

Arap Literatüründe Metafor Değişimleri*

Miklós Maróth

Hungarian Academy of Sciences, Hungary

Çev: Ömer Kara

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

omerkara-erzurumi@hotmail.com

Atf

Miklós Maróth Çev: Ömer Kara, *Arap Literatüründe Metafor Değişimleri*,
Marife, Yaz 2013, ss. 199-210

Encyclopedia of Islam'da özetlendiği şekliyle, Arapların sanatsal hitabıyla ilgili çağdaş çalışmalar, Stilistik (*bedî'*) ile ilgilenen Arap yazarlar arasındaki farklılıkların kısmen, yazarların kişisel yaklaşımlarından; kısmen de stilistik teorisinin normal gelişiminden kaynaklandığı izlenimini vermektedir. Stilistiğin farklı araçları (özellikle *metafor*, *kinâye* ve genel olarak *sanatsal/mecâzî hitab*) hakkındaki değişik makaleleri karşılaştıran bir kişi, bunlar arasında herhangi bir çelişki bulamaz. Bu makalelerin hepsi ve faydalandıkları kaynaklar, kelimelerin iletişim sırasında kurulan kendi orijinal (*hakîkî*) anlamlarında veya kullanıcının tercihiyle bağlı olarak, transfer edilen manalarında kullanılabileceğini benimserler. Tüm transfer kullanımlar, *bedî'* yani stilistik alanına aittir.

1. Aristo ve Takipçilerinin Kelimelerin Transfer Anlamıyla İlgili Görüşleri

Aristo, *Poetics*'inin 21. bölümünde, kelimelerin ya gündelik dilin (*kyrion*) bir parçası olduklarını ya bazı lehçelere ait olduklarını veya menkul manalarda kullandıklarını ifade etmektedir.¹ *Kyrion* ve *menkul mana* arasında yapılan ayırım, ha-

* Makalenin orijinal ismi, "The Changes of Metaphor in Arabic Literature" şeklinde olup *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, (2002), s. 241-255'de yayımlanmıştır. çev.

¹ Aristotle, *Poetics*, 1457 b 7-8: ἄπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλωττα, ἢ μεταφορά...

kîkî, *mecâzî* veya *müste'âr* şeklindeki Arapça kavramlarda yansımaları bulmaktadır.² İlaveten, bunların (*transfer anlamların*), şu an benim değerlendirmeye almayacağım süslü, sonradan türetilmiş, genişletilmiş veya daraltılmış, ya da başka bir yolla değiştirilmiş kategoriler olduğu söylenmektedir. Bu ise, anlama göre yapılan tasnifin, şu iki grup kelimeyi kapsadığını ifade etmeye denk düşer: Orijinal anlamlarında kullanılanlar ve transfer anlamda kullanılanlar. Bu sonuncusunu, Aristo, metafor olarak isimlendirmektedir. Özetle, kelimeler, ya orijinal anlamlarında ya da metaforik anlamlarında kullanılırlar.

Bir metafor, transfer anlamıyla kullanılan kelimedir ki, bu transfer, cinsten türe (gemi, burada *duruyor*); türden cinse (Odysseus^a, *binlerce* kahramanlık eylemi gerçekleştirdi.), türden türe (metal kullanarak *ondan* hayatını *çaldı*) veya analogik olarak (hayatının *alacakaranlığında*) gerçekleşir.³ Teşbîh ve metaforlar arasındaki ilişkiyi ele alırken Aristo, *Rhetorica*'sında, bu şeylerin temelde aynı olduğunu; sadece ifadede farklılaştığını söylemektedir. Bir şair, "*Bir aslan gibi ona saldırdı.*" ifadesini yazarken, bir teşbîh yapmıştır; aksine "*aslan ona saldırdı*" ifadesi ise bir metafordur.⁴ İlk örnekte, -ki burada kendisine işaret edilen kişi Achilles'tir^{b-}, o, bir aslan gibi düşmanına saldıran kişidir; cümlelerin öznesidir. İkinci örnekte ise, *aslan*, cümlelerin öznesidir; ama bu kelime, orijinal anlamında kullanılmamış; Archilles'in isminin yerini almıştır.

Cins ve türler veya aynı cins altındaki türler arasındaki ilişkiler, metaforun ilk üç tiplmesinde belli bir benzerlik/teşbîh bulunmaktadır. Dördüncü tipte ise benzerlik/teşbîh, aradaki ilişkilerde görülmektedir. Aristo bunu şu şekilde ortaya koymaktadır. Birinci ve ikinci arasındaki ilişki, dördüncü ve üçüncü arasındaki ilişkiye benzemektedir.⁵ Metaforun meşhur tanımı, bir şeyin isminin bir başka şeye, benzerlik temelinde transfer edilmesini vurgulamaktadır. Bunu resmetmek için, Cornificius'un şu sözünü iktibas etmek yeterli olacaktır: *Translatio est, cum verbum in quandam rem transfertur ex alia re, quod propter similitudinem recte videtur posse transferri.*⁶

Arapça kaynaklarda, özellikle de filozofların Aristo'nun *Poetics*'inin şerhlerinde, sanatsal hitap meselesinde ifade edilen benzer görüşleri bulmak mümkündür. Örneğin İbn Sînâ, metaforun, bir kelimenin transfer kullanımı olduğunu, bu

² *el-Mantıkyyât li'l-Farabî*, I, ed. M. T. Dâneşpajuh (Kum, 1988), s. 91; *Averrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis de arte poetica liber*, ed. C. E. Butterworth; A. A. Haridi (Kâhire, 1986), s. 113-14. Burada sadece bir pasaj alıntıyorum. İbn Sînâ, *eş-Şîfa, La logique, 9- La Poétique, texte établi et préface par A. Badawi* (Kâhire, 1986), s. 32: (... لا على ما هو عليه بل على سبيل التبدیل وهو الإستعارة أو المجاز)

^a [Odysseus, meşhur bir Yunan kahramanıdır; İthaka'nın kralıdır. Laertes ile Antikleia'nın oğludur. Çok zeki bir adamdır; düşmanlarını kurnazlığı ile yenerdi. çev.]

³ Aristotele, *Poetics*, 1457 b 7-33.

⁴ Aristoteles, *Rhetorica*, 1406 b 20-21.

^b [Achilles, ölümlü bir baba olan Peleus ile bir tanrıça olan Tethys'in oğlu, bir yarı tanrıdır. Yunan mitolojisinin en önemli kahramanlarından biridir. Topuğundan başka hiçbir yerine ok işlemez, kılıç kesmezmiş. Altı yaşından itibaren aslanları öldürür, koşan geyikleri yakalardı. çev.]

⁵ Aristoteles, *Poetics*, 1457 b 16-17: τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον ... κτλ.

⁶ Cornifici, *Rhetorica ad C. Herennium*, IV. 34, 45.

transferin teşbîh temelinde gerçekleştiğini söylemektedir.⁷ Aristo'nun metafor tasnifini yorumlarken, İbn Sînâ, Aristo'nun metninde mevcut olan tamamıyla aynı dört çeşit metafor tipini oluşturmaktadır.⁸ Aynı doktrin, İbn Rüşd tarafından da aynı şekilde tekrar edilmiştir.⁹ Özetle, bir kişi, hem Aristo'nun hem de Arap filozoflarının stilistik üzerine olan çalışmalarında kelimelerin transfer (yani mecâzî) kullanımlarının benzerliğe dayandığını ifade edebilir. Öte yandan benzerlik, cins-türler, türler-cins veya türler-türler ilişkisi veya aynı iki yapı arasındaki ilişki şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla Aristo'nun ve filozofların metafor teorileri, kendi mantıklarına özgüdür.

2. Arap Edebi Eleştirisinin Yorumu

Arap edebiyatı, "Arapça bilimlery"nin bir parçasıdır. Arap bilimlerinin taraftarları, Aristo mantığını reddetmektedirler. Bu yüzden de, filozofların metafor izahlarını kabul durumunda değillerdir. Müslüman teologlar, *cins* ve *türlerin* (*genera* ve *species*) veya *küllîlerin* (*universals*) varlığını kabul etmezler. Cins yerine varlığın 'biçimler'inden (*ahvâl*) veya '*küllî mefhûmlar*'dan (*me'ânî küllîyye*) söz etmeyi yeğlerler ki bunlar, var veya yok olarak değerlendirilmezler.¹⁰ *Ahvâl* teorisini reddeden çok sayıdaki teolog, genel anlamda varlık, renk ve benzeri şeylere inancı kabul etmemektedir. Hallerin *varlığını* benimseyenler ise sadece küllîlerin zihinde varlığını kabul etmektedirler.¹¹ Zihinde olan bir şey ile, metaforların anlamını nasıl açıklamışlardır?

Cevap ararken, edebiyat teorisi üzerine yazan iki klasik Arap yazarına dönmemiz düşünebilir. Bunlardan biri olan Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 1078), en özgün yazarlardan biri olarak değerlendirilmektedir. *Edebî Söz Söylemenin Sırları* (*Esrârü'l-Belâğâ*) adlı eserinde metafor meselesine büyük önem atfetmiştir.¹² Diğer i ise, meşhur şair ve edebiyat eleştirmeni Abdullah b. Sinân el-Hafâcî'dir (ö. 1073). *Edebî Söz Söylemenin Sırrı* (*Sirru'l-Fesâha*) olarak bilinen eserinde o, metaforlar da dahil, farklı stilistik unsurları ele almaktadır.¹³

el-Cürçânî'nin edebî eleştiri hakkındaki kitabında kullandığı terimleri gözlemleyen biri, şaşırtıcı bir tavırla yüzyüze gelir. İlginç bir şekilde el-Cürçânî, metafor ve teşbîhe son derece büyük ve özel bir ilgi göstermiştir. O, metaforun "bir tür teşbîh, bir benzetme tipi olduğunu; ancak teşbîhin kendi içinde bir analogi (*kıyâs*)

⁷ İbn Sînâ, *La Poétique*, s. 67: (أما المتغير فهو المستعار والمشبه); R. Würsch, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der Islâmischen Welt* (Berlin, 1991), s. 122.

⁸ İbn Sînâ, *La Poétique*, s. 66.

⁹ İbn Sînâ, *In Aristotelis de arte poetica*, s. 114.

¹⁰ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass-London, 1976), s. 170-1; A. N. Nader, *Le Systéme philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)* (Beyrut, 1984), s. 216; el-Bâkillânî, *Kitabü't-Temhîd* (Kâhire, ts.), s. 153-60; eş-Şehristânî, *Kitabü Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, ed. A. Guillaume (Oxford, 1934), s. 131-9, 159-60.

¹¹ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 197-205.

¹² Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğâ*, ed. Mohammad Reşid Rıza, (Beyrut, 1988).

¹³ Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-Fesâha*, ed. Ali Fauda, (Kâhire, 1994).

olduğunu; kıyâsın, kalbin tazammun ettiği, zekanın ise anladığı şeyleri kapsadığını; kıyâsın anlamının ise, işitme veya kulaklar vasıtasıyla değil, akıl ve zeka aracılığıyla araştırılıp bulunabileceğini” söylemektedir.¹⁴

Bu tanım, ilk bakışta, Aristo'nun tanımıyla çok fazla farklı değildir. Orada da teşbih, metaforun temelidir. Ayrıca onun eserinde de biz, teşbîh teorisinin (ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία), her ne kadar mantık bakışıyla yetersiz olsa da, basit bir kıyâs tipi için bir temel olarak hizmet ettiğini görürüz. Hatta bu, -her şeye rağmen- tümevarımsal yargılar ve varsayımsal sonuçlar için faydalıdır.¹⁵ Bununla birlikte, Aristo'nun çalışmasında, varsayımsal sonuçlar, -iktibas edilen örnekte gösterildiği gibi- aralarındaki ilişki düzeylerinde paralellik arzeden fikirleri içermektedir. Örneğin, günün sonu, akşamdır; insân hayatının sonu ise yaşlılıktır. Bu sebeple, “hayatının alacakaranlığında” veya “zayıflayan/inişe geçen yıllarında” demek mümkün olmaktadır.

el-Hafâcî, er-Rummânî'nin “metafor, bir ibarenin, açıklama gayesiyle dilin aslında vaz edilen şeyin dışında bir şeye transferi”¹⁶ şeklindeki tanımını iktibas etmektedir. Bu tanım, teşbîhe işaret etmektedir; ama ilerleyen satırlarda ve kitabının başka yerlerinde el-Hafâcî'nin konuya yaklaşımı, teşbîhin bütün transfer anlamların temeli olduğuna şüphe bırakmamaktadır. “Haller” ve onların epistemolojideki rolü hakkında biraz önce söylenenlerden hareketle, bir kişi, el-Hafâcî'nin, Imruu'l-Kays'ın çok ilginç bir beytini tahlil ederken, “onun metaforunun, gecenin durumlarını tasvîr etmeyi amaçladığından dolayı, güzel ve doğru olduğunu” ifade ettiğini görecektir.¹⁷ Önceki sayfada tasvîr edildiği üzere, Arap edebiyat eleştirmenlerinin küllîlik (*universalia*) konusuna yaklaşımı, “ahvâl” fikrinin, İslâm bilimlerinde *cins* (*genera*) ve türlerin (*species*) yerine nasıl geçtiğini göstermektedir.

Ne var ki, el-Cürcânî, metaforları, filozoflar gibi, tanımlamaktadır; yani aynı ibareleri kullanmaktadır.¹⁸ Ancak el-Cürcânî'nin çalışmasının etraflı bir incelemesi, yukarıdaki alıntıda işaret edilen benzerlik ilişkisinin ve çıkarımın (tümdengelim) her ikisinin farklı anlamlara geldiğini gösterecektir. Dolayısıyla bunlar, Aristocu varsayımsal çıkarımlara göre, daha bir ciddiye alınmalıdır ki, Aristo'nun teorisi, yeterli düzeyde Aristo tarafından halledilmiş değildir.

el-Cürcânî, genel ve özel bilgi arasında bir ayırım yapmış, özel bilginin daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Genel bilgi ile özel bilgi arasındaki farkı resmetmek için, o şiirden iki mısraı iktibas etmektedir. İlk mısra, şöyle der:

¹⁴ el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 15 (أما الإستعارة فهي ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتدركه (العقول وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الأسعاع والآذان)

¹⁵ O, benzerlik teorisinin, (ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία) tümevarımsal tartışmalar, varsayımsal mukayeseler ve tanımlar için faydalı olduğunu söylemiştir. (Aristoteles, *Topica*, 108 b 7-34; *Poietica*, 1459 a 7-8).

¹⁶ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 110: (الإستعارة... هي تعليق العبارة على غير ما وضعت في أصل اللغة على جهة النقلة للإبانة)

¹⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 114-15: (إن هذه الإستعارة في غاية الحسن والصحة لأنه إنما قصد وصف أحوال الليل)

¹⁸ el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 22: (علم أن الإستعارة أن يكون اللفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية.)

(يتابع لا يتبعي غيره / بأبيض كالقيس الملتهب)

Onu kovalar, bir başkasını aramaz, /alevli bir ateş parçası gibi bembeyaz bir şey ile.

İkincisi de, şöyledir:

(جمعت ردينيا كأن سنانه / سنا هب لم يتصل بدخان)

O, kamışları (sazlık) topladı, tepeleri dumansız ateşten mızrak uçları gibi (görünüyor).¹⁹

Şiirin ilk mısraında, birisi, bir diğerini “beyaz bir şeyle”; yani kılıcıyla onu yakalamak için onu kovalıyor. Kovalayıcının intikam susuzluğu, “beyaz şey” ile gösterilmektedir; yani kılıç parlayan ateşe benzetilmiştir. Bu ise, genel bir kovalamaca resmi yanında, parlayan beyaz kılıcın da, kovalayıcının heyecanlı duygularının bilgisiyle iletişim kurduğu anlamına gelmektedir. Şiirin ikinci mısraında, bize genel bilgi verecek şekilde kamışların uçları, parlayan mızrak uçlarına benzetilmiştir. Alevler, dumansız yanarken, pırıl pırıl parlayan mızrak uçlarını temsil eden metafor, kamışların parlayan uçlarının, gerçekten benzemesiyle ilgili bilgimizi daha bir özel kılmaktadır. Bu örneklerle doğrulandığı gibi, metaforlar, aslında benzerliğin (teşbîh) belirleyici bir rol oynadığı yerlerde bilgi elde etme araçlarıdır. Bu açıdan, el-Cürçânî, Aristo'nun ve onun yorumcularının eserlerinin önceden bilinen görüşlerini savunmaktadır. Soru(n), onun bilgi elde etme sürecinde benzerliğin anlamını ve rolünü nasıl yorumladığı ve stiliğinin bir aracı/unsuru olması bakımından Mantık metodolojisinin bakış açısından metaforun ayırteci özelliğini nasıl kurduğunu.

Yukarıda alıntılanan beyitlerin ikinci mısraını analiz ederken, el-Cürçânî, dumansız yanan alevlerin; ‘temel durum’ (*asl*), onlara gibi parlayan mızrak uçlarının ise ‘üretmiş durum’ (*fer*) olduğunu söylemektedir. Yazarın metaforu çıkarım (*kıyâs*, dipnot 14) ile karşılaştırdığı yerde -ki burada benzerlik de önemli bir rol oynamaktadır-, *asl* ve *fer* terimlerinin kullanımı, son derece önemli bir durumdur. el-Hafâcî, bir kelimenin orijinal anlamının, *asl*; bir metaforda üretilmiş anlamının da *fer* olduğunu söylemektedir.²⁰ Analojik çıkarımları, (İslâm’da dinin temeli olarak değerlendirilen) Hukuk/Fıkıh ilminin dördüncü kaynağı olarak resmileştiren şahıs eş-Şâfiî’ydi (ö. 820). Analojik çıkarımın adı, *kıyâstı*; çıkarımın “temel durum”unun adı, *asl*; “üretilen durum”un adı ise *fer*’di. Hem metaforla, hem de hukukla ilintili çıkarımdaki *asl* ve *fer*’in durumları, benzerlikle ilintiliydi. Böylece, bir tarafta hukukî çıkarsamanın ifade tarzı ve mantıksal temeli, diğer yanda metaforik ifade biçimi; her ikisi de aynı şeydi.

Müslüman teologların, benzerlik temelli çıkarımları işaretler sisteminin bir ilişkisi olarak değerlendirdiklerini kaydetmek gerekir. Aynı zamanda, bu özel gösterge ilişkisi de, çıkarım teorisinde önemli bir terminolojiye sahiptir ki, el-

¹⁹ el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, s. 141-2.

²⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 110: (الحقيقة... أولى لأنها الأصل والاستعارة الفرع)

Cürçânî'nin eserinde geçen *emâre* (işaret) terimini de kapsamaktadır. el-Cürçânî'nin ifade ettiği gibi, kişinin yüz özellikleri, içindekileri; gözleri ise kalplerindekilerini açığa çıkarır. Böylece yüzün ve gözlerin durumu, adeta konuşuyorlarmış gibi, mesajları iletir. Yüzün ve gözlerin durumu, gizli şeylerin işaretleridir. Konuşma yoluyla yapıldığı gibi, önceden bilinmeyen şeyler hakkında birinin çıkarımlarda bulunması ve bilgi edinmesi, bu işaretler sayesinde olur. Gözler aracılığıyla iletişim, konuşmayla iletişime benziyor gözükmektedir. Çünkü her ikisi de, kalbin neleri kabul ettiği veya reddettiğini göstermek için işaretleri kullanır.²¹ el-Cürçânî, açık bir şekilde metaforların, kaynağı benzerlik olan yeni bilgileri ilettiklerini ifade eder.²²

Arap stiliği konusundaki bir kısım otoritelere atıfla, el-Hafâcî, güzel bir yüzün, iyi bir karakterin alameti olduğunu söylemektedir.²³ el-Hafâcî, her ne kadar bunun işaretleşme (*emâre*) ilişkisi olduğunu tam olarak ifade edemese de, bir güzelliğin övülmesi ile bir şairin kendi ahlakî değerlerini iletmesi aynı şeylere tekabül etmektedir. el-Cürçânî, bir başka yerde, Zeyd-aslan metaforunun temelini Zeyd ile aslan arasındaki cesaretteki benzerlik olduğunu; bu durumda cesaretin bir sebep veya daha doğrusu yaygın bir motif (*ratio, legis, illet*) olarak değerlendirileceğini söylemektedir.²⁴ Bu terim, her ne kadar el-Cürçânî'nin eserindeki gibi vurgulanmamış ise de, el-Hafâcî'nin kitabında da bulunabilir. el-Hafâcî, el-Cürçânî'yle uyumlu bir şekilde, iki şey bütün yönleriyle değil de bazı açılardan benzerse, bu benzetme, sahih olur demektedir.²⁵ Binaenaleyh, bu durumda Müslüman teolojisinde tanınan görünmeyenin görünene kıyâsı (*kıyâsu'l-ğâib ale'sâhid*) tiplerinin, metinde, en azından imalar halinde mevcut olduğu ifade edilmelidir. el-Cürçânî'nin çağdaşı İbn Reşîk, meşhur kitabı *el-Umde*'de, iyi bir metaforla kötü bir metafor arasındaki farktan bahsederken şöyle demektedir: “Bunun izahı şöyledir: Duyularımızla algıladıklarımız, genellikle algılayamadıklarımızdan daha açıktır; yanımızda bulunanlar da yanımızda olmayanlardan daha açıktır...”²⁶ O, Epikür Kanoniklerinde Yunanca terim olan *phainomenon* ve *adelon*'a denk gelen *şâhid* ve *ğâib* kelimelerini metinde kullanmaktadır. el-Hafâcî, iyi bir *kıyâsın* (veya *metaforun*) değişik faktörlere bağlı olduğunu söylemektedir. Bu faktörlerden biri, birden fazla özelliklerde benzerliktir. Diğeri ise şudur: Bir kıyâsta tasvîr edilen şey, var olmalı (*şâhid*) ve duyuşsal tecrübe açısından yok olandan veya çok az bilinenden (*el-ğâibu'l-hafî*) daha iyi

²¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 32.

²² el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 24: (وجملة تلك، وجملة تلك، وجملة تلك) فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك، وجملة تلك) Kırş. *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrar al-Balâğa) des Abdülqâhir al-Curcânî, übers von H. Ritter* (Wiesbaden, 1959), s. 49: “...erscheint bei ihr wirklich ein Gewinn, ein (neuer) Sinninhalt und Ausdruckswert, welcher dir ohne diese metafer nicht zuwüchse. Dieser Sinnzuwachs, dieser Aussagewert besteht im Vergleich.”

²³ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 250: (الوجه الجميل يزيد في الهيبة ويتبين به ويدل على الخصال المحمودة...)

²⁴ el-Cürçânî, *Esrârul-Belâğa*, s. 207-8: (تقول: رأيت أسدًا، تريد رجلًا شبيها به في الشجاعة... وهو كالغرض فيها، أو كالعلة والسبب في فعلها)

²⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 235: (صححة التشبيه وهو ان يقال أحد الشيتين مثل الآخر في بعض المعاني والصفات)

²⁶ İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 287: (وشرح ذلك ان ما تقع عليه الحاسة اوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد اوضح من الغائب... الخ.)

bilinir olmalıdır.²⁷ Teologlar, temeli öncül (*protasis*) ve sonuç (*apodosis*) arasındaki benzerlik olan kıyâsın bu tipini iki çeşide ayırmaktadırlar. Birinci, basit tür, sadece sembolik bir ilişkidir. *Emâre* olarak bilinir. Öteki tipte, temel (*asl*), türetilmiş durumda (*fer'*) hangi 'yargı'nın (*hüküm*) veya yüklemün ortaya çıkacağı'nın aynı zamanda işaretidir.. Ne var ki, hem temel hem de türetilmiş durumda yüklem, aynı motifle (*illet*) açıklanmaktadır. *Hüküm* teriminin açık bir şekilde metinde geçmesi bunu takip eder.

el-Cürcânî, metaforun kısa bir tanımını vererek, onun kıyaslama, tercih ve abartıyla orijinal konu (*asl*) için belirlenmiş ismin, benzerlikleri dolayısıyla başka bir şeye transferi olduğunu söylemektedir.²⁸ Bu yüzden abartı, el-Cürcânî'nin edebî teorisinde metaforun ayırtecdici özelliğidir.

el-Hafâcî, bütünüyle aynı görüşü benimsemektedir. Biraz önce alıntılanan pasajda (dipnot 27), iyi bir metaforun kurucu unsurları arasında abartıyı (*mübalağâ*) kaydetmekte, başka pasajlarda da abartının stilistik önemine sık sık vurgu yapmaktadır.²⁹ Bütün bunlar, "kelimelerin anlamlarının tanımı ve kafiyeli mısraların derlenmesi, Mantiğın meyvesi ve Kalam ilminin sonuçlarıdır" şeklindeki el-Hafâcî'nin görüşünü³⁰ destekler gözükmektedir. Eskiden beri uygulanan analogik kıyâs, aslında Kalam metodolojisini, İslâm Rasyonel Teolojisini, yani benzerlik üzerine temellenen işaret-kıyâsını temsil etmektedir. Metaforun bu epistemolojik rolü, derecelendirmenin ayırtecdici özelliği tarafından genişletilmektedir.

Arap edebiyat teorisinde, benzerlik, türlerin bir cinsin altına girmesi veya yapıda benzerlik taşınması anlamına gelmez. Ancak şair tarafından karşılaştırılan iki şeyin, birbirine benzer (örneğin Achilles ve arslan, cesaretle birbirine benzer) olması açısından, ortak bir özellik (*illet* olarak görev yapan *hâl* veya *ma'nâ*) bulunduğunu ifade eder. Bunlar, teşbîhin anlamı için iki farklı açıklamadır. Arap Stilistik teorisinin kendisine dayandığı bilimsel açıklama teorisi, Aristo'ya ait değildir; daha çok İslâm Teoloji bilimlerinin analogik kıyâs teorisine aynileştirilebilir. el-Cürcânî, eserinde "teşbîh" in ne anlama geldiğini tanımlamaya yönelik herhangi bir teşebbüste bulunmaz ama, cins ve türlere herhangi bir referansta bulunmaktan da kaçınır. *Teşbîhten* söz ederken el-Hafâcî, onun "karşılıklı uyum" (*tenâsüb*) olduğunu söyler.³¹

3. Metafor Üzerine Sonraki Görüşler

es-Sekkâkî'ye (1160-1228) döndüğünde kişi, onun metafor tanımını biraz değiştirdiğini gözlemleyebilir. Sekkâkî'ye göre metafor, ötekine atıfta bulunan bir karşılaştırmanın birinci tarafıdır ki, sonrakinin ilkinin cinsine ait olduğunu îmâ

²⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 235: (والأصل في حسن التشبيه ان يمثل الغائب الخفي الذي لا يعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد فيكون حسن هذا الأجل) [إيضاح المعنى وبيان المراد او يمثل الشيء بما هو أعظم واحسن وأبلغ منه فيكون حسن ذلك لاجل الغلو والمبالغة.]

²⁸ el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, s. 346: (الاستعارة نقل الإسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على حد المبالغة)

²⁹ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 224, 235, 236, 237, 256 sadece bir kısım örneklerini aktaracağım.

³⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 223.

³¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 111.

eder. Sonrakinin, ilkinin hususi özellikleriyle karakterize edildiği şekilde de ifade edilebilir.³² Bu tanım, el-Cürçânî'nin tanımına benzer gözükmektedir, ama aslında bunlar, birbirine tamamen yabancıdır. es-Sekkâkî'nin teşbîhe yüklediği anlamın tam tanımı şöyledir: Bir şeyin, ötekinin cinsinin alt-kategorisi olmasıyla gerçekleşir. Geleneksel İslâm metodolojisi ve dolayısıyla da el-Cürçânî'nin metodolojisi, Aristocu evrensel kavramların tümünü reddederken, es-Sekkâkî'nin tanımı, bunların varlığını öngörmektedir. Bu tanım, giriş bölümünde alıntılanan Aristocu metafor tanımını çağrıştırmaktadır ki, bu tanım büyük ölçüde el-Cürçânî'nin tanımından farklıdır.

K. Versteegh, el-Cürçânî'nin linguistik bir araştırmada geleneksel formel analizi tamamlamak için kelimelerin anlamını incelemenin önemine vurgu yaptığını söylemektedir. es-Sekkâkî, stilistik teorisini anlamın incelenmesine dayandıran ilk önemli stilisttir. el-Hatîb el-Kazvî'nî, el-Sekkâkî'nin teorisini şu şekilde özetlemektedir: Bir kelime, ya vazolunduğu tam anlamın; ya mananın bir kısmının; ya da mananın haricinde kendisiyle zorunlu olarak ilişkili bir şeyin göstergesi olabilir.³³ Anlamın "gerçek" (*hakîkî: ellezi vudia leh*) ve "transfer" (*mecâzî*) şeklindeki bu ayrımı,³⁴ Aristo'nun Poetics'inden yaptığımız alıntıyı çağrıştırmaktadır ki, orada kelimeler, orijinal (*kyriôs*) veya transfer (*metaphorikôs*) anlamda kullanılmaktadır. el-Kazvî'nî'nin metninin devamı, Aristo'nunkinden farklıdır. O, Aristocu taksimi başlangıç noktası yaparak yeni bir teori geliştirmiştir. el-Kazvî'nî'nin, es-Sekkâkî'nin eseri üzerine yaptığı *Telhîs* diye bilinen şerhine göre, tüm transfer anlamlar, iki şey arasındaki *lüzûma* (zorunlu ilişkiye) dayanır. Bu *lüzûm'a* ilaveten, iki şey arasında bir bağlantı (*karîne*) varsa, *mecâzdan* söz edebiliriz. Belli bir *karîne*-nin var olmaması durumunda, *kinâyeden* (*metonymy*) bahsediyoruz, demektir. *Karîne*, iki şey arasındaki benzerlikte mevcut ise, bu durumda da metafordan söz ederiz.³⁵

Söz konusu metni okuyunca, bir kişi, el-Cürçânî'nin açıklamalarına dayanan bu teoride benzerliğin, es-Sekkâkî'nin teorisinde temel kavram olan *lüzûmdan* sonra sadece ikincil bir öneme sahip olduğunu görecektir. Öte taraftan *lüzûm* (gereklik), aynı zamanda Arap Mantık İlminde öncül ile sonuç arasındaki *uyumlu/ bağımlı ilişki* anlamına gelen meşhur teknik bir terimdir.³⁶ Bu bağımlılık, genellikle bunlar arasındaki nedensel ilişkiye dayanmaktadır. Bu anlamıyla nedensellik, geleneksel Müslüman –daha önce metaforun temeli olarak değerlendirilen- benzerlik teorisinde pek bilinmemektedir. Bu yüzden es-Sekkâkî'nin açıklama teorisini, el-

³² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Na'im Zarzur, Beyrut, 1987: (الإستعارة ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعياً) دخول المشبه في جنس المشبه به، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول: أسد وأنت تريد به الشجاع، مدعياً أنه من جنس الأسد... (369) تعليق العبارة على (غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإثبات، وعند الأكثر جعل الشيء لأجل المبالغة في التشبيه (384)

³³ el-Hatîb el-Kazvî'nî, *Telhîs*, thk. A. Berkûkî, Kâhire, 1932, s. 118: (ودلالة اللفظ تكون إما على تمام المعنى الذي وضع اللفظ له او) (تكون دلالة على جزء من المعنى المراد أو تكون دلالة على خارج عنها.... وتختص الأولى بالمطابقة والثانية بالتضمن والثالثة بالإلتزام

³⁴ es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 358-9.

³⁵ el-Hatîb el-Kazvî'nî, *Telhîs*, s. 119.

³⁶ M. Maroth, *Ibn Sinâ und die peripatetische "Aussagenlogik"*, Leiden, 1989, s. 45 sqq.

Cürcânî'den bütünüyle farklıdır. Sonuncu (el-Cürcânî), konuşma figürlerini (belâgat sanatlarını) Müslüman Teologların analogik akıl yürütmelerinin geleneksel araçlarıyla izah ederken, es-Sekkâkî -1070-1220 döneminde Müslüman dîni metodolojisinde gerçekleşen değişimlerden sonra- aynı fenomeni büyük oranda İbn Sînâ'nın Mantıkla ilgili eserlerine dayanan Mantık yardımıyla izah etmektedir. Bu, kelimelerin anlamıyla ilgili –ki biraz önce iktibas edilen es-Sekkâkî'nin teorisiyle ilgili kısmı da muhtevi- bölümleri içeren sonraki Arap Mantık risalelerinin karakteristik bir özelliğidir. “Müfred lafzı”n anlamını tanımlarken, onun, bir kavrama delalet ettiğini, onun bir parçasının ise bu kavramın herhangi bir parçasına delalet etmediğini söyleyen şahıs, İbn Sînâ'dır.³⁷ Bu görüş, ondan sonraki Mantıkçılar tarafından tekrar edilmiştir.

Abdüşşerif el-Cürcânî'nin (ö. 1416), *el-Ğurra* diye tanınan muhtasar Farsça risalesi, mana sorununa büyük bir önem atfetmiştir ki problemi ele alış tarzı, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'una çok benzemektedir. Sonraları, el-Cürcânî'nin risalesi, birçok Mantıkçı tarafından Farsça ve Arapça olarak şerhedilmiştir. Şöyle ki, Hidr b. Muhammed b. Ali er-Rıza (ö. 1446) ve İsa b. Muhammed b. Abdullah el-İcî es-Safevî (ö. 1546), şerhlerinde aynı konuya özel bir önem vermişlerdir.³⁸ Bu meşhur Mantık mecmualarında aşağıdaki metin örnekleri mevcuttur:

1. Farklı kelimelerin ve ibarelerin anlamı, aynı şeye tekabül ediyorlarsa, bir-biriyle uyuşur veya örtüşür (*mutâbaka*). Örneğin “*insân*” ve “*hayavan natik*”, aynı maksada matuftur; bunlar insânoğlunu karşılamaktadır. İkinci ifade, birincisinin tanımıdır. Tanım ve isim, lafız cihetinden farklılık arzetseler de, aynı mefhûma / konseptte işaret ederler.

2. Onlardan biri diğerini kapsar (*tazammun*): ‘*insân*’ ve ‘*hayavan*’. Sonuncu/ hayavan (*cins*), kendisinin alt türleri olan ilkini (*insân*) ihtiva eder. ‘Aslan’ diyen bir kişi, hususi özellikli bir ‘*hayavan*’ı kasdetmiş olur. Aynı zamanda ‘*hayavan*’ bir cins olarak ‘*insân*’ı da kapsar. Aynı cins içindeki yer alan bu iki türün ilişkisi, cesaret ile kurulmuş veya açıklanmıştır (*illet*).

3. İlişkinin bir başka türü, *ilzâm* (bağıntılı sonuç) olarak bilinmektedir. *İlzâm*ın yaygın örneği, ‘*insân*’ ve ‘*kâbilu'l-ilm ve'l-kitâbe*’dir. İkinci ifade Mantık'ta ‘*tasvîr*’in bir örneği olarak bilinir. Bir *tasvîr* (*resm*), özelliklerden müteşekkildir. “Bir özellik, bir şeyin esasını göstermeyen bir şeydir; ama o, sadece ona aittir ve onun değiştirilebilirliğini göstermektedir.”³⁹ Bu tanım, [...“ona aittir” ve “onun değiştirebilirliğini gösterir.”] özelliklerin, sonuç/semere oldukları için isimlerini izlediklerini îmâ etmektedir. Bu, Aristo'nun şu ifadeleriyle de ispatlanmaktadır: “Örneğin, gramer öğrenilebilirliği, insânın bir özelliğidir; çünkü belli bir varlık, insânsa, o, gramer öğrenme kapasitesine sahiptir ve eğer o gramer öğrenme kapasitesine sahipse, o, insândır.”⁴⁰ Arapça “*kâbilu'l-ilm ve'l-kitâbe*” ibaresi, Yunanca “gramer öğrenmeye kâbiliyetli” ibaresinin bir çevirisi olarak değerlendirilebilir. Sonuç itiba-

³⁷ İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, Kâhire, 1934, s. 5.

³⁸ er-Râzî ve es-Safevî, *Şerhu'l-Ğurre fi'l-Mantik*, ed. Alber Nusri Nadir, Beyrut 1986, s. 31-4, 121-6.

³⁹ Aristo, *Topica*, 102 a 18-19.

⁴⁰ Aristo, *Topica*, 102 a 20-22.

riyle, sadece öğreti değil, aynı zamanda Arap metinlerindeki örnekler de, Aristo ile belli başlı son dönem Arap doktrinleri arasında yakın ilişkiyi açığa çıkarmaktadır.

Aristo'nun örneği, 'insân' ile 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe' arasındaki özel ilişkinin, iki şartın formülasyonu için zorunlu bir husus olduğunu ispat etmektedir. Niteleyenmiş bir nesne ile onun sıfatının denklığı sebebiyle, 'insân' ve 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe', karşılıklı olarak birbirini îmâ etmektedir. Bunlar arasındaki tek fark, öncüldeki tür veya illet olarak insân'ın bir sonuç olmasıdır. O, nihayetinde sıfatın bir etki ve sonuç olduğunu îmâ eder. İkinci versiyonda etki ve sonucun yani 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe'nin, onun bir sebebi veya etkisi olduğunu îmâ eder. Hasılı, öncüldeki "insân" bir sebep olarak farklı etkilere sahiptir, ama peşisıra nihayetinde zorunlu bir şekilde onun tasvîrine işaret etmezken, öncüldeki sıfat 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe', nihayetinde özel ve açık bir şekilde ona işaret etmektedir.⁴¹

Arapça ders kitaplarının ilk durumunda bir türün ismi ve onun tanımı, karşılıklı birbirini îmâ etmektedir (*mutâbakat*). İkinci durumda, türler, cinsi taraftan ihtiva edilmekte (*tazammun*) iken, üçüncü durumda (bir sebep olarak) türler, (etki olarak) tasvîri tarafından îmâ edilmektedir. Bu durumda türler, *melzûm*dur. İlk durumda kelimeler, orijinal manalarında kullanılmışlardır. İkinci ve üçüncü durumlarda ise 'transfer edilmiş' (*mecâzî*) anlamlar, söz konusu edilmektedir.⁴² İkinci durumda, bir şeye işaret ettiğimizde, bu şeyi kapsayan bir mefhûmun ismini transfer etmiş oluruz(*tazammun*), üçüncü durumda, özel ismi yerine bir varlığa işaret ederek bu varlığa neticesinin ismini transfer ederiz (*iltizam*).

Bir kişi, el-Kazvî'nin es-Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı üzerine yaptığı şerhinden yurarda iktibas edilen metne tekrar döndüğünde, "kelime, üzerinde ittifak edilen bir anlamın işareti olabilir" ifadesinin *mutâbaka* durumuna; "veya onun bir kısmına" bölümünün *tazammuna*; "veya harici bir şeyin" ibaresinin de *ilzâma* işaret ettiğini görebilir. er-Râzî, el-Cürre'nin *Ġurre*'sine yaptığı şerhinde, *mutâbaka* durumunda bir kişinin, kelimeleri üzerinde ittifak edilen ve tanımı vasıtasıyla saptanan manalarıyla kullandığını söyler. "İnsanoğlu"nun "hayvan" kelimesine veya "akılla donatılmış" (kapsama veya *tazammun*) ibaresine refere edildiği öteki örneklerde, genellikle 'transfer mana' (*mecâz*) veya daha özel olarak metafordan söz ederiz. "Yazabilme kâbiliyeti", "insanoğlu" anlamına geliyorsa, ilzâm'dan söz edebiliriz ve bu durum, ayrıca üslup ilminde *mecâz* yani transfer anlam olarak bilinir; ama bu, özel anlamda *kinâyedir*.⁴³ es-Sekkâkî, örtük anlamı (*kinâye*), bir şeyin ismini açık bir şekilde zikretmek yerine onun tarafından îmâ edilen (*melzûm*) manayı zikretme olarak tanımlamaktadır.⁴⁴

Her ne kadar teşbîhten sadece sanatsal kullanımın bir temeli olarak bahseden eski stilistik (Üslup İlmi) teorisyenleri, *metafor* ile *kinâye* arasında münasip bir ayırım yapamamışlarsa da, mantık ve üslubun bu yaygın teorisi, transfer kullanımın

⁴¹ G. Bohas, J. P. Guillaume, D. E. Koulougli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York, 1990, s. 135-6. Bu eser, tek stilistik ve semantik teoriymiş gibi, bu nispeten geç üçlü bölünmeyi nakleder.

⁴² *Şerhu'l-Ġurre fi'l-Mantık*, s. 33.

⁴³ *Şerhu'l-Ġurre fi'l-Mantık*, s. 33.

⁴⁴ es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 402: (الكتابة هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه)

bütün çeşitlerinin türsel kavramı olarak *mecâz* ile,⁴⁵ transfer kullanımının özel bir çeşidi olarak bir tarafta *metafor*, diğer tarafta *kinâye* (metonymy) arasındaki net ayırım için bir temel olarak hizmet vermektedir. el-Kazvîni, *Telhîs*'inde, -Arap Edebiyat Eleştirmeleri tarafından genellikle benimsenen bir görüş olarak- örtük anlamın (*kinâye*), bir ismin, sonucunu, etkisini (*melzûm*) gerektiren bir şeyden aktarımı anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁶ *Mecâz* (ve dolayısıyla da *isti'âre*), bir ismin kendisini gerektiren bir şeyin sonucundan transfer edilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁷ Kazvîni'nin bir ismin önermedeki bir şeyin sonucundan aktarımı için örneği, cesaret ve aslandır. Bu, stilistiklerin (üslupçuların) bütün el kitaplarında nakledilen metafor örneğidir. Bu örnekte "arşlan", sempoize ettiği cesareti ifade etmektedir. Hem arşlan hem de Achilles, aynı türe dahildir ve aynı sonuca (cesaret) sahiptir ki bu, aralarındaki benzerliği ifade eder ve ismin transferi için bir *illet* olarak hizmet eder.

Kemalpaşazade, kinâye üzerine kaleme aldığı risalesinde, *badi'l-beşare, aridu'l-ezfari, mustavi'l-kameti* (ibarelerinin), "insân"dan kinâye olduğunu söyler. Bu örnek, Aristo'nun Mantığına yapılan Neoplatonik şerhlerde çok iyi bilinmektedir. Bu, özelliklerden (*propria*) oluşan "betimleme" için filozoflar tarafından nakledilen yaygın bir örnektir. *Propria*, tesadüfi özellikler grubuna aittir. Bunlar, dil kullanıcısının zihninde mevcut olan belli başlı alt-türler tarafından imâ edilir. Her iki durumda da, şu gözlemlenebilir: *Tazammun*, cins ile hiyerarşiden kaynaklanan türler arasındaki ilişkiyi örneklerken, *ilzâm* ise tasvîr (*kavl şârih, resm, 'tasvîr'*) ile tasvîr edilen nesne arasındaki sonuç ilişkisini temsil etmektedir. Bu teoride benzerlik, bir taraftan türlerin cinse bağlılığına veya diğer taraftan tasvîr ile tasvîr edilen nesnenin ilişkisine dayanmaktadır. Böylece bu açıklama teorisi, ve dolayısıyla da metaforların iç yapısı, önceki emsallerinden belli oranda farklılık göstermektedir. Bu yeni teori, daha önce tanımlanamayan kavramların tanımlanmasına imkan yaratmıştır.

S. A. Bonebakker, Abdülkâhir el-Cürçânî'den önce, Arap edebî eleştirisinin, *teşbih* ile *isti'âre* arasında herhangi bir ayırım yapmadığını ifade etmektedir.⁴⁸ Bu, onların, benzerlik/teşbih açısından *isti'âreyi* tanımlamalarının tabii bir sonucudur. *İsti'âreyi* Aristo mantığı açısından çok iyi tanımlanmış teşbih kavramı üzerine inşa edilen bir sonuç ilişkisi olarak tanımlayan es-Sekkâkî, böylece yaklaşık kesinlikle de olsa, *isti'âreyi* basit bir benzerlikten/teşbihten ayırt edebiliyordu.

"El" ile "iyilik/hayır" arasındaki ilişki, Arap edebiyatında çok tartışmalı bir problemi temsil etmektedir. Önceki yazarlar, aralarındaki "yakın ilişki"den (*mûlabese*) dolayı, "el"i "hayır" için bir metafor olarak kabul etmeye hazırды. Eserinin başında Abdülkâhir el-Cürçânî, geçici olarak bu görüşü kabul eder; ama metaforu benzerlik ve mübalağa ile tanımladıktan sonra, bunun sadece ismin transfe-

⁴⁵ el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 136.

⁴⁶ el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 155 (الإنتقال في الكناية يكون من اللزوم إلى الملزوم)

⁴⁷ el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 155 (والإنتقال في المجاز يكون من الملزوم إلى اللزوم كالانتقال من الأسد إلى الشجاع)

⁴⁸ "İsti'ârât", *Encyclopedia of Islam*, IV, s. 248, 249.

ri/aktarımı (*mecâz*) olduğuna işaret eder. es-Sekkâkî sonrası dönemde, “el” ve “hayır”, karşılıklı birbirlerini karşılarlar. Her hayır, el’i îmâ eder; el ise hayır tarafından îmâ edilir (*melzûm*). Böylece kapsama değil de sonuç ilişkisine dayanan bu ifade, bir kinâye (*kinâye*) olarak yeniden yorumlanmıştır.

Oldukça kısa bu yorumları özetlerken, İslâm kültüründe gerçekleşen genel değişikliklerin önemine vurgu yapma ihtiyacı hissediyorum. Mantık yöntemleri, özellikle de İbn Sînâ’nınkiler, ilahiyat ilimlerine nüfuz etmiştir. el-Kazvî el-Kâtibî’nin *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*’si ve el-Urmevî’nin *Metâli’u’l-Envâr*’ı üzerine bir çok mantık şerhleri ve haşiyeler yazılmıştır. Bu genel değişim, linguistik ve edebî eleştiri de dahil öteki Arap bilimlerinde⁴⁹ yer alan kavramların da yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu genel kültürel değişim, üslup/stilistik kavramlarının yeniden yorumlanmasına yansımıştır. Yeni stilistik teori, mevcut teorik çerçevede ve dahil olduğu Arap Edebî Eleştirisinin eski teorisinde tanımlanmaya direnen yeni kavramların (örneğin *kinâye*) açıklanmasına kapı açmıştır.

⁴⁹ Abdüşşerif el-Cürçânî’nin şarihleri, -örneğin Hidr er-Râzî, s. 31; es-Safevî, s. 125-, sanatsal kullanım teorisinin, Mantıkçılar ve Hukukçular tarafından geliştirildiğini iddia etmektedir. Referans verilen sayfalarda sözü edilen şahıslar, *mantikuyyûn* ve *beyâniyyûn* ve *usuliyûn* yani *usulu fikh ulemasıdır*. Arkaplan olarak hizmet gören klasik hukuk ve Bedî literatürü, W. Heinrichs tarafından ele alınmıştır. W. Heinrichs, “On the genesis of haqîqa-majâz dichotomy”, *Studia Islamica*, 59 (1984): 111-40.