüm, öylesine bir mutluluktur ki, bu dünyada geçen her an aslında sonsuzluktan ve sevgiliden ayrı geçen gündür<sup>285</sup>.

“Dünya aslanı av ve rızık arar. Tanrı aslanı ise hürlük ve ölüm. Çünkü ölümler, yüzlerce hayat görür varlığını pervane gibi yakıp yandırır” derken, insanı aslan isti'âresiyle **Dünya** ve **Tanrı** aslanı olarak sınıflamaya gitmektedir. Buradan gidiş (dünyadan) ne kadar tabii ise tekrar geliş de o derecede doğaldır. Bunu daha da desteklemek için, “Güneş ve Ay batmakla eskimezler ki hangi dane vardır ki, toprağa ekilip de çıkmamıştır? Niçin insan denilen çekirdek için de kuşkuya düşmektesin?” derken de insanı çekirdeğe benzetmektedir<sup>286</sup>.

Bu aşamada Mevlânâ sistemindeki anahtar terimlerdeki mecazî boyutları inceleyerek, konumuzu özel örneklerle sona erdirmek istiyoruz.

#### f) Semâ

Mevlânâ, Semâ'daki müzikali, namazdaki imamla benzeştirir. Semâ, Allah'ın emirlerine uymak için bir misaldir. Tasavvuf tarihinde raks ve semâ önemli bir mevki işgal eder. Mevlânâ sistemindeki Semâ'da, dervişlerin büründükleri siyah cübbe **yokluğu** ve **karanlığı**, sonradan siyah cübbenin atılması ile ortaya çıkan beyaz cübbe ise **varlığı** ve **aydınlığı** sembolize eder. Siyah cübbe, bir anlamda **mezarı**, beyaz cübbe ise **yeniden dirilişi** temsil etmektedir. Semâ'yı yöneten ve ortada bulunan şeyh bir yandan güneşi, öte yandan atom çekirdeğini temsil eder<sup>287</sup>.

#### g) Cennet ve Cehennem

Meşşâî felsefede Cennet ve Cehennem'in yer ve makamdan ziyade, hal ve durum olarak telakki edildiğini belirtmiştik. Mevlânâ'da Cennet ve Cehennem, bir insanın diğer insanlarla olan dostça veya düşmanca diyalogu sonucunda meydana gelen olumlu ya da olumsuz hisler olarak düşünülür<sup>288</sup>.

#### h) Kur'an'ı Bir Geline Benzetmesi

---

<sup>285</sup> *Fihî Mafih*, s. 178.

<sup>286</sup> *Mesnevi*, c. IV, s. 292.

<sup>287</sup> BAYRAKDAR, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, s. 100-3.

<sup>288</sup> *Fihî Mafih*, s. 200 vd.

Mevlânâ, Kur'an'ı bir **geline** benzetir. Peçeyi açmakla kendini **göstermediğini**, onun çarşafını açmadan uzaktan hizmet edildiğinde tarlası, ekini sulandığında o kendiliğinden yüzünü gösterir<sup>289</sup>.

### ı) Şeriat

Şeriat su içecek yerdir. Kaynaktır. Padişahın divanına benzer. Emir, Nehiy, Ceza (olumlu ve olumsuz) orada bulunur<sup>290</sup>.

### j. Hacc

Zahir ehli için, Hacc belli mekânların ziyaretinden ibarettir. Aşık ve seçkinler için Mescid-i Haram Allah'ın visalidir. Kâbe, velîlerin gönülleridir. Tanrı'nın vahyinin yeridir. Beyt insanın içidir. Bozuk yanlış heves ve düşüncelerden uzak olunan yerdir<sup>291</sup>.

### k) Şükür

Şükür bir bağıdır. Nitelemelerle bu bağı yakalanan avlardır<sup>292</sup>. Nimet memesini sağlamak da şükürdür. Üstelik, insanların bir kısmı Tanrı'ya kahrı için diğer bir kısmı da lütfu için şükrederken şükür, kahrı lütuf şekline koyan bir panzehirdir.

**Mesnevi, Fihî Mafih, Divân-ı Kebîr** birer isti'âre şaheserleridir denilse abartılmış olmaz. Mevlânâ, yine kendi ifadesinden hareketle belirtmek isteriz ki, öylesine sonsuz bir kaynaktan ortaya çıkan oklara sahipti ki, bu oklar, isabet ettiği hasta gönüllere şifa olmaktaydı. Mevlânâ'nın isti'âre kullanımı ile ilgili çalışmamızı onun şu dizeleriyle noktalıyoruz.

Aşk sayıya sığmaz, ölçüye gelmez sevgidir.

Bundan dolayı hakikat de Halk sıfatıdır.

Kula nispet edilmesi mecazîdir<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> A.g.e., s. 345.

<sup>290</sup> Aynı eser, s. 160.

<sup>291</sup> Aynı eser, s. 245.

<sup>292</sup> Aynı eser, s. 276.

<sup>293</sup> Aynı eser, s. Giriş.

## SONUÇ

İsti'âre, Batı dillerindeki kullanım şekliyle Metafor, Aristo tarafından "**Başka bir şeye ait olan ismin bir şeye verilmesidir**" şeklinde tarif edilirken İslâm dilbilimcilerince de "**Soyut kavramların somut kıyaslarla, ödünç alınan kelimeler vasıtasıyla resimlendirilmesi**" olarak tanımlanmıştır. Gerek yerli ve gerekse yabancı tarifler değerlendirildiğinde, ortaya çıkan İsti'âre'nin bir **ödünç alma**, aktarma faaliyeti olduğudur. Her bilim ve sistem kendini tanımlayıp, tanıtmada dile ihtiyaç duyar. Bireylerin algılama düzeylerinin farklılığı da göz önünde bulundurulacak olursa, geniş kitlelere ulaşma noktasında dilin çok yönlü kullanımı devreye girmektedir. Anlaşılır olmak, her sistemin vazgeçilmez unsurudur.

Dil, çeşitli sistemlerde farklı görünümlere bürünerek, çok işlevlilik görevini yerine getirir.

İsti'âre, dilin farklı görünümlere büründüğü bir alandır. Edebiyat bilimi içinde ele alınıp incelenen **İsti'âre** bir üslup olarak felsefede de kullanılır.

**Mecaz, Deyim, Teşbih, Kıyas, Kinaye, Şahsileştirme** dilin farklı görünümlerini oluşturan kullanım çeşitleridir. Biz bu çalışmamızda bir noktaya açıklık getirmeye çalıştık. Yukarıda zikrettiğimiz anlatım sanatlarının aralarındaki benzeşim ve ayırımın ne olduğu konusunda dilbilimcilerce tartışmalar süregelmiştir. Biz İslâm kültüründeki İsti'âre çalışmalarını arz ederken farklı görüşleri gözler önüne sermeye çalışmıştık. İsti'âre'yi bir "ödünç alma" ve "aktarma" çabası, anlatım türleri arasındaki ayırım ve benzeşimi tespitte yönelmekle birlikte, İsti'âre'yi hepsini kapsayan bir üst kategori olarak değerlendirmeye yöneldik. Zira söz konusu diğer anlatım türleri de gerçekleşirken bir kelimenin ödünç alınıp aktarılması olmaktadır. Bizde İbn Kuteybe başta olmak üzere diğer âlimlerin bu minvalde görüş serdettiklerini görünce bu noktadaki düşüncemizi çalışmamızın tüm safhasına yaydık.

İsti'âre, felsefede kullanımının doruğuna Aristo ile ulaşırken, 18. yüzyılda pozitivist düşüncenin yayılmaya başlaması ile birlikte inişe geçmiştir. Gariptir ki Hobbes gibi isti'âreye karşı çıkan filozoflar isti'âre kullanmaktan da kendilerini alıkoyamamışlardır.

Felsefe tarihi boyunca ortaya konulan, **İndirgemeci, Yaratıcı, Duygusal, Karşılaştırma** ve **Temsilî** anlam teorileri de, değerlendirmeye çalıştığımız gibi, İsti'ârenin felsefî söylemdeki hayatiliğini ortaya koymaktadır.

Soyut ve kapalı konuların bireylerin idrakince anlaşılması gereken iki saha da Bilim ve Din Felsefesi olduğundan, isti'ârenin bu sistemlerin de yardımına koştüğünü ve söz konusu alanların kendilerini tanımlamalarına yardımcı olduğunu belirginleştirmeye çalıştık.

İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerinden isti'âre örneklerine başvurduğumuzda, öncekinde **Tabiat, ilk madde, oluş** isti'âreleri yoğunluk kazanırken, sonrakinde **Toplum, Organizma, İdeal Devlet** isti'ârelerinin ön plana çıktığını belirledik.

Hemen belirtelim ki hedefimiz, isti'ârenin İslâm düşüncesindeki kullanımı olduğundan, bunun ortaya konulması için İslâm düşüncesinin temel kaynağı olan **vahiy** konusuna da yer verdik. İncil ve Kur'an'daki isti'âreleri de sınıflamaya çalıştığımızda ilâhî kudretin de, insanın anlama düzeyinin farklılığını göz önünde bulundurarak, isti'âreye başvurduğunu örneklerle açıklamaya çalıştık. Tabiat ve tabiat unsurları, ilâhî değer ve kavramların açıklanmasında en çok "ödünc alıp aktarımın" yapıldığı saha olarak karşımıza çıktı. Kutsal metinlerin anlaşılmasında aşırı lafzilik veya mecazilik yaklaşımlarının doğurduğu yanlış anlayışlar vardır. Ortada bulunan bir metnin anlaşılmasında -üstelik bu metin ilâhî kaynaklı ise- şu noktalara dikkat çekmek isteriz.

- Söz konusu metnin anlaşılmasında, öncelikle tüm şartlanmışlıklardan sıyrılarak o metnin ne demek istediğini anlamaya yönelmek.

- Bu yönelim sırasında, zihinde daha önce biçilmiş değerleri olumlu ya da olumsuz metinden elde etmekten ziyade, o metni salt kendisiyle ele almak.

- Kendimizi metne vermeye çalışırken, metni bizi haklı çıkaracak bir destek unsuru olarak görmemek.

- Akıl, Gönül ve her insanın doğuştan getirdiği öz potansiyel ile birlikte anlam çabasına girmek.

- Bir yandan akılı dışlayacak şekilde metnin duygusal ve sembolik anlaşılmaması öte yandan da duyguyu dışlayacak şekilde metnin lafzî ve kabaca anlaşılmaması gerekmektedir.

İslâm düşüncesinde Meşşâî sistem, aklın öncülüğünü yaparken Tasavvufî sistem ise sezginin temsilciliğini sergiler. Biz de isti'ârenin daha iyi belirginleşmesi için, bu iki kutbu, İslâm düşüncesinin isti'âreye olan bakış açısını tespit etmede örnek olma açısından ele almaya çalıştık.

Meşşâî filozoflar, sıradan topluluklar (avam), **seçkin topluluklar** (havas) ayırımına giderken, bunu bir anlamda anlayış farklılıklarından hareketle tayin etmişlerdi. Öyle ki bunu tayinle yetinmemişler, felsefî hitabet biçimlerinde bir dualiteye gitmişlerdir. Fârâbî,

İbn Sinâ ve İbn Rüşd isti'âreye başvururken, **toplumcu, siyaset, ahlâk** çalışmalarında, halkın bu konuları daha iyi anlaması için bir yandan isti'âreye başvurarak, konuları basite indiriyorlardı. Öte yandan da, **Metafizik** başta olmak üzere diğer konularda ise tam tersi bir yaklaşım sergileyen bu düşünürler, bazı hakikatlerin halkın eline geçmemesi gereğinden hareketle yine isti'âreye başvuruyor fakat bu kez isti'âreyi çok yüksek bir düzeyde tertip ediyorlardı. Bu ikilem tasavvufta çok daha değişik bir görüntü arzeder. Ortaya koyduğumuz üzere, sûfi manevî tecrübeler denizinde yol alırken, yaşadıklarını paylaşmak ve aktarmak ister. Hedefi, diğer bireylerin de aydınlanmalarına yardımcı olmak olduğundan, yaşadıklarını ancak isti'âreye sembolik anlatıma yer vererek aktarabilmektedir. Şunu da belirtmek isteriz ki, sûfi'nin isti'âre ye başvurmasının bir diğer yönü ise, **kendince ulaştığı ve elde ettiği ilâhî nimetleri muhafaza etmek ve gizlemek** olduğundan isti'âre ye başvurarak yüksek düzeyde bir anlatım seçmektedir.

Denge iyi kurulmadığı takdirde, şîî tefsirde de olduğu üzere, isti'âre hiçbir temele oturmayan sapan söz konumuna düşer veya katı zahirî anlayışlarda görüldüğü üzere duygu ihmal edilerek, kelimelerin derinliğine nüfuz edilemez.

İki şeyi bir arada görmek ve kabullenmek anlamının da yüklendiği isti'âre, aklî bir temel oluşturduğu oranda gücünü yansıtır ve yaygınlaştırır. Anlamak ve bilmek insan hayatını anlamlı kılan unsurlardır. İsti'âre anlaşılır olmak, somut ifadelendirmek açılarından ehemmiyet kazanmaktadır.



## KAYNAKLAR

1. Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 1975.
2. Kitab-ı Mukaddes, İbranice'den tercüme, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1991.
3. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1938.
4. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Mısır 1952.
5. AKALIN, Sami, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1980.
6. AKALIN, Mehmet, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970.
7. AKSAN, Doğan, *Anlam Bilim ve Türk Anlam Bilimi*, Ankara 1978.
8. ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991.
9. \_\_\_\_\_, *İbn Sinâ Metafiziği*, Ankara.
10. \_\_\_\_\_, *Marifetnâme'de Tasavvuf*.
11. \_\_\_\_\_, "Tasavvuf", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXXI, Ankara 1989.
12. ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985.
13. ATEŞ, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, İstanbul 1991.
14. \_\_\_\_\_, *Sûlemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969.
15. AYNÎ, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Gürpınar, İstanbul 1992.
16. BAYRAKDAR, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989.
17. \_\_\_\_\_, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
18. BEDEVÎ, A. Rahman, *Dirâset-i İslâmiyye min Tarih el-İlhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945.
19. BEHİY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlhâf Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1992.
20. BERGSON, Henry, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Şekip Tunç, İstanbul 1947.
21. BİLGEGİL, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.
22. BİRAND, Kamiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.
23. BLACK, M., *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, New York 1962.
24. BOER, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, London 1933.
25. BOLAY, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990.
26. BUMANN, W., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1990.
27. CARL, R. Hausman, *Metaphor and Art*, Cambridge University Press, 1989.
28. CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1988.
29. \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, 2 cilt, Ankara 1988.
30. CUDDON, S.A., *A Dictionary of Literary Terms*, New York 1991.

31. CUM' A Lütü, *Tarih Felsefeti'l-İslâm fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Kahire 1927.
32. CURCANÎ, Seyid Şerif, *et-Tarifât*, Alfabetik.
33. ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh, *Türk İslâm Düşünürleri*, Ankara 1989.
34. \_\_\_\_\_, *Gazâlî ve Şüphecilik*, Ankara 1989.
35. \_\_\_\_\_, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986.
36. DAVIDSON, D., "What Metaphors Mean", in S. Sacks (ed.) *On Metaphor*, Chicago, II, University of Chicago Press, 29-45.
37. DAVIES, Brain, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 1983.
38. DESCARTES, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, Ankara 1946.
39. ERZİNCANÎ, Sadık Müftü, *İsti'âre*, Matba-i Amira, İstanbul 1279.
40. *Dictionary of Modern Critical Terms*, Edited By Roger Faulen, London 1973.
41. *International Every Man's Encyclopedia*, 13 cilt, New York 1970.
42. *Grolier Encyclopedia*, The Grolier Society, 19 cilt, New York 1954.
43. *Encyclopedia of Philosophy*, Edited By Paul Edwards, 8 cilt, New York 1972.
44. *Encyclopedia Britannica*, A New Survey for Universal Knowledge, London 1953.
45. *New Edicator Encyclopedia*, Gordon L. Lang, 7 cilt, Toronto 1957.
46. *Encyclopedia of Islam*, London & Leiden, 2. Baskı, 1871.
47. FÂRÂBÎ, el-Medinetu'l-Fadîlâ, çev. Nafiz Danışman, M.E.B., Ankara 1990.
48. *Al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Aus Londoner Leidner und Berliner Handschriften, Leiden 1890.
49. FÂRÂBÎ, *Ihsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, M.E.B., Ankara 1990.
50. FÂRÂBÎ, *Peri Hermeneias*, çev. Mübahat Türker, Ankara 1990.
51. FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l-Kıyas es-Sağîr*, çev. Mübahat Türker, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, Ankara 1990.
52. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, Chicago & London 1958.
53. \_\_\_\_\_, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın, İzmir 1992.
54. \_\_\_\_\_, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 1987.
55. FENNÎ, İsmail, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.
56. FINK & WAGNALS, *Standart Dictionary*, New York 1970.
57. GADAMER, Hans George, *Philosophical Hermeneutics*, Translated and Edited by David E. Linge, London 1976.
58. GARAUDY, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990.
59. GOICHON, A.M., *İbn Sinâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul 1993.

60. GOODMAN, Nelson, *Language and Art, An Approach to A Theory of Symbols*, London 1969.
61. GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990.
62. GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952.
63. GÖZÜBÜYÜKZÂDE, *Takrir ala'l-İsti'âre*, Matbaa-i Amira, İstanbul 1266.
64. GRUNBERG, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970.
65. HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1977.
66. HAROLD, A. Guy, *The Christians our Religions*, London 1973.
67. HERMANN, Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, çev. Tunalı İsmail, İstanbul 1959.
68. HERMAN, John, BUCHLER, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1989.
69. HIZIR, Nusret, *Bilimin Işığında Felsefe*, İstanbul 1985.
70. HUME, David, *İnsan Zihni Üzerine ir Araştırma*, çev. Selma Evrim, İstanbul 1974.
71. HOLMAN, Hug. C., *A Handbook to Literature*, Macmillan New York 1980.
72. İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etibba ve'l-Hukema*, Kahire 1955.
73. İbn Hallikan, *Vefayât al-A'yan*, Kahire 1948.
74. İbn Haldun, *Mukaddime*.
75. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Tarihsiz.
76. İbn Nedim, *al-Fihrist*, Matbaat al-İstikâme, Kahire Tarihsiz.
77. İbn Rüşd, *Averroë's-Tahafut al-Tahafut, The Incoherence of The Incoherence*, Trans. by Simon Von der Bergh, II Volumes, Cambridge University Press, 1978.
78. İbn Rüşd, *Averroës Three Short Commentaries on Aristotle's Topic, Rhetoric, Poetic*, edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany 1977.
79. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Takriru ma Beyne's-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisâl*, çev. Süleyman Uludağ, Ankara 1974.
80. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâcî'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.
81. İZ, Mahir, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar*, 5. Baskı, 1990.
82. Johnson, M., *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Mineapolis, MN., University of Minnesota Press, 1980.
83. KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, 3 cilt, İstanbul 1985.
84. KAFİYECİ, Muhyiddin Ebû Abdullah Süleyman, *Kitabu't-Taysir fî Kavaid-i İlmi't-Tefsir*, neşr. ve çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1974.
85. KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985.
86. KARAALIOĞLU, Seyit Kemal, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1989.

87. KATHLEEN, Morner, RAUSH, Ralph, *NTC's Dictionary of Literary Terms*, Chicago 1991.
88. KAZVİNÎ, Celaledin Muhammed, *Telhis*, 1275.
89. KEKLİK, Nihat, *Mukayeseli Temel Bilgiler*, Kaynaklar, İstanbul 1987.
90. KEKLİK, Nihat, *Felsefe ve Metafor*, (*Felsefe Arkivi*, No: 24), İstanbul 1984.
91. KIRWON, James, *Literature, Rhetoric, Metaphysics*, Routledge 1990.
92. KUMEYR, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul 1992.
93. KUŞEYRÎ, *Risâle*, Kahire 1972.
94. KÜÇÜK, Hasan, *İslâm'da ve Batı'da Mantık*, İstanbul 1988.
95. LEYSÎ, Kasım, *Metn-i İsti'âre*, İstanbul Tarihsiz.
96. *Literary Comparison Dictionary Words About Words*, London 1984.
97. LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Collaborated by Alexander Fraser, Oxford 1894.
98. MACÎT, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1991.
99. ORTONY, A., (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 2<sup>nd</sup> edition, 1994.
100. MA'LUF, Lewis, *el-Muncid fi'l-Luğa ve'l Edeb ve'l- Ulûm*, Beyrut 1960.
101. MENGÜŞOĞLU, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
102. MEVLÂNÂ, *Fihî Mafih*, çev. M. Anbarcıoğlu, M.E.B., İstanbul 1990.
103. MEVLÂNÂ, *Mesnevi*, çev. Velid İzbudak, M.E.B., İstanbul 1990.
104. MEVLÂNÂ, *Divân-ı Kebîr'den Seçme Şiirler*, çev. B. Beyta, İstanbul 1969.
105. NETTON, Ian Richard, *Allah Transcendent*, London & New York 1989.
106. NICHOLSON, Reynold, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâm*, Haz. Afifi, Kahire 1956.
107. NURBAKHS, Javad, *Sufi Symbolism*, The Nurbakhs Encyclopedia of Sufi Terminology, London and New York 1986.
108. NURBAKHS, Javad, *Sufism*, New York 1982.
109. *Oxford English Dictionary*, ed. James A.H. Murray Hanry Badly, 9 cilt, Oxford 1933.
110. ÖZDAMAR, Emin, *Örneklî Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*, İstanbul 1990.
111. ÖZKIRIMLI, Atilla, *Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi*, 5 cilt, İstanbul 1982.
112. PARKINSON, G.H.R., *The Theory of Meaning*, Oxford 1968.
113. PUDGETT, Ron, *Handbook of Poetic Forms*, New York 1987.
114. QUADIR, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, London 1988.
115. RAGIP el-İsfehânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Tarihsiz.
116. REINBACH, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldız, İstanbul 1981.
117. RICHARDS, L.A., *The Philosophy of Rhetoric*, London 1936.

118. RICOEUR, Paul, *The Rule of Metaphor*, Translated by Robert Czerny, London 1978.
119. RUSE, Christine, *Literary and Language Terms*, London 1992.
120. SAINT AUGUSTINE, *The City of God*, Trnas (Marcus Dos), New York 1950.
121. SABUNÎ, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, Beyrut 1981.
122. SABBAGH, *La Metaphor dans le Coran*, (Edited by Massignon), Paris 1943.
123. SARRAC, *Kitâbu'l-Luma fi't-Tasavvuf*, Hz.Abdülhalim Mahmud, Kahire 1990.
124. SEARLE, J., "Metaphor" in A. Ortony, (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge 1994.
125. SEYDÎ Ali, *Lugatçe-i Edebiyat*, İstanbul 1324.
126. SHIBLES, W., *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, Whitewater, WI, Language Press, 1971.
127. SOYKAN, Ömer Naci, *Türkiye I. Mantık Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, yay. haz. Kenan Gürsoy-Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1986.
128. SUHREVERDÎ, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, Ankara 1973.
129. Şemseddin Sami, *Kâmus-i Türki*, Dersaadet 1317.
130. Tahir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Neşre Hazırlayan Kemal Edip Kürkçü, İstanbul 1973.
131. TOSHIHIKO, Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Tarihsiz.
132. TÜMER, G.-KÜÇÜK, A., *Dinler Tarihi*, Ankara 1988.
133. ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985.
134. URVOY, Dominique, *Averroes Ibn Rushd*, Translated by Olivia Stevart, London and New York 1991.
135. UYGUR, Mermi, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul 1994.
136. ÜLKEN, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983.
137. \_\_\_\_\_, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1963.
138. \_\_\_\_\_, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957.
139. \_\_\_\_\_, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.
140. YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Heyakılı'n-Nur Tercümesi ve Şeyh Suhreverdî'nin Felsefesi*, İstanbul 1924.
141. WALLACE, I. Matson, *A New History of Philosophy Ancient & Medieval*, New York 1987.
142. WALSH, H., *Christianity*, London 1977.
143. WALZER, Richards, *Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962.

144. WATT, Montgomery, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç, İstanbul 1992.
145. WAY, Elleen Cornell, *Knowledge Representation and Metaphor*, New York 1991.
146. WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1964.