

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŐTIRMALAR DERĐİŐİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research

Cilt: 14 Sayı: 77 Nisan 2021 & Volume: 14 Issue: 77 April 2021

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

İSTİARE METAFOR DEĞİLDİR ISTIARA IS NOT METAPHOR

Nurullah ŐENTÜRK*

Öz

İstiare mecaz içerisinde yer alan önemli bir sanattır. Benzetme esasına dayandığı için zaman zaman beliiğ teşbih ile karıştırılsa da cümle kurulumunda iki taraftan birinin düşmesiyle çoğunlukla teşbihten ayrılmaktadır. Bu makale klasik belagat ilminin bir alt birimi olan beyan ilmi içerisinde ele alınan ve genellikle günümüzde “metafor” ile eş anlamlı olarak kullanılan istiareyi anlamak, beyan ilminin diğer sanatlarıyla ilişkisini ortaya koymak ve istiare kavramıyla kastedilen şeyin ne olduğu incelemek üzere yazılmıştır. Bu çalışmada öncelikli olarak belagat ilmindeki klasik istiareye ve bazı yönlerden istiare ile benzeşen metafora ve yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Belagat, İstiare, Metafor, Mecaz, Beyan.

Abstract

Metaphor is considered an important artistry which is part of the science of Rhetoric. Although it is confused with the eloquent simile, since they are both based on making an analog or comparison, often differs from a simile when one of the two compared sides is deleted in the sentence. In this article has been studied in order to analyze the concept of metaphor, which is discussed in the science of Rhetoric. Metaphor is a sub-unit of classical rhetoric and is generally used as a synonym for ‘Antonomasia’. Attempts to investigate what is really meant by Metaphor and its relation to the science of Rhetoric and other crafts.

In this study, in addition to exposing their various types, the differences and similarities, between Metaphor And Antonomasia have been thoroughly investigated.

Keywords: Rhetoric, Istiara, Metaphor, Similes, Antonomasia.

* Bu makale, “İstiare ve Belagat İlmindeki Yeri” adlı doktora çalışmasından türetilmiştir.

** Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0003-4664-5923



1. Giriş

İstiare insanı coşturan, galeyana getiren ve nefsin hoşuna giden mecaz sanatlarından biridir. Arap söz sanatlarından, Kur'an ayetlerinden yahut hadis-i şeriflerden bahseden bir araştırmacının bu sanatı bilmesi gerekir. Gündelik dilde bu sanatları bilmeden hayatımızı idame ettirebilsek de akademik camiada Arap söz sanatlarını bilmeden bu alanda söz söylemek, kalem oynatmak doğru değildir.

Çalışma konumuz olan "istiare" klasik belagat ilminde Beyan ilminin bir alt dalı olarak ele alınır. Türkçe yapılan bilimsel çalışmaların neredeyse tamamında, "istiare-metafor-eğretileme" üçlemesiyle kavramlarının eşanlamlı kelimelermiş gibi ele alınmasının doğuracağı sakıncalar bizi bu konuyu inceleme ve araştırmaya yöneltmiştir.

Bir diğer mesele de batı edebiyatına ait olan metafor kavramının Arapçaya istiare diye aktarılması sorunudur. Belki de metaforun Türkçe'ye istiare olarak aktarılmasının nedeni de budur. Metafor kavramının ilk tercüme kitaplarında hangi kelimeyle karşılandığı meselesine değinmek konunun aydınlatılması açısından yararlı olacaktır.

Metafor gerek kelimenin çağrıştırdığı anlam gerekse içine aldığı diğer unsurlar göz önüne alındığında metafor klasik belagat ilmindeki "meczaz" kelimesinin karşılığıdır. Klasik belagat ilminde "meczaz" içerisine teşbih, istiare, mecaz-ı mürsel ve kinayeyi alan derinlikli bir yapının adıdır. (el-Hatib el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 235-237).

Metaforu meydana getiren alt birimler ise klasik belagat ilmindeki mecaz-ı mürselin karşılığı olan "metonimi" mecaz-ı mürselin cüziyet-külliyet (parça-bütün) alakası nedeniyle bir alt birimi olan "sinek-doka" gibi kendine özgü yapılar karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca günümüzde metaforla yanyana anılan "teşhis" ve "intak" gibi sanatlar incelendiğinde bunların bazılarının, "istiare", bazılarının "meczaz-ı mürsel" ve bazılarının da "teşbih" oldukları anlaşılmaktadır.

İmge-sembol klasik belagat biliminde kinayenin alt birimleridir. Kinaye ta'riz, telvîh, remz ve ima-ışaret alt birimlerinde meydana gelmektedir. İmge-sembol remz ve ima-ışarete karşılık gelmektedir. (Uçan Eke, 2017, 32-47; Kılcan, 2017, 23-30)

Şekil olarak darb-ı mesellerin çoğu benzetme esasına dayanan ancak benzetme edatını açıkça almayan istiare-i temsiliyye¹ biçiminde olmakla birlikte "ef'alü min" kalıbıyla açık teşbih ve kinaye formlarında seçili veya cinaslı olarak ortaya çıkan metaforik yapılarıdır. (Durmuş, Ankara, 2004, XXIX, 293-297). Dolayısıyla hem istiare, hem teşbih, hem de kinaye bir üst başlık olan "meczaz" kavramıyla ifade edilmektedir.

Düşüncenin metaforik olduğuna dair çıkışlarıyla, yirminci yüz yılın son çeyreğinden sonra adeta bir metafor devrimi yapan Lakoff ve Johnson, metaforu dilin konusu olmaktan çıkartıp, düşüncenin yani felsefenin de konusu yapmışlardır. (Lakoff - Johnson, 2017, 9-11 (çevirenin önsözü)).

Metafor kavramı zaman zaman diğer istiare ve eğretileme gibi kelimelerle ifade ediliyorken kavramın kökenine inmek ve Arapça'ya nasıl geçtiğini irdelemek en isabetlisi olacaktır. Metafora olarak Aristo tarafından adlandırılan bu sanat olgusunun Arapça'ya dillere nasıl aktarıldığına dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Aristo'nun *Retorik* ve *Poetika* adlı eserlerinin tercümesinde metafor kelimesinin "meczaz"² olarak aktarılması, çevirmenlerin Klasik Arap Belagat İlmi'ndeki "meczaz" kavramından etkilendikleri izlenimini vermektedir.

"Metafor" terimi, Latince ve Grekçede "metafora" kökünden gelmektedir. "Meta" öte, ileri, aşırı, "pherein" ise "taşımak, yüklenmek, aktarmak" anlamında iki kelimeden mürekkep bileşik bir isimdir. (Demir, 2015, 10; Cebeci, 2013, 9-10; Karamehmet, 2012, 33; Uçan Eke, 2017, 20; Salman, 2003, 53; Kılcan, 2017, 1; Tepebaşılı, 2013, 15; Hawkes, *Metaphor*, el-İstî'âra, 2016, 11).

Bu kavram araştırmacıların tespitine göre ilk kez Retorik (belagat) sanatında bir ifade figürünün belirlenmesinde kullanılmıştır. (Nesterova, 329). Aristoteles, *metaphora'yı* (meczaz) bir sözcüğe kendi anlamı dışında başka bir anlam verilmesidir diye tanımlar. (Aristoteles, *Poetika*, 1997, 59-60; Cebeci, 2013, 19-20).

¹ İstiare-i Temsiliyye: bir ögenin değişik yönlerinin, özelliklerinin benzetme konusu yapıldığı bir istiare türüdür. Geniş bilgi için bkz. (Pala - Durmuş 2001, XXIII, 315-318)

² Poetika ve Retorik adlı eserlerin hem Arapça hem de Türkçe tercümelelerinde "metafora" kelimesini mütercimler "meczaz" olarak tercüme etmişlerdir. Ancak Retoriğin Türkçe çevirisinin devamında çevirmen "metafor" diye aynen kullanmaya devam etmiştir. Bkz. (Aristoteles, *Retoric*; 1995; Aristoteles, *Poetika*, 1997; Aristotâlîs, *el-Hitâbe*, 1979; Aristotâlîs, *Fennü's-Şi'r*).



Metaforu karşılaması gereken mecaz ise, “جَارُ جَارُ” filinden türetilmiş ism-i zaman, ism-i mekan ve mimli mastardır. Anlamı (bulunduğu yerden) karşıya geçmek; birini, bir şeyi karşıya geçirmek demektir. Hakiki anlamda kullanılmayan lafzın “meczaz” diye ifade edilmesi, lafzın ilk adlandırmadaki anlamının dışına taşması, anlamın sınırlarını aşır “geçme”si nedeniyledir. (el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 2001, 278).

Metafor terimin ilk kez Arapça'ya ardında da islam kültürüne “istiare” kelimesiyle mi yoksa “meczaz” kavramıyla aktarıldığına dair bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların ilki Aristo'nun retorik (*el-hitâbe*) adlı eserinin ilk Arapça tercümelemelerinin bazı terminolojik problemleri ortaya koyduğu, buna karşın elimizde dolaşan en eski Arapça tercüme nüshalarının Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus tarafından yapılan tercüme metni olduğuna dair itirazdır. (Aristoteles, *el-Hitâbe*, 1979, “önsöz”)

İkinci itiraz ise metafor kavramının Arapça'ya tercümesinde daha çok felsefecilerin rol oynamalarıdır. Nitekim felsefe bilginlerinin Aristo'nun eserlerine yazdıkları şerhler esnasında “metafor” kavramını Arapçaya “meczaz” değil de “istiare” olarak aktarmış olmaları ihtimalidir. Mesela el-Fârâbî ise (ö. 339) *Cevâmi'u's-Şi'r ve Makâle fi Kavânini Sınâ'ati's-Şu'arâ'*, adlı eserlerinde retorika'yı özetlemiştir. (ed-Dâye, 1996, 398).

Aristo'nun eserlerini Arapça'ya aktaran kişilerin dilci değil de felsefeci olmaları bir takım kavramların Arapça'ya yanlışlıkla yerleşmesine zemin hazırlamış olabilir. Arapça söz sanatları bilinip özümseindikten sonra iş Aristo'nun istiare anlayışını eleştirmeye kadar varmıştır. Nitekim el-Kâdî el-Cürcânî, “Teşbih veya darb-ı mesel olduğu halde bazılarının istiare zannettikleri (şeyler) bu bâb altında ele alınmıştır. Bazı edebiyatçıların, istiare çeşitleri sadedince Ebû Nuvvâs'ın şu sözünü de istiareden saydıklarını gördüm”

فالحبَّ ظهْرُ أَنْتَ رَاكِبُهُ فإذا صرفتَ عِنَانَهُ أَنْصَرَفَا

“Aşk (üzerine) bindiğin bir binektir. Eğer yularını bırakırsan yolunu şaşırır” şiirinde olduğu gibi teşbihin diğer beyan sanatlarından farklı olduğuna dikkat çekmiş ve teşbih-i belîğ ile istiare arasında bir fark gözetmeyen yaklaşımları eleştirmiştir. Bu beyitte teşbih olduğu halde istiare vardır diyenlere cevaben “bu ve buna benzer şeyleri istiare olarak görmüyorum. Ancak beytin anlamı “aşk yularına sahip oluğun zaman dilediğin gibi idare ettiğin sırt gibidir veya sırta benzer. Bu da ya “darb-ı meseldir” veya “teşbihtir” (bir şeyi başka bir şeye benzetmektir, yani istiare değildir). (el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 41).

İbn Cinnî (ö. 392/1002) bir dilci olması nedeniyle hakikat ve mecaza ilişkin, “hakikat, kullanımda dildeki asıl vaz' edilen şeyin aynen bırakılmasıdır, mecaz ise (burada mecaz ile istiareyi veya daha doğru tabirle metaforu kastediyor) bunun zıddıdır” diye tanımlamaktadır. (İbn Cinnî, II, 442).

Modern dönem dilci ve belagatçileri “istiare” kavramı ile Aristo'dan itibaren batı dünyasında ortaya çıkan ve metafor olarak anılan olguyu ifade etmektedirler. “Klasik istiare” kavramıyla kaynağını her ne kadar Aristo'dan almış olsa da 20. Yüzyılın başlarına kadar devam eden “islami dönem istiare” anlayışını kastedmektedirler. İstiare kavramı ile Aristo'nun ifade ettiği grift bir yapı olan ve mecazın da ötesine geçen metafor mu kastedilmekte, yoksa belagat ilminde mecazın bir alt dalı olan istiare mi kastedilmektedir. Problemin kaynağı bu adlandırmadır. Bu kavram ile hem modern hem de klasik istiare kast edilirse bir tanım problemi ile karşı karşıya kalırız.

Metafor kelimesini ele alırsak; “metafor” Latince ve Grekçede “metafora” kökünden gelmektedir. “Meta” öte, ileri, aşırı, “pherein” ise “taşımak, yüklenmek, aktarmak” anlamında iki kelimeden mürekkep bir isimdir. (Demir, 2017, s. 10; Cebeci, 2013, 9-10; Karamehmet, 2017, s. 33; Uçan Eke, 2017, 20; Salman, Kitaplık, 2003, 53; Kılcan, 2017, 1; Tepebaşılı, 2013, 15; Hawkes, *el-İsti'âra*, 2016, 11).

Metaforun karşılığı belagat ilmindeki istiare değil, mecaz terimi olmalıdır. Metafordaki “taşımak, yüklenmek, aktarmak” anlamlarını etimolojik olarak “meczaz” kelimesi vermektedir. Çünkü “meczaz”, جَارُ جَارُ den ismi zaman, ismi mekan ve mimli mastardır. Anlamı (bulunduğu yerden) karşıya geçmek veya birini, bir şeyi karşıya geçirmek demektir. Daha önce de belirtildiği gibi lafız ilk vaz'da konulan anlamın sınırlarının ötesine geçmiş ve anlam bariyerini aşmıştır”. (el-Cürcânî, 2001, 278).

Metafor kavramı araştırmacıların tespitine göre ilk kez Retorik (belagat) sanatında bir ifade figürünün belirlenmesinde kullanılmıştır. (Nesterova, s. 329). Aristoteles, metaphora'yı bir sözcüğe kendi anlamı dışında taşarak (meczaz) başka bir anlam verilmesidir” diye tanımlar. (Aristoteles, *Poetika*, 1997, 59/60; Cebeci, 2013, 19-20). Buradan hareketle metafor anlamının taşınması göz önüne alındığında “meczaz” olarak ifade edilmelidir.

İstiare metafordan çok “meczaz” kavramını çağrıştırmaktadır. Mecaz hakikatin zıddı olarak kullanılmaktadır. Hakikat ve mecaz sözü nitelemek için kullanılan kavramlardır. Kendileri bizatihi amaç değildir. Kelamın mukteza-i hale uygunluğunu ifade eden birer niteliktir. O halde bir kelimeyi sözcük anlamıyla kullanmak lugavi hakikat, bunun dışında kullanmak lugavi mecazdır. Kelimenin hakiki anlamda



mı yoksa mecazi anlamda mı kullanıldığı bilmek için mecazı ve bağlı bulunduğu diğer söz sanatlarını bilmek gerekir. Bir kelimeyi ilk anlamının dışında kullanmak için bir takım kurallar olmalıdır. Bu bakımdan mecaz ilmi kelimenin ilk anlamı ile mecazen kullanıldığı ikinci anlam arasında bir ilgi olmasını gerekli kılar. Bu ilgi, ya benzerlik veya benzerlik dışındaki bir nedenden dolayıdır. Aralarındaki bu ilgi benzerlik ise yapılan sanata "*istiare*"; değil ise ortaya çıkan sanata "*mecaz-ı mürsel*" denir. (el-Hâşimî, 1999, 251; Kalkile, 1992, 62).

İstiareyi tanımladan önce onu söz sanatları içerisindeki doğru yerine konumlandırmak gerekir. Bu bağlamda mecazın istiare ile eş anlamlı olmadığını, tersine istiarenenin mecazın bir alt başlığı olduğunu ortaya koymak için istiareyi irdelemek gerekecektir.

2. İstiare'nin Tanımı

Belagatteki istiareyi tanımlamadan önce lafzın seçilme sürecini incelemek yerinde olur. el-Mu'cemü'l-Vasît'ta "*istiare*" birinden bir şeyi vermesini istemek" olarak tanımlanmaktadır. (el-Mu'cemü'l-Vasît, 1985, 659). el-Alevî'ye (ö. 749/1348) göre bu mecaz türünün istiare diye adlandırılması gündelik dilde kullanılan istiare "*ödünçleme*" kelimesinin hakiki anlamıyla yakın ilişkili olmasındandır. Çünkü bir kişi diğerinden giymek için bir elbiseyi ancak aralarında bir tanışıklık varsa "*ödünç*" olarak ister. Aksi takdirde ödünç alma durumu cereyan etmez. Bu durum mecazi istiare için de geçerlidir. Çünkü kişi lafzı diğerinin yerine ancak aralarında bir yakınlık varsa ödünç olarak kullanabilir. (el-Alevî, 2002, I, 104). Bu yaklaşıma göre ödünç verilen şey yani müsteâr, ödünç veren kişinin yani muîr'in elinden çıkıp, yararlanması için ödünç alana yani müsteîr'e intikal etmiş olmalıdır. Belagat bilginleri tam da buradan hareketle "*lafzı hakiki anlamından (ödünç) alarak alıp, geçici olarak mecaz ilminde yeni anlamında kullanılması işlemine*" "*istiare*" demişlerdir. (Lâşîn, 1998, 158).

En genel ifadesiyle istiare, aralarındaki benzerlik ilişkisi nedeniyle lafzın konulduğu (ilk) anlamının dışında kullanılmasıdır. Mesela aslan lafzının cesur ve yürekli bir kişi için kullanılması istiare kabul edilmiştir. Hakiki anlamıyla bildiğimiz aslan isminin "*cesaret*" ortak paydası nedeniyle istiare (ödünç) olarak aslan dışındaki birine (insan) verilmiş olması onu mecaz başlığı altında ele almayı zorunlu kılmaktadır. (es-Suyûtî, *el-Cumân*, trs., 119).

Bir başka istiare tanımında ise istiarenenin teşbih üzerine kurulduğuna dikkat çekilmiş ve "*müşebbeh bih'e ait lafzın müşebbeh yerine kullanılması*" diye tanımlanmıştır. (Muhammed b. Ali el-Cürçânî, 1997, 187). Bu tanıma göre (Ali aslandır) önermesindeki "*aslan*" müşebbeh bihtir ve Ali'nin yani müşebbehin yerine kullanılmıştır. Temellerini teşbihten alan istiare; tarafeynden birinin, (müşebbeh veya müşebbeh bih), bir de vechü'ş-şebeh (benzetme yönü) ve teşbih edatının hafzedildiği teşbihtir. Buna göre istiareyi meydana getiren iki taraftan birinin hem sureten hem de zihnen sözden düşürülmesi gerekir. Buna ilaveten hem benzetme yönü hem de benzetme edatı hafzedilmelidir. Eğer taraflar yani müşebbeh ve müşebbeh bih her ikisi birden cümlede kalırsa bu istiare değil, teşbih-i belîğ olur. (Bolelli, 2011, 55-56).

İstiare, teşbih-i belîğden daha belîğdir. İstiarenenin teşbihten daha belîğ oluşuna gelince;

a. Çünkü teşbihte tarafeynin ikisi de durmaktadır. İstiarede ise tarafeynden biri hafzedilmiştir. En veciz olan daha az vecize göre daha belîğdir.

b. Tarafeyn yani müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki ilişki teşbihte "*benzerlik*" iken; istiarede bu "*aynılık*" iddiasıdır. Buna göre istiarede benzerliğin ötesine geçilmiş benzeyen ile benzetilen aynı şey olmuştur. (el-Hâşimî, 1999, 258).

c. Bir diğer neden ise belâgatçiler arasında "*teşbih ne kadar gizli olursa istiare o denli güzel olur*" diye yaygın bir kanaatin olmasıdır. İstiarede, lafız hakiki anlamda kullanılmaktadır. Bu da istiareye bir üstünlük katmaktır. Misal olarak, cesur bir adamı kastederek "*رأيت أسداً*" bir aslan gördüm" desek, "*رأيت رجلاً شجاعاً*" cesur bir adam gördüm" cümlesinde bulunmayan bir vurguyla kişinin aşırı cesaretini ispat etmiş oluruz. (İbnu'l-Esîr, *Cevheru'l-Kenz*, 2009, 58).

3. Lugavi-Akli Mecaz Ayrımı

Belagatçilerin piri kabul edilen Aldulkâhîr el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) istiareyi bazan akli mecaza bazan da lugavi mecaza dâhil etmiştir. Ancak istiare belagatçilerin çoğunluğuna göre "*lugavi mecaz*" sayılmalıdır. Mesela Aldulkâhîr el-Cürçânî "*Delâilü'l-Î'câz*" adlı eserinde istiare için "*mecaz-ı akli*" (Aldulkâhîr el-Cürçânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 2007, 294). olduğu söylerken, aynı eserin başka bir yerinde de istiare kelimesinin "*mecaz*" (Aldulkâhîr el-Cürçânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 2007, 233) yani "*mecaz-ı luğavi*" olduğunu öne sürmüştür. Belli ki el-Cürçânî istiareyi mecaz türleri içerisinde konumlandırmada mütereddit davranmıştır.



el-Câhız bir başka yerde istiareden “*bedel*” diye söz etmiştir. “*فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى*” (Tâhâ, 20/20) ayetini yorumlarken “Araplar yılanın akışı ve kıvrılışını yürümek ve koşmak olarak adlandırmışlardır. Şayet lafız kendisinin veya benzerinin yerine geçebiliyorsa, bu (durum) teşbih veya bedel için uygun düşerdi” (el-Câhız, *Kitâbü'l-l-Hayevân*, 1966, IV, 273, 278) sözüyle el-Câhız'ın istiareye hem “*darb-ı mesel*”, hem de “*bedel*” dediği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda kendisi dışındakilerin bu sanata “*bedî*” dediğini vurgulamaktadır. Buradan kendisinin buna katılmadığını çıkarmak mümkündür. Bütün bunlar henüz tam olarak kavranamayan söz sanatı istiareyi tanımlama çabaları olarak görülmelidir. Mesela İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) “Araplar vaz' edilen kelime diğer kelimelerin sebebi veya mücaviri ise ya da diğerinin bir benzeri ise kelimeyi ödünç alırlar ve diğerlerinin yerlerine koyarlar” (İbn Kuteybe ed-Dîneverî, trs., 88) diyerek yaptığı tanım bizlere hala istiarenin tam olarak algılanmadığını göstermektedir. Bunun bir sonucu olarak istiarenin diğer mecaz türlerine dâhil edildiği izleminin doğmasına neden olmuştur. Özellikle mecaz-ı mürselle karıştırılmıştır. Nitekim bu durum verdiği örneklerle de yansımıştır.

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

Bir kavmin arazisine yağmur (gökyüzü) yağıp da ot bitirince, Onlar öfkesinden çatlasalar da biz onda (yağmurdan sonra biten otta) hayvanlarımızı otlattık” beytinde yağmur için “gökyüzü” demesinden istiare yerine “*mecaz-ı mürsel*” i kastettiği anlaşılmaktadır.

el-Müberrid (ö. 286/900) istiareye sadece “*Araplar birinden (bir şeyleri) ödünç alırlar*” diyecek kadar değinmiştir. (el-Müberrid, *Kitâbu'l-Muktedab*, 1994, III, 188; el-Müberrid, *el-Kâmil fi'l-Luğa*, trs., I, 84-86). Sa'leb'in (ö. 291/904) istiareyi “*bir şey için diğerinin adının veya anlamının ödünç alınması*” (Sa'leb, 1995, 53). şeklinde tanımlaması istiare etrafındaki muğlaklığın henüz dağılmadığını göstermektedir.

İstiarenin kendi tanımı bulmaya başlaması İbnü'l-Mu'tezz'in (ö. 296/908) “*kelimeyi kendisiyle bilinen bir şeyden dolayı bilinmeyen bir şeyin yerine ödünç almak*” olarak tanımlaması olmuştur. (İbnü'l-Mu'tezz, 1982, 2). Bu tanımla birlikte istiare kavramının diğer sanatlarla farkının bilinmeye başladığı anlaşılmaktadır.

er-Rummânî'nin (384/994) istiare tanımı bir hayli dikkat çekicidir. Nitekim O “*istiare, ibareyi eğretilemek suretiyle dilde vaz' edildiği anlamın dışında yorumlamaktır*” diye tanımlamıştır. (er-Rummânî, trs., 85).

Hicri IV. yüzyılın sonlarında yukarıda bahsi geçen belagat bilginlerinin katkılarıyla istiare kendi tanımını bulmaya başlamıştır. Mesela bu tanımlardan olmak üzere el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) istiareyi “*asıldan (asıl vazdaki anlamdan) ödünç alınan şeyin adıyla yetinilen, ibaresi taşınan ve başkasının yerine konulan şeydir*” diye tanımlamıştır. Akabinde “*nişanesi benzerliktir. Müsteâr leh ile müsteâr minh'in benzerlik ve ilgilerini biri diğerine ters düşmeyecek ve aralarında bir münâferet olmayacak şekilde (daha da) yakınlaştırmak ve lafızla manayı mezcetmektir*” (el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, trs., 41) diyerek daha öncekilerden farklı ve net bir tanım ortaya koymuştur. el-Kâdî el-Cürcânî müsteâr minh ile müteâr leh arasındaki ilişkinin hem müşâbehet olması gerektiğini açıklamış hem de aralarında bir münâferet oluşturmayacak şekilde lafızla mananın bir potada eritilmesinin zorunluluğuna da dikkat çekmiştir.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) kendi dönemine kadar gelen istiareyi tanımlama çabasına “*bir maksat için ibareyi dildeki asıl kullanıldığı yerden bir başka yere taşımaktır*” diyerek dâhil olmuştur. (Ebû Hilâl el-Askerî, 1952, 268). Bu tanımda diğer tanımlarda olmayan “*bir maksat için*” ilavesi vardır. Böylece istiare yani mecaz kullanmanın bir amacının olması gerektiği, aksi takdirde lafız hakiki anlamda kullanmanın gerekliliği de zımnen vurgulanmış olmaktadır.

Abdulkâhir el-Cürcânî (471/1078-79) ise istiare meselesine daha bütüncül ve daha derinlemesine yaklaşmıştır. Bunun bir sonucu olarak “*istiare, bir şeyi (başka bir şeye) benzetmek, onu izhâr etmek ve müşebbeh bihi müşebbehin yerine ödünç almak sonra da onun üzerine bunu icra etmek (uygulamak) istemektir*” diye tanımlamıştır. (el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 2007, 53; Hasen, s. 35). Bu tanımıyla istiarenin hem mecaz-ı lugavi olduğu, hem de bir tür teşbih ve temsil olduğu açıklanmıştır. Dahası teşbihin istiarenin aslı, istiarenin de teşbih üzerine kurulu bir dal veya bir sureti olduğunu ortaya konmuştur. (el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 2001, 24).

er-Râzî (ö. 606/1210) Abdulkâhir'in tanımıyla birebir örtüşen bir tanım tercih etmiştir. O'na göre istiare “*teşbihte mübalağa yapmak için bir şeyi diğerinin adıyla anmak ve başka şeyleri de ona ispat etmektir*”. (er-Râzî, 2004, 133).

es-Sekkâki (ö. 626/1229) istiareyi Abdulkâhir el-Cürcânî ile er-Râzî'nin tanımlarının bir özeti olarak ele almıştır. Bu sayede en iyi istiare tanımlarından birisi olarak kabul edilmektedir. O'na göre “*istiare*



“müşebbeh müşebbeh bihin cinsine dâhildir” iddiasıyla müşebbeh bihe özgü şeyleri müşebbehe ispat etmek ve teşbihin taraflarından birini diğerinin yerine zikretmektir”. (es-Sekkâkî, 1982, 599). Daha sonra istiarenin temelinin oluşturacak olan istiare-i tasrihiyye ve istiare-i mekniyye ilk kez bu tanımla ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) istiare tanımı da bir öncekilerin tanımının bir karışımı gibidir. İstiareyi “istiare bir şeyi başka bir şeye benzetmek istemektir. Sonra da teşbihi açıkça söylemeden “ رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء güç ve cesarete aslana denk olan bir adam gördüm” örneğinde olduğu gibi müşebbeh bih üzerinden (istiare işlemini) gerçekleştirmektedir” (İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, 1375h., 82) diye tanımlamıştır. Bir diğer tanımda “istiarenin tanımı, aralarındaki ortaklıktan dolayı menkul taşınan lafzı söylemeden, anlamı bir lafızdan diğerine taşımaktır. Çünkü bu (lafzı söylemeden) kaydına dikkat edilirse bunun teşbihin değil istiarenin tanımı olduğu anlaşılır” (İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, trs., II. 83; İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-Tâlib*, trs., 158) diyerek istiareyi teşbihten ayırma gayreti içine girmiştir.

İbn Malik'in (ö. 686/1287) ilk kez karineden bahsettiği için diğer istiare tanımlardan ayrılmaktadır. O istiareyi “önce teşbihin yolunu tıkayıp, ardından da bir karine (ipucu) ortaya koyarak, müşebbehin müşebbeh bihin cinsine dâhil olduğu iddiasıyla teşbihin taraflarından birinin diğerinin yerine geçirecek söylemektir. İşte bundan dolayı “istiare” diye adlandırılmıştır” (İbn Mâlik, *el-Mısbâh*, trs., 128) diye tanımlamaktadır. Bu durumda mecazı hakikatten ayıran en önemli özellik mecazın bir “karine”ye sahip olmasıdır.

el-Kazvî'nin (739/1338) deyim yerindeyse “efradını cami ağyarını mani” bir istiare tanımı vardır. O istiareyi “ikinci mecaz türü de istiaresidir. (Birincisi mecaz-ı mürseldir). İstiare alakası, anlamı vaz edilen şeye benzetmek olan bir teşbihtir. Anlamını hissen veya manen gerçekleştirdiği için de tahkikiyye ile kayıtlanmıştır. Yani hissen veya aklen ifade edilebilen malum bir şeyi içine alan ve “teşbihte mübalağa yapmak için “ödünç verme” yoluyla asıl müsemmasından alınıp kendi adı yapılan lafızdır” (el-Kazvî, *el-İdâh* 2003, 212; el-Kazvî, *et-Telhîs*, trs, 300) diye tanımlamıştır.

el-Alevî'nin (ö. 749/1348) tanımına göre istiare “teşbih anlamını, ne sureten ne de hükmen anlaşılmayacak bir şekilde bir şeyi kendisinden olmayan bir şeye dönüştürmek veya bir şeyi kendisine ait olmayan başka bir şey yapmaktır”. (el-Alevî, 2002, I, 106). Bu tanımda istiare-i tasrihiyye ve istiare-i mekniyye'nin yanısıra teşbih edatı hazfedilmiş belîğ teşbihe / istiareye de işaret vardır.

el-Mısri (ö. 768/1366) “teşbihte mübalağa yapmak için mercûhu (tercih edilmeyen kapalı şeyi), racihin (açıkça tercih edilen şey) adıyla adlandırmaktır” (İbn Ebî'l-İsba', *Tahrîrü't-Tahbîr*, trs., 97; İbn Ebî'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, trs., II, 19) tanımıyla ortak özelliğin kendisinde az bulunduğu nesneyi istiare olarak tanımlamayı yeğlemektedir.

Abdulkâhir el-Cürçânî, es-Sekkâkî, el-Kazvî ile birlikte şerh ve telhîs sahiplerinin yaklaşımları modern dönem istiare tanımının temelinin oluşturmuştur. Yaygın ve yerleşik ifadesiyle istiare “alakası benzerlik olan mecazdır”. (el-Useymin, 1424, 268).

Yukarıda geçen bilgiler ışığında istiarede bulunması gereken üç ana unsur, iki de yan (görünmez) unsur vardır. Bunlar:

- Müsteâr minh, bu teşbihte müşebbeh bihtir. (kendisinden ödünç alınan/benzetilen)
- Müsteâr leh, bu teşbihte müşebbehtir. (kendisi için ödünç alınan/benzeyen)
- Müsteâr, bu da taşınan lafızdır. (ödünç alınan şey yani lafız)
- Câmi', (cem eden) benzeyen ile benzetileni (müsteâr minh/müsteâr leh) aynı istiarede buluşturan şeydir (ortak vasıf) ki bu istiare devamlı olarak benzerlik olur.
- Karine-i mânia “engelleme ipucu” demek olan “karine mânia” lafız veya ibarenin hakiki anlamda kullanılmadığının delilidir.

İstiarenin tarafları iki tane olduğu için bunlar “tarafeyn” diye adlandırılmıştır. Mesela “الرأسُ واشتعلَّ شَيْبًا baş tutuştu/bembeyaz oldu” (Meryem, 19/4) ayetinde “اشتعلَّ tutuşma” müsteâr, yani ödünç alınan lafız, “ateş” müsteâr minh, tutuşma lafzının ödünç alındığı şey ve “saçın ağarması” da müsteâr leh, yani tutuşma lafzının kendisi için ödünç alındığı şeydir. Müsteâr leh ile müsteâr minh'i bir araya getiren (cem eden) camî ise “alevin yaydığı ışığın saçın beyazlamasına” benzemesidir. Son olarak istiarenin olmazsa olmazı karinedir. Karine tabirin hakiki olmadığını mecaz olduğunu gösteren ipucudur ki “ateş başta olmaz” çıkarsamasıdır.



4. İstiare Metaforu karşılamak için yeterli midir?

Metafor Türkçede de kullanılan batı kültürüne ait bir kavramdır. Bu bizim batı edebiyat dünyasına ait metaforla yakın ilişkili bazı temel kavramları tanıma ve tanımlamayı zorunlu kılar. Hal böyle olunca metaforu istiare veya başka bir belagat terimiyle karşılamadan önce metaforla yakın ilişkili olan Analoji, Metonimi, Sinekdoka, Kişileştirme, Atasözü ve İmge-Sembol gibi metaforu meydana getiren alt kavramlar üzerinde durmanın yerinde olacaktır. Çünkü “modern metafor yaklaşımı”na göre bu kavramlar “metaforu meydana getiren alt birimler” olarak tanımlanmaktadır. (Demir, 2015, 63-66; Kılcan, 2017, s. 26-30; Uçan Eke, 2017, 32-47).

a. Analoji

Analoji, ilke ve formlar arasındaki bazı yönlerin birbirine benzemesini ifade eden bir gösterge kavramıdır. Daha kesin bir ifadeyle analoji, ilke ve formların benzer özellikleri arasında yapılan bir haritalamadır. Analojiler ön bilgiler ile yeni bilgiler arasında kurulan bir köprüdür. Literatürde ön bilgi ya da geçmiş durum çoğunlukla “analog”, “kaynak”, “temel” ya da “araç” olarak, yeni bilgi ya da yeni durum ise genellikle “hedef” olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle “analojik akıl yürütme” bilinen bir sistemden yeni ve nispeten daha bilinmeyen bir sisteme yapısal bir bilginin transfer edilmesi gerektiği durumlarda kullanılır. (Kesercioğlu, Yılmaz, vd. 2004, 5, 36-37). Analojiler yeni bilgilerin kavranmasında kullanılan “betimleme” ve “temsiller”dir. Bir başka ifadeyle analojiler uzun bellekte yer alan ve çok iyi bilinen bilgilerin yeni öğrenilecek bilgilerin yakalanmasında kullanılmaktadır. (Kılcan, 2017, 26; Bilginoğlu, 2018, 1. 12). Şu kadarı var ki “Analoji” lafzıyla felsefeciler bütün şekilleri ve türleriyle Aristo mantığındaki kıyası kastederler. (Osmân ve Smarandache, 2007, 273).

Metaforlar, somutla somut, somutla soyut ve soyutla soyut arasında ilişki kurarken, analojiler genellikle soyutla soyut arasında bir ilişki kurmazlar. Metaforları daha çok “kişisel deneyimler” oluştururken, analojileri “genel kabuller” meydana getirir. Örneğin barışla ilgili bir metafor oluşturulması istendiğinde genellikle “beyaz güvercin” ile ilgili bir metafor oluşturuluyorsa bu metaforun yanında bir de analoji var demektir. Bir “kraliçe arı” çizer misiniz dendiğinde genelde başında bir taç ile çizilmesi onun aynı zamanda bir analoji olduğu anlamına gelir. (Kılcan, 2017, 26).

Bir öğretme ve kavratma yöntemi olarak da ortaya çıkan analojiye klasik belagat ilmindeki teşbihin bir türü olarak bakılabilir. Bu türe klasik edebiyatta “teşbih-i temsil” adı verilir. Buna göre teşbih, “benzetme yönü birkaç unsurdan meydana gelen itibari (hayali) bir şekil” (Bolelli, 2011, 55-56) olması durumunda, temsil (misallendirme) olarak tanımlanır. Ancak analoji, bahsi geçen “teşbih-i temsil” ile de tam olarak örtüşmez.

Bu bilgiler ışığında analoji klasik belagat ilminde “istiare-i temsiliyye” olarak adlandırılan durumun bir benzeridir. Ancak burada karşımıza alegori kavramı çıkmaktadır. Analojinin istiare-i temsiliyye olarak tercüme edilmesinin doğuracağı sıkıntıları da göz önünde bulundurarak, “Aristo’nun ilk üç türün basit metaforlar olduğunu dördüncü türden metaforların daha komplike-karmaşık yapıları gösterdiğini, çünkü “analojik” yani ilişki ve oran temelinde bir benzerliği öngördüğü” (Cebeci, 2013, 18-19) şeklinde tanımladığı analojiye nevi şahsına münhasır bir yapı olarak bakmak ve aynen olduğu gibi “analoji” kavramıyla karşılamak, en uygun olacaktır.

b. Metonimi

Grekçede “Meta” ve “Onoma” sözcüklerinden türemiş ve bir şeyin adının o şeyle ilgili bir başka şeyin yerini almak için aktarılması halini gösteren bir kavramdır. Buna göre metonimi bir kavramın ilgili veya bağlantılı olduğu başka bir kavram vasıtasıyla anlatılmasıdır. Aslında bir şeyin başka bir şeyi temsil etmesi olarak algılanır. Örneğin “üçüncü golün atılmasıyla tüm stat ayağa kalktı” cümlesinden kullanılan stat kelimesi aslında stadın içindeki insanları temsil etmektedir. (Kılcan, 2017, 27).

Metonimi klasik belagat ilmindeki “mecaz-ı mürsel”e karşılık gelmektedir. Mecaz-ı mürsel adı verilen bu mecaz türü “vaz edildiği anlam ile kullanıldığı anlam arasındaki alakanın (ilgi) teşbih (benzetme) dışındaki bir mülâsebet yani yakınlık” olan bir mecaz çeşididir. ez-Zerkeşi bu türü “el-mecâzü’l-ıfrâdî” (ez-Zerkeşi, 1957, II, 258) olarak adlandırmış, es-Suyûtî ise hem “el-mecâz fi’l-müfred” hem de “el-mecâzü’l-lugavî” diye nitelemiştir. (es-Suyûtî, Mu’tereku’l-Akrân, 1988, I, 187).

Bu mecaz türünün “mecaz-ı mürsel” diye adlandırılmasına gelince, alakalar arasında gidip gelen özel bir ilgiden dolayı mecazen kullanılan kelimenin kayıttan kurtulmuş (mürsel-salverilmiş) olmasındandır. Benzerlik dışındaki her alaka mürsel mecazı meydana getirir. Buna karşın benzerlik alakası sadece istiareyi meydana getirir. Çünkü istiarenin müşâbehet (benzerlik) dışında bir alakası yoktur. (ed-Dusûkî, trs., II, 29).



Eskiler bu mecaz türünden ve bu türün çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Ancak bu türünün mürsel mecaz diye adlandırılması daha sonraki devirlere rastlamaktadır. Mesela el-Ferrâ' " فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ haydi kendi meclisini çağırın" (el-Alak, 96/17) ayetindeki "meclis" için (nâdi-kulüp) Araplar nâdi (meclis) aleyhine şahitlik ediyor derler..." (el-Ferrâ, 2016, III, 279) diyerek adını vermeden mecazı mürselden söz etmektedir. O halde mecaz-ı mürsel benzerlik dışındaki bir mülâsebet/yakınlık nedeniyle bir kelimenin kendi anlamı dışında kullanılmasıdır.

c. Sinekdoka

Metoniminin bir alt kategorisidir denilebilir. Hem metonimi hem de sinekdoka klasik belagat ilmindeki mecaz-ı mürsel ile ilgilidir.³ Sinekdoka metonimiden bütün yerine parça, parça yerine bütünü anılması ile formüle edilen parça bütün ilişkisi olarak ayrılır. "*Ben ekmeğimin peşindeyim*" cümlesinde "*ekmek*" ile evini geçindirdiği para kastedilmektedir. (Kılcan, 2017, 27). Burada klasik belagat ilminde mecaz-ı mürsel vardır ve alakası müsebbebiyettir. Buna göre "*ekmek*" söylenmiş ekmeğe sebep olan para kastedilmiştir.

d. Teşhis-Kişileştirme

Kişileştirme, insan olmayan varlıkları insan gibi algılayıp, insana özgü nitelikleri insan olmayan varlıklara atfetme üzerine kurulu söz söyleme sanatıdır. "*Rüzgar camların arkasında şiddetle bağıryordu*" cümlesinde canlıya ait "*bağıрма*" özelliği cansız bir varlığa yüklenerek, kişileştirme yapılmıştır. "*Fotoğraf çektiğim için akarsuyun ağızma kadar yürüdük*" cümlesinde yine canlıya ait "*ağız*" kelimesi cansız verilerek kişileştirme yapılmıştır. (Kılcan, 2017, 28).

Metafor türleri arasında ele alınan, ancak klasik belagat kitaplarında bahsi geçmeyen, "teşhis (kişileştirme) ve intak (konuşturma)" sanatlarının hangi başlık altında inceleneceği çoğu araştırmacı için bir sorun teşkil etmiştir. Teşhis ve intak sanatına ilişkin verilen örnekler incelendiğinde bunların bazılarının, "istiare", bazılarının "mecaz-ı mürsel" ve bazılarının da "teşbih" oldukları anlaşılmaktadır. Belagat kitaplarında "*Erzurum size kollarını açmış, Aziziye kışlası sizi çağırıyor*" cümlesinde "Erzurum" ile Erzurumda yaşayan ahali, "*Aziziye kışlası*" ile oranın sakinleri kastedilerek mecaz-ı mürsel yollu "teşhis-kişileştirme" yapılmıştır. Erzurum lafzına "*kollar*" isminin, Aziziye lafzına da "*çağıрма*" fiilinin isnat edilmesi bu iki lafzın hakiki anlamda kullanılmadığına dair bir karine oluşturmaktadır.

M. A. Yekta Saraç'a göre, "teşhis" ve "intak"ı ayrı bir sanat olarak gösterme çabası her zaman eleştiriye açıktır. Buna göre bir ibare öncelikli olarak teşbih, mecaz-ı mürsel veya istiare olarak tespit edilmeli, sonra da eğer ibarede varsa "teşhis" veya "intak" yapıldığı söylenmelidir. (Saraç, 2007, 121-122).

Dolayısıyla bugün metafor denince sıkça karşımıza çıkan "*hayvan ve cansız varlıklara insana özgü özellikler verilmesi ve onların insan gibi konuşturulması*" olarak tanımlanan "teşhis" (kişileştirme) ve "intak" (konuşturma) beyan ilminin müstakil bir konusu olmayıp, mecaz sanatlarının (istiare, mecaz-ı mürsel, kinaye ve hatta teşbih) bir alt birimidir. Buradan hareketle mecaz sanatlarının bir vasfı olan teşhisi, mecaz sanatlarının tamamını kapsayan metafor ile özdeşleştirmek doğru değildir. (Kılcan, 2017, 28).

Mesela "*rüzgar camların arkasından şiddetli bir şekilde bağıryordu*" (Kılcan, 2017, 28) cümlesini irdelerken doğrusu "canlıya ait "*bağıрма*" özelliği cansız bir varlığa yüklenerek kişileştirme yapılmıştır" denilmelidir. Ancak klasik belagat ilmi açısından bakacak olursak burada camın insana benzetilip, sonra da müsebbeh bih'in hafzedildiği ve levazımından bir şeyin -ki bu bağırmadır- zikredildiği bir istiare vardır. Bu türe müsebbeh bih (kendisine benzetilen) açıkça zikredilmediğinden, bir nevi gizli-saklı kaldığından istiare-i mekniyye (kapalı istiare) denilmektedir. Kapalı istiaresinin tanımı için bkz. (İbn Mâlik, *el-Mısbâh*, trs., 133; Alî Cârîm vd. trs., 64; Atîk, 1985, 167).

e. Darb-ı Mesel (Atasözü)

Kısa ve kalıplaşmış biçimde rastladığımız atasözleri yaşantımızda yol göstermek amacıyla daha önceki kuşakların yargılarını ve gözlemlerini genellikle dilsel bir "imge" şeklinde bizlere sunan ve nesilden nesile aktarılan metaforik yapılarıdır. Atasözlerinde söylenen dışında bir de söylenmek istenen vardır. Söylenmek istenen söylenenin tamamen dışındadır. "*Çengi ölüsü, çalgı ile kalkar*" atasözü zevk ve safa içinde ömür sürmüş kimsenin en zor zamanlarda bile eğlenceden geri kalmayacağını anlatan metaforik bir sözdür. (Kılcan, 2017, 28).

Atasözü Arap edebiyatında "darb-ı mesel" olarak karşımıza çıkar. Şekil olarak mesellerin çoğu benzetme esasına dayanan benzetme edatını açıkça almayan "istiare-i temsiliyye" biçiminde olmakla birlikte

³ Araştırmacı metonimi ve sinekdodayı mecaz-ı mürselin bir parçası saymış olsa da doğrusu metonimi mecaz-ı mürselle karşılık gelmekte, sinekdoda da alakası cüzüye iyet olan mecaz-ı mürselin bir alt birimidir. Detaylı bilgi için bkz. (Kılcan, 2017, 27).



“ef’alü min” kalıbıyla açık teşbih ve kinaye formlarında seçili veya cinaslı olarak ortaya çıkan metaforik yapılarıdır. (Durmuş, 2004, XXIX, 293-297).

f. İmge-Sembol

“İmge” bir nesneyi yeniden tanıtmak için göz önüne serilen şey, duyu organlarıyla algılanmış olan bir şeyin somut ya da düşünsel kopyası olarak tanımlanabilir. (Işıldak, 2008, 2, 1, 64-69). İmgede daima tanımlanmamış açık anlamlar, tasarımlar ve çağrışımlar vardır. İmgesel olan metni kişi her okuduğunda farklı anlamlandırmalarla tamamlama olanağına sahiptir.

“Mavi nurdan bir ırmak, gölgede bir salıncak, bir de ikimiz kalsak, yıldızların altında” dizelerinde şairin kurduğu hayaller “ırmak”, “salıncak” ve “yıldız” imgeleriyle anlatılmaktadır.

Buna karşın “*sembol*”, herkes tarafından kabul edilmiş farazi bir anlamın maddede somutlaşmış halidir. Sembolik anlatım bütün din ve dillerde vardır. (Demirel, 2012, 915-947; Kılcan, 2017, 28). İmge ve sembol klasik belagat kitaplarında kinaye başlığı altında ele alınır. Dolaylı kinaye, (vasıta bakımından kinaye) dörde ayrılır. Bunlar: tariz, telvîh, remz ve ima ve işaretir. Bu konulara kinayede değinildiği için isimlerini zikretmekle yetindik.

g. Alegori

Grekçe bir kelime olup, “öteki” anlamına gelen “allos” ve “toplulukta konuşmak (hitap etmek)” anlamına gelen “agoreuein” kelimelerinden müteşekkil bir terimdir. Kelime bu haliyle hem gizlice söylenen hem de halk içinde uygun olmayan anlamlarının yanı sıra “başka türlü konuşmak” ve “kastedilen dışında bir şeyler söylemek”, “bir şeyi söylerken başka bir şey kastetmek” gibi anlamlar kazanmıştır. Alegorinin en yaygın tanımı ise, bir şey söylerken başka şey kastetmektir. Böylece alegori mecaz, istiare, kinaye ve mecaz-ı mürselin konusu olmaktadır. (Açıl, 2014, 19, 37, 146; Yılmaz, 2019, XXXIX, 3, 221-246).

Genellikle istiare ile karıştırılan bu sanat türü kaynaklarda “istiare-i temsiliyye” bir başka ifadeyle “simgesel anlatım” olarak da tanımlanır. (Uçan Eke, 2017, 35; Demirel, 2012, 915-947). “Bir konu veya düşüncenin muhtelif istiareler vasıtasıyla canlandırılarak anlatıldığı parça veya esere alegori denir” diye tanımlanmaktadır. (Coşkun, 2006, 38, 52).

Metafor ile alegori arasındaki ilişkiye gelince alegorinin genişletilmiş bir metafor olduğu söylenebilir. Nitekim bir metafor genellikle görünüşte ilgisiz nesnelere veya olaylar arasında benzerlik ilişkisi kurarken, alegori eserin tamamına yayılan daha derinlikli bir benzerliği söz konusu eder. “Dünya bir sahnedir”, “hayat bir yolculuktur” gibi ifadeler metaforik kabul edilirken Şeyhî’nin Her-Name’si “alegori” ve “alegorik”tir. (Uçan Eke, 2017, 37). Görüldüğü üzere metafor, kendisini meydana getiren ve alt birimleri olarak kabul edebileceğimiz pek çok belagî unsur içerir. Yani metafor *analoji*, *metonimi*, *sinek doka* *kişileştirme*, *atasözü* (darb-ı mesel), *imge-sembol*, *alegori* ve hatta *istiareyi* de içine alan hayli komplike bir yapıdır. Dolayısıyla metaforun istiare kelimesiyle karşılanması doğru değildir.

Sonuç

Arapçada bir kelime ilk adlandırmadaki anlamıyla kullanılmış ise buna “*hakikat*”; farklı bir anlamda kullanılmışsa “*mecaz*” denir. Buna bağlı olarak bir kelime her hangi cümlenin bir ögesi olmadan yani bağlamından kopuk olarak kullandığında her zaman “hakikat” olmaktadır. Mesela “aslan” denince kedi türlerinden bildiğimiz malum yırtıcı hayvan akla gelir. Buradaki “aslan” lafzı kuşkusuz hakikattir. Yine yırtıcı hayvan aslanı kastederek “bugün hayvanat bahçesinde yeledi bir aslan gördüm” dediğimizde de “aslan” hakiki anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Beyan ilminin doğrudan konusu değildir. “Aslan” sözcüğünün Beyan ilmine konu olabilmesi için; lafzın bir cümle içerisinde geçmesine ve gerçek anlamının dışında kullanılması bağlıdır. Ancak bu durumda söz konusu lafız genelde belagatin özelde beyan ilminin konusu olabilir.

Bir lafzın hakiki anlamının dışında ya “*benzetme-teşbih*” nedeniyle veya benzetme dışındaki bir nedenle (yönelim vb.) kullanırız. Lafzın hakiki anlamının dışında kullanılması “*benzetme*”den dolayı ise, karşımıza “*teşbih*” ve “*istiare* (metafor)” çıkmaktadır. Bir lafzın hakiki anlamının dışında kullanılması “*benzetme*” dışındaki bir nedenle (parça-bütün, mekan-içindeki, sebep-müsebbeb vb. yaklaşık yirmi civarında ilişki vardır) ise buna “*mecaz-ı mürsel*” denir. Söz gelimi “*Şehre sor!*” cümlesinde şehirde bulunanlara sor anlamında “*mahal-hâll*” ilişkisi olan “*mecaz-ı mürsel*” vardır.



Yukarıda bahsi geçen durumlarda (teşbih, istiare ve mecaz-ı mürsel) lafzın hakiki anlamda kullanılmadığını gösteren bir engelleyici ipucu (karine-i mânia) bulunmaktadır. Bu engel (aslan sınıfa girdi) cümlesindeki “*sımf*” kelimesidir. Karine, cümlede açıkça geçmesi durumunda “*lafzi karine*” diye adlandırılmaktadır. Karine, cümlede açıkça geçmediğinde veya akıl yoluyla bilindiği durumlarda ise “*aklı karine*” diye adlandırılmaktadır.

Kısaca istiare ve aynı zamanda metafor manayı şerh etmek, pekiştirmek, çok fazla manaya işaret etmek ve mananın açığa çıktığı yeri daha da güzelleştirmek” gibi amaçlar için “*ibareyi dildeki asıl kullanıldığı yerden başka bir yere taşımaktır*”.

İstiare, benzeyeni kendi anlamundan çıkartıp, benzetilenin cinsine veya türüne dâhil etmeyi ve bunda aşırı abartıyı ifade eder. Daha veciz bir ifadeyle istiare müşebbehi (benzeyen) açıkça söylemeyeip, müşebbeh bihin (benzetilen) adıyla anmaktır. İstiare her ne kadar teşbih üzerine kurulmuş olsa da bütün teşbihler istiareye temel oluşturmaz. Çünkü içine istiare dâhil olan teşbihte vechü’ş-şebeh (benzetme yönü) açık olmalıdır. Aksi takdirde istiare bulmacaya dönüşür. İstiare teşbih üzerine bina olduğundan şu hususlara dikkat etmek gerekir.

a. Teşbih yönlerini gözetmek. Bu benzeyen ile benzetilen arasındaki ilişkinin iki tarafı kapsayacak şekilde ve belirli bir amacı yerine getirecek ölçüde açık olmasıyla gerçekleşir.

b. Yapılması düşünülen istiare o dili kullananlar tarafından biliniyor olmalıdır. Aksi takdirde bir bilmeceye dönüşür. Bu istiarenin açık olması gerektiğine dair yaygın ilke ile çelişir.

c. Benzetilendeki (müşebbeh bih) benzerlik yönü benzeyenden (müşebbeh) daha güçlü olmalıdır. Aksi durumda benzetmeden maksat hasıl olmaz.

İstiare ile teşbih ayırımına gelince; benzetme üzerine kurulu istiare bazan teşbih-i belîğ ile karıştırılmaktadır. Karşımıza benzetmeye dayalı üç ihtimal çıkmaktadır.

a. Hem teşbih edatının hem de teşbihin taraflarının ortaya çıktığı sanat türüdür ki bu ittifakla (istiare değildir) “*teşbih*”tir.

b. Teşbih edatının hafzedildiği, herhangi bir edat takdir etmenin de mümkün olmadığı ve iki taraftan sadece birisinin kaldığı sanattır ki bu da ittifakla “*istiare*”dir.

c. Teşbih edatının hafzedildiği, tarafların ikisinin de kaldığı ve bir edat takdir etmenin mümkün olduğu sanattır ki bunda ihtilaf vardır. İhtilafı olan bu teşbih türü (teşbih edatının hafzedildiği, bir edat takdir etmenin de mümkün olduğu teşbih) hakkında iki görüş vardır.

Birinci görüş: Bu şekil, benzetme edatı ve benzetme yönü düşürülmüş bir “teşbih-i belîğ”dir.

İkinci görüş: Bu şekil “istiare” sayılmalıdır. Bu yaklaşıma göre, benzetme edatı kendiliğinden veya bir takdir ile ortaya çıkmış ise “teşbih”, her hangi bir edat takdir edemiyorsak bu “istiare” olmaktadır.

Cümleyi oluşturan bazı kelimelerin asıl anlamında kullanılmasına engel olmadığı halde, cümle ibarenin arkasına gizlenen başka bir maksat için kuruluyorsa buna “kinaye” denir. Kinayede cümledeki ibareyi hakiki anlamıyla anlamaya mani bir hal yoktur. “Kinaye” karine-i mânia yani engelleyici bir ipucu olmadığından hem istiarenden hem de mecaz-ı mürselden ayrılmaktadır. “Onların köpeği korkaktır” cümlesindeki lafzi anlam, köpeğin korkak olduğudur. İkincil ve asıl kastedilen anlam ise, köpeğin yabancı konuklara alışık olduğudur. Köpeğin misafirleri tanıyıp, onlara havlamaması ancak o eve çok misafir gelmesi durumunda gerçekleşir. Bu cümle ile söz konusu toplumun cömertliği “*kinâî-kinevî*” “*üstü kapalı*” olarak anlatılmıştır.

“Teşbih”, “istiare”, “mecaz-ı mürsel” ve “kinaye”, bunlar klasik Arap belagatinde beyan ilmini meydana getiren sanatlardır. Belagat bilginlerince bu sanatlardan istiare ve mecaz-ı mürselin “mecaz” olduğu, kinayenin ise “hakikat” olarak kabul edilmesi gerektiğine dair neredeyse bir ittifak vardır. “Teşbih”in hakikat mi mecaz mı olduğu hususu tartışmalı bir konu olmakla birlikte, âlimlerin çoğunluğuna göre teşbih de kinaye gibi hakikattir. Ancak bu görüşe karşı çıkanlar da vardır.

Temellerini Kur’ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerifl gibi iki ana kaynaktan ve Arap şiirinden alan “istiare” kavramını modern batı dünyasına ait ve istiareye göre daha kapsamlı ve daha kompleks olan “metafor” kavramıyla karşılamak, her iki kavramın eş anlamlı olduğuna dair yaygın yanlış bir kanaatin göstergesidir. Makalemizde verdiğimiz örneklerle Aristo’ya kadar uzanan metaforun Klasik Beyan İlmi’nin tamamını içine aldığı ortaya koyduk. Hatta metaforun mantık ilmindeki kimi önermelere göndermeler de bulunduğu gördük. Bu bakımdan daha dar kapsamlı olan istiarenin daha geniş kapsamlı olan metaforu içine alamayacağı mantıksal bir zorunluluktur.

Dolayısıyla istiare kavramının eş anlamlı olarak metaforun yerine seçilmesi mümkün görünmemektedir. Yani her istiare aynı zamanda bir metafordur. Fakat her metafor bir istiare değildir.



Metafor kavramına karşılık olarak “istiare” kelimesini kullanmak, istiarenin kapsamını genişletmek, metaforu da dar kalıplara hapsedmektir.

Batı retorığının bir parçası olan metafor kavramı Arapça kaynaklarda istiare olarak geçmektedir. Bundan dolayı çalışmalarında kimi araştırmacılar “istiare-metafor” eş anlamlılığını tercih etmektedirler. Modern dönem metafor kavramının istiare olarak kavramlaştırılmasında hicri III. Yüzyılın başlarından itibaren Arap belâgatçilerin inceledikleri “istiare” yani “metafora” algısının da etkisi vardır. Yani klasik batı retorığindeki “metafora” kavramı yaygın kanaate göre, hicri ikinci yüz yıldan itibaren Arap Belagati’ne “istiare” olarak girmiştir.

Aristoteles’in “Retorik” ve “Poetika” adlı eserlerinde geçen “metafora” kavramı günümüzdeki Arapça ve Türkçe çevirilerinde “mecaz” kavramıyla aktarılmıştır. Metaforaya karşılık olarak seçilen “mecaz” kelimesinin metaforanın gerçek anlamından çok, bugünkü işlevinden hareketle seçildiği izlenimini vermektedir. Klasik Arapça kaynaklarda metafora için “mecaz” karşılığının seçilmiş olduğuna dair elimizde bir bulgu mevcut değildir. Batıda “metafora” olarak bilinen sanat olgusunun Klasik Arapça kaynaklarda başta “istiare” olmak üzere bedî’, “bedel” ve “darb-ı mesel” gibi kavramlarla ifade edildiği çalışmamızda ortaya konulmuştur. İbn Cinnî’ye atfedilen bir bilgiye göre metafora “mecaz” ile ifade edilmesi gerekirken yanlışlıkla istiare olarak adlandırılmıştır.

“Metafor” kavramının istiarenin aksine “mecaz” kelimesiyle ifade edilmesi en doğru olanıdır. Nitekim “metafor”, Arapça kaynaklarda “mecaz” olarak ifadesini bulan “istiare”, “mecaz-ı mürsel”, “kinaye”yi ve hatta “teşbih”i içine almaktadır. Hal böyle olunca “metafor”u “mecaz” kavramıyla karşılamak, “istiare” ile karşılamaktan çok daha isabetli olacaktır.

Arapça-Osmanlıca olduğu gerekçisiyle “mecaz” kavramına pek sıcak bakılmadığı, bunun yerine “metafor”un tercih edildiği yine bir başka gerçekliktir. Gerek batı edebiyatına bir göndermede bulunmak, gerekse istiare kullanımıyla ortaya çıkabilecek bir takım kavram kargaşasının önünü alabilmek için metafor kavramı “mecaz” anlamında aynen batı kültüründe kullanıldığı gibi kullanmak gerekir.

Çalışmamızda değinmediğimiz metaforu karşılamak üzere Türkçe olarak önerilen “eğretileme” kavramı vardır. Eğretileme metafor kavramına karşılık “mecaz” anlamında kullanılıyorsa, bunda bir sakınca görünmemektedir. Ancak “eğretileme” ile hem “istiare” hem “metafor” kastediliyorsa yukarıda değindiğimiz istiare-metafor probleminin aynısı “eğretileme” lafzı için ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıl, Berat (2014). Bir Tür mü Tarz mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori. *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, C. 19. S. 37, 145-167.
- Aristoteles, (1979). *el-Hitâbe*. Çev. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut: Dâru’l-Kalem.
- Aristoteles (trs.). *Kitâbu Aristo Fennü’ş-Şi’r*. Çev. Thk. İbrahim Hamâde, Mektebetü Anglo el-Mısıriyye.
- Aristoteles (1997). *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (1995). *Retorik*, Çev. Mehmet, H. Doğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atık. Abdülazîz (1985). *fi’l-Belâğati’l-Arabiyye İlmu’l-Beyân*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye.
- Bilginoğlu, Elif (2018). Yapılandırıcı Kuram Perspektifinden Metaforlar ve Analogiler Yoluyla Öğrenme Transferi Dağcılık-Liderlik Örneği. *Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi*.
- Bolelli, Nusrettin (2011). *Belâgat Beyan Meanî Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*. 6. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Cârim, Alî. Mustafâ Emîn (trs.). *el-Belâğatu’l-Vâdiha*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Cebeci, Oğuz (2013). *Metafor ve Şiir dilinin Yapısal Özellikleri*. 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Coşkun, Menderes (2006). Klasik Türk Şiirinde Mürekkep İstiare Temsili İstiare ve Alegori. *Bilgi*, c. 38, 51-68.
- Demir, G. Yavuz (2015) *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Demirel, Şener (2012). Sembol, Sembolik Dil Ve Bu Bağlamda Mesnevî’nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar. *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/3* Ankara: 2012. Summer, s. 915-947.
- Durmuş, İsmail (2004). Mesel. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: c. XXIX, s. 293-297.
- Ebû Ubeyde. Ma’mer b. el-Musennâ (1998). *Kitâbu’n-Nakâid Nakâidu’l-Cerîr ve’l-Ferezdak*. Şerh, Halil ‘Umrân el-Mansûr. 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye. I-II.
- ed-Dâye, Fâyiz (1996). *İlmu’d-Delâleti’l-Arabî*. II. Baskı, Dimaşk: Dâru’l-Fikr.
- ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (trs). *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- ed-Dusûkî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammede Ahmed Arafa (1428). *Haşiyetu’d-Dusûkî alâ Muhtasarî’l-Meânî fî şerhu Telhîsî’l-Miftâh*. Thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, Kahire: el-Mektebetu’l-Asriyye, (4 cilt bir arada). I-IV.
- el-Alevî, Yahya b. Hamze b. Ali b. İbrahim (2002). *et-Tirâz Li Esrâri’l-Belâğa ve Ulûmi Hakaiki’l-İcâz*. Thk. Abdulhalîm Hindâvî, 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, I-III.



- el-Bâküllânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib (1997). *İ'câzu'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed es-Sakr, 5. Baskı, Kahire: Dâru'l-Meârif.
- el-Câhuz, Ebû Osmân Amr b. Bahr (1966). *Kitâbu'l-Hayevân*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı, Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, I-VIII.
- el-Câhuz, Ebû Osmân Amr b. Bahr (1998). *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 7. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, I-IV.
- el-Curcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed (2001). *Esrâru'l-Belâğa fi İlmi'l-Beyân*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Curcânî, Abdulkâhir Huseyn (1997). *el-İşârât ve't-Tenbîhât fi İlmi'l-Belâğa*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb.
- el-Curcânî, Alî b. Abdulazîz (trs.). *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve Husûmihî*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve Alî Muhammed el-Becâvî, y.y: Dâru İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- el-Curcânî. Abdulkâhir (2007). *Delâilü'l-İ'câz*. Thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye, I. Baskı, Dimaşk: Dâru'l-Fikr Âfak Marife Muteceddide.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (2016). *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III.
- el-Hafâcî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Saîd b. Sinân el-Halebî (1982). *Sirru'l-Fesâha*. 1. Baskı. y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed (1999). *Cevâhiru'l-Belâğa*. thk: Yûsuf es-Samuelî, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- el-Hatîb el-Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Omar b. Ahmed b. Muhammed (2003). *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğa*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Hatîb el-Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Omar b. Ahmed b. Muhammed, (trs). *et-Telhîs fi Ulûmi'l-Belâğa*, Thk. Abdurrahmân el-Barkûkî, y.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasen İbn Raşîk el-Ezdî (1981). *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbili ve Nakdihî*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 5. Baskı, y.y.: Dâru'l-Cil, I-II.
- el-Muberrid, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (trs). *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî, Riyadh: Vuzâratu Şu'ûni'l-İslâmiyye, I-IV.
- el-Muberrid. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (1994). *Kitâbu'l-Muktedab*. Thk. Muhammed Abdulhâlık Adîme, Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, I-IV.
- el-Useymîn, Muhammed Salih (1424). *Şerhu'l-Belâğa min Kitâbi Kavâidi'l-Luğati'l-Arabiyye*. I. Baskı, el-Kasîm: Muessesetu's-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymîn el-Hayriyye, (Suudi Arabistan).
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umar el-Huseyin (2004). *Nihayetu'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz*. Thk. Nasrullah Hacimüftüoğlu, 1. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdir.
- er-Rummânî, el-Hattâbî, el-Curcânî (trs). *Selâsü Rasâil fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî (1982). *Miftâhu'l-'Ulûm*. Thk. Ekrem Osmân Yûsuf, 1. Baskı, Bağdat: Matba'atu Dâru'r-Risâle.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân Ebû Bekr (1988). *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Şemsuddîn, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân (trs.). *Şerhu Ukûdi'l-Cumân fi İlmi'l-Meânî ve'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî (1997). *Şerhu'l-Kasûdi'l-Aşr*. Thk. Abdusselâm el-Hufî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- et-Tîbî, Şerafuddîn (1977). *el-Beyân fi't-Tibyân*, Thk. Abdussettâr Huseyin Zemût, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) el-Ezher Üniversitesi.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır, (1957). *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye & Dâru'l-Ma'rife. I-IV.
- Hasen, Hurşid (2005). *el-İdâh fi Şerhu Makâmâti'l-Harîrî li Ebi'l-Feth Nâsır b. Abdusseyyid b. Alî el-Mutarrazî*. (Eserin Tahkiki) (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Pencap Üniversitesi.
- Hawkes, Terence (2016). *Metaphor, el-İsti'âra*, Arapçaya Çev. Amr Zekeriyâ Abdullah, I. Baskı, Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye.
- İşıldak, R. Suat (2008). Yaratmada İk Adım, İmge ve İmgelem. *Necati Bey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 2. 1, s. 64-69.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî (trs.). *el-Hasâis*, IV. Baskı, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, I-III.
- İbn Ebi'l-İsba', el-Mısri (trs.). *Bedî'u'l-Kur'ân*, Thk. Hafnî Muhammed Şeraf, Kahire: Nahdatu Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr.
- İbn Ebi'l-İsba', el-Mısri (trs.). *Tahrîru't-Tahbîr fi Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*, Thk. Hafnî Muhammed Şeraf, y.y: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- İbn Hicce, Tekiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh el-Hamevî (2004). *Hizânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l-Ereb*. Thk. Isâm Şevkî, Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, I-II.
- İbn Mâlik, İbnu'n-Nâzım Bedruddîn (trs.). *el-Musbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Thk. Husnî Abdulcelil Yûsuf, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Feth Ziyâ'uddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî (1375). *el-Câmi'u'l-Kebîrfî Sinâ'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâmi ve'l-Mensûr*, y.y.: Matba'atu'l-Mecma'al-İlmî.



- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Dıyâ'uddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî (trs.). *Kifâyetu't-Tâlib fî Nakdi Kelâmî's-Şâir ve'l-Kâtib*, Thk. Nûri Hammûdî el-Kaysî, Hatim Sâlih ed-Dâmin ve Hilâl Nâcî, y.y: el-Mevsul Üniversitesi Yayınları & Mektebetu's-Şâir Şefik Cebrî.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Dıyâ'uddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî (trs.). *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*. Thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna, Kahire: Dâru Nahdati Mısır, I-IV.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Dıyâ'uddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî (2009). *Cevheru'l-Kenz*. Thk. Muhammed Zağlûl Selâm, İskenderiye: Menşeetu'l-Meârif bi'l-İskenderiyye.
- İbnu'l-Mu'tezz, Abdullâh (1982). *Kitâbü'l-Bedî*. Thk. İgnatyus Karaçokovski, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Mesîre.
- Kalkîle, Abduh Abdulazîz (1992). *el-Belâğatü'l-İstılâhiyye*. 3. Baskı, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Kesercioğlu, Teoman vd. (2004). İlköğretim Fen bilgisi Öğretiminde Analojilerin Kullanımı. *Örnek Uygulamalar, Ege Eğitim Dergisi*, 5, s. 35-44.
- Kılcan, Bahadır (2017). *Metafor ve Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi*. 1. Baskı, Ankara: Pegem Akademi.
- Lâşîn, Abdulfettâh (1998). *el-Beyân fî Dav'i Esâlîb'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Mecma'u'l-Luğatî'l-Arabiyye (1985). *el-Mu'cemu'l-Vasît*. III. Baskı, Beyrut: Dâru Umrân.
- Nesterova, Svitlana (2019). *Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar*. Mantık Derneği Yayınları, (IV. Mantık Çalıştayı Kitabı İçerisinde).
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî (1995). *Kavâidu's-Şi'r*. Mektebetu'l-Hâncî, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî.
- Salman, Yurdanur (2003). *Kitap-lık, Aylık Edebiyat Dergisi*. İstanbul: 65, 53-54.
- Saraç, M. A. Yekta (2007). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. 5. Baskı, İstanbul: 3F Yayınevi.
- Smarandeché, Florentin ve Salâh Osmân (2007). *el-Felsefetu'l-Arabiyye min Manzûr Nyûter ve Sofî*. 1. Baskı, İskenderiye.
- Tepebaşılı, Fatih (2013). *Metafor Yazıları*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Uçan Eke, Nagehan (2017). *Klasik Türk Edebiyatında Metaforik Üslûp*. 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Vedat Kamer, Şafak Ural (2016). *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları.
- Yılmaz, Kübra (2019). Temsili Alegorik Tartışmaları Bağlamında Bir Aşk Mesnevisi, Şems ü Kamer. *Bilimname*, c. XXXIX, Kayseri: Dönem 3, s. 221-246.