

SEMBOLİZM İLE YAKIN İLİŞKİ İÇERİSİNDE OLAN BAZI KAVRAMLAR: İŞARET, MECAZ, ANALOJİ, ALEGORİ VE İSTİARE

Dr. Muhammed BALBAY¹

ÖZET

Sembolizm, şhadet âlemi ile gayb âlemi arasında bulunan farklı gerçeklik düzlemleri arasındaki benzerliklere dayanmaktadır. Sembolizm, ontolojik ve epistemolojik olarak hiyerarşik yapısal bir anlayıőa dayanmaktadır. Bu nedenle yüksek düzlemdeki hakikatler doğrudan ifade edilemez; bunun yerine daha alt düzeydeki gözlenebilen veya maddi düzlemin realiteleri ile temsil edilirler. Bu açıdan bakıldığında sembol basit bir gösterge olmanın ötesinde, aşkın bir anlam ve hakikati belli bir form çerçevesinde aktaran bir köprü işlevi üstlenir. Böylece bilgiye erişip hakikate ulaştıran maddi formların arka planındaki fikri veya manevi anlamlar keşfedilmiş olur. Bu nedenle semboller, zamanın akışı içerisinde yolun kaybedilmesini önleyen ve yön gösteren işaretle ile koruyucu bir işlev üstlenirler. İnsanların ruh hali değışkenlik gösterebilir; zira geçmiş ve geleceğe ilişkin olaylar çoğunlukla soyut olgulara dayanmakta ve somut bir biçimde deneyimlenmemektedir. Bunların canlandırılarak aktarılması sembolizmin başlıca amacıdır. Semboller, özümüzde var olan ve yalnızca sezgi ile kavranabilen hakikatleri ifade etmemize imkân sağlayarak, insanın tam olarak dile getiremediklerinin dışı yansımasıdır. Bu sebeple dini metinlerdeki mesajları daha açık bir biçimde kavramak için sembollerden faydalanılmıştır. Öte yandan dini metinleri doğru bir şekilde anlama ve yorumlama çalışmaları çok eskilere dayanmaktadır. Günümüzde ise bu konuyla ilgili çalışmaların sayısı artmıştır. Sanat, edebiyat ve din alanlarında da sembolizmin zengin anlam dünyası ve yorum gücünden yararlanılmıştır. Sembolizm, metinleri anlamada dilin tek başına yetersiz kaldığı noktalarda işlevsel bir fayda sağlamıştır. Bir gerçeği ifade etme aracı olarak sembolizm, yalnızca sembollerini kullanmakla kalmayıp; işaret, mecaz, analogi (itibar), alegori, istiare ve sembolik kelimelerden de yararlanmıştır. Bu çalışma kapsamında sembolizmle yakın ilişki içerisinde bulunan bu kavramlar ele alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sembol, Sembolizm, İşaret, Mecaz, Analogi, Alegori, İstiare

¹ Milli Eğitim Bakanlığı, DİKAB Öğretmeni, muhammed.balbay@gmail.com

SOME CONCEPTS CLOSELY RELATED TO SYMBOLISM: SIGN, METAPHOR, ANALOGY, ALLEGORY AND METAPHOR

ABSTRACT

Symbolism is based on the similarities between different planes of reality, the realm of the visible and the realm of the invisible. It is based on a hierarchical, ontological and epistemological understanding. Therefore, truths at a higher level cannot be expressed directly; instead, they are represented by the realities of the lower, observable, or material plane. From this perspective, a symbol is more than just a simple signifier; it functions as a bridge that conveys transcendent meaning and truth within a specific form. Thus, the intellectual or spiritual meanings behind the material forms that lead to knowledge and truth are discovered. Therefore, symbols act as protective signs, preventing loss of direction and guiding the way in the flow of time. People's moods can fluctuate; events relating to the past and future are often based on abstract concepts and are not experienced concretely. The primary aim of symbolism is to convey these through vivid representation. Symbols allow us to express truths that exist within us and can only be grasped through intuition, thus reflecting what humans cannot fully articulate. For this reason, symbols have been used to more clearly understand the messages in religious texts. On the other hand, studies on correctly understanding and interpreting religious texts date back a long time. Today, the number of studies on this subject has increased. The rich world of meaning and interpretive power of symbolism has also been utilized in the fields of art, literature, and religion. Symbolism has provided a functional benefit in areas where language alone is insufficient for understanding texts. As a means of expressing a truth, symbolism not only uses symbols but also utilizes signs, metaphors, analogies, allegories, similes, and symbolic words. In this study, these concepts closely related to symbolism are examined.

Keywords: Symbol, Symbolism, Sign, Metaphor, Analogy, Allegory, Metaphor

GİRİŞ

Sembolizm tanım olarak semboller kullanarak sembol ile anlatma yöntemi olarak ifade edilir. Aynı zamanda eski itikat ve ekollere sembolik değerler atfederek onları yorumlama metodudur (Tokat, 2002, s. 21). Bu yüzden edebiyat, sanat ve din alanlarında sembolizmden istifade edilmiştir. Sembolizme geniş bir çerçeveden bakıldığında birçok kavramla ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Çoğu alanda olduğu gibi teoloji ve din de kendini ifade ederken sembolik bir dil kullanmaktadır. Hakikate ulaşmada aydın kesim ile halk arasındaki mesafeyi yakınlaştıracak bir köprüye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu köprü vazifesini gören de sembolik dildir. Burada anlaşılması güç olan meselelerin açıklanmasında taklit, hayal gücü ve sembolik ifadeler halka bir şeyler öğretmenin vasıtalarından biridir. Nitekim bu vasıtalar yardımıyla soyut kavramların zihne yakınlaştırılması daha kolay olmaktadır (Büyükcünal, 2014, s. 1).

Esnek bir dil kullanan sembolizm, özellikle teoloji alanında zengin bir hayal gücü ve ifade imkânı sunmaktadır. Tanrı hakkında söz söylemek ve O'nun için yapılan ibadetlerin esrarlarını sade ve yalın bir dille söylemek oldukça zordur. Bu nedenle Tanrıya olan ibadet, tavır ve teveccühlerimiz nasıl sembolik bir hâl ve dil gerektiriyorsa aynı şekilde O'nunla ilgili insanlara karşı kullandığımız dilin de sembolik olması gerekir (Koç, 2017, s. 89).

Sembolizm ve sembolik dil, çağrıştıracı bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda dinin bu dili kullanması temel özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Zira nasıl ki işaret edileni anlatmada kelimeler kifayetsiz kalırsa ve işaret ile algılanan şey bir nesneye olmazsa üstelik bir anlama da gönderme yapılıyorsa burada soyut kavramlar yetersiz kalıyor demektir. İşte o zaman böyle bir durumda sembolik dile ihtiyaç vardır. Semboller bir nevi soyut düşünce ve fikirlerin somut ifadelerini taşımaktadır. Bununla birlikte temsil ettikleri düşünce ve duyguların tabiat ve şekil yönünden bir cihette yansımasıdır (Cevizci, 1999, s. 765). Bu durumda sembolik anlatım, ifade edilmesi güç olguların açıklanabilmesinin bir yoludur. Çünkü sembolik anlatım dili, bu yolu tercih eden kişinin ele aldığı konunun gizemli yönlerini ve cismani âlemin ötesini zihne çağrıştırmasını sağlamaktadır. Bundan da anlaşıldığı üzere ortada bir hakikat ve bunu temsil eden başka unsurlar da vardır. Sembol öncelikle bir düalliteye ardından bir vahdete işaret eder. Bu nedenle sembol, somut bir ifadeyle açığa çıkan, görülmeyen bir gerçekliğe işarette bulunmaktadır. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum söz konusudur. Zira sembolik anlatımda gerek kendisinden bahsedilen, gerekse bunu karşılayan unsurun sınırları belirlenmemiştir. Somut biçimde ifade edilen bir sembol, genişleyerek betimlenemeyen bir nitelik taşır. Bu anlam genişlemesinin neticesinde, sembolün sınırsız sayıdaki mana ve sorunu arasında bir çatışmanın çıkması kaçınılmazdır. Örneğin “ateş” kavramı sembolünün gerçek ve birinci anlamı yakıcı özelliği iken bazen cinsel ve şehvî anlamda kimi zaman da insanı günahlarından arındıran bir ateş iken bazen de cehennem azabını temsil eden bir anlam ifade etmektedir (Büyükcünal, 2014, s. 2; Durand, 1998).

Sembolizmin başlıca kullanıldığı alanlar metafizik, sanat, ruh, nefis, Tanrı, tabiatüstü, gerçeküstü ve sonsuzluk gibi algılanır olmayan konulardır (Durand, 1998, s. 10). Semboller akıl ve zekâyâ dayanmayıp daha çok kalp ve sezgiye dayandığı için iştia ve güzellikten yararlanır. Nitekim sembolizmin gayesi, sembolize edilen şeyin ne kadar önemli ve anlamlı olduğunu göstermektir. Bunu gösterirken de bazı kavramlardan yararlanarak ifade etmek istediği anlamı açıklar. Bu nedenle sembolizm ile yakın anlam ilişkisi içerisinde bulunan ister işaret, ister alegori, ister istiare, ister de analoji veya başka bir terim olsun, bütün bu kavramlar manzumesinin ortaya çıkmasında veya geri planında belli bir düzeyde de olsa teşbihin, mecazın hatta dolaylı anlatımın tesiri vardır. Zira her bir terimin ne olduğu izah edilmeye çalışılırken ister istemez bunların mecaz ve teşbih ile irtibatlı oldukları görülecektir. Yani bunlar bir yönüyle teşbih bir yönüyle de mecaz oldukları için aralarındaki benzerliklerin farklılıklarından daha çok olduğu görülecektir (Demirel, 2012, s. 916). Yukarıda da değinildiği üzere teşbih ve mecazın benzer ve ortak yönleri vardır. Bununla birlikte sembollerin de belli başlı özellikleri vardır.

Öncelikle sembolün en temel vasfı kendisi haricinde ve kendisini de aşan bir hakikati temsil etme hatta ondan da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetidir (Tillich, 2000, s. 45). Sembolün bir başka özelliği algılanabilir ve idrak edilebilir olmasıdır. Bu doğası gereği görünmeyip ideal veya aşkın bir şeyin sembol vasıtasıyla somutlaşması ve nesnel bir form kazanması anlamına gelmektedir (Durand, 1998, s. 10). Sembol ayrıca şiirsel temsillerde olduğu gibi hayali bir şekilde idrak edilebilen bir şey de olabilmektedir. Hatta soyut kavramlar da algılanabilir bir unsur içerdiği zaman sembol olabilirler (Tillich, 2000, s. 15). Sembolün bir diğer özelliği, kısa bir süre içerisinde mananın fark edilmesi için bireyi anlama götüren bir araç konumundadır. Bireye göre “uzakta olan anlam” sembol vasıtasıyla yakınlaştırılmaktadır. Böylece iletişim ve kısaltma aracı olarak dünyayı yorumlayan ve hayata anlam katan bir bilgi, kişiyi kutsal gerçekliğe erdiren bir araç olmaktadır. Bilhassa anlam, içinde dini bir nitelik barındırıyorsa sembol o zaman tümüyle araç konumunda kabul edilebilir. Bu özelliği sebebiyle dini bir sembol genelde kendi ötesindeki bir gerçekliği sembolize ettiği için insan ancak sembol vasıtasıyla aşkın düzeylere erişme imkânını elde edebilir (Kızıl, 2018, s. 1310).

Yapılan bu çalışmada, sembolizm ve sembolizm ile yakın ilişki içerisinde olan işaret, mecaz, analogi/i'tibar, alegori ve istiare kavramları ele alınarak incelenmiştir. Sembolizm ile ilgili mevcut akademik tez ve makalelerin incelenmesi sonucunda doğrudan bu çalışmanın konusuyla örtüşen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma, söz konusu alandaki boşluğa katkı sunmayı amaçlamaktadır. İlk olarak sembolizmin genel anlamı ele alınmıştır. Daha sonra sembolizmle yakın bir anlam ilişkisi içerisinde olan kavramlar incelenmiştir.

1. SEMBOLİZM İLE YAKIN İLİŞKİ İÇERİSİNDE OLAN KELİMELER

Sembolizm, Osmanlıcada simgecilik anlamına gelmekte olup; Fransızca sybolisme, Almanca symbolismus, İngilizce symbolism ve İtalyanca simbolismo şeklinde kullanılmaktadır. Simgelerle anlatım işlemi anlamına gelir (Hançerlioğlu, t.y., s. 95). Sembolizmin tarihsel kökenleri çok eskilere dayanmaktadır. Bazı kavramların başkaları tarafından anlaşılabilir olmaların sağlamak amacıyla kelimeler, sayılar, işaretler, yazılar, jestler ve bazı hareketler ve özel ritüeller bu maksatla hep kullanılmışlardır (Şenocak, t.y.). Sembolizm 1885 yılında, önce edebiyatta sonra resimde ortaya çıkan akımdır. Gerçekçilik ve izlenimcilığe karşı çıkan ve düşünceyi simgelerle anlatmayı deneyen bir sanat görüşüdür (Akyıldız, 2018, s. 228).

Sembolizm birçok alanı kapsar. Sembolizmin hem edebiyat (Akyıldız, 2018, s. 228) hem din hem de sanatla ilişkisi vardır. Örneğin dinler ve dinsel gizemcilik tümüyle simgeciliştir. Başta tanrı kavramı olmak üzere dinlerin tüm kavramları simgeseldir (Hançerlioğlu, t.y., s. 95). İnsanoğlu binlerce yıldan beri duygu ve düşüncelerini dışa vurmak için birçok yol denemiştir. Dışa vurmak istedikleri düşüncelerinin anlamını, aşamalı olarak insanların anlayış ve olgunluk seviyelerine göre bazı kalıplar içinde sunmuşlardır. Bilhassa bätini dediğimiz yani gizli tutulması gereken birçok bilgi semboller vasıtasıyla anlatılmıştır (Turan, 2016, s. 18).

Evrendeki tekâmül yasasının bir gereği de sembolizmin hakikatini dışa vurmasıdır. İnsanların zihin yapısı ve anlayışı biçimi farklılık göstermektedir. Tekâmülde herkes kendi gayretine göre ilerleme sağlamaktadır. Bu nedenle, kişiler arasında zihinsel anlamda bir eşitsizlik olduğu söylenebilir. Kişilerin farklı yapılara sahip olmasından dolayı herkesin zihni aynı şekilde ve aynı yönde çalışmamaktadır. Söylenen bir söz, yapılan bir işaret, işitilen bir ses, görünen bir manzara anlayış ve zihinsel yetenek bakımından farklılıklar gösteren insanlar arasında, çok değişik yansıma ve çağrışımlar uyandırabilir. Bu da doğal olarak sembolleştirmeyi beraberinde getirir (Turan, 2016, s. 19).

Sembolizm bir metot olarak sadece sembolleri kullanmaz. Eğer sembolik bir dilden bahsediliyorsa, mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekün sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar olarak karşımıza çıkacaktır (Tokat, 2012, s. 140). Bu açıdan bakıldığında sembolizmin geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu söylenebilir. Tokat (2012) bu konuda şunları kaydetmiştir:

Din mitoloji sanat gibi temsili sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizmden bahsediliyorsa sembolizmin kullandığı elemanlar çok daha fazla olacaktır. Bu alanlarda, dilsel unsurlar yanında birtakım nesneler, mitolojik anlatımlar, kahraman sayılan kişiler, olaylar mekânlar, renkler, önem kazanmış zaman dilimleri, fiiller ve hayali objeler sembolik öge olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla sembolizmin kullandığı malzeme son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri; melodiler, nesneler, birtakım bedensel hareketler, özel mekânlar, binalar, nehirler, ağaçlar, dağlar, belli zaman dilimleri ya da anlar, olaylar, kişiler ve bunlara gönderme yapan bütün temsil tarzları sembolizmin malzemesi olabilir (Tokat, 2012, s. 140).

Bu açıklamaların ardından, sembolizm ile yakın ilişki içerisinde yer alan, sembolizmin temel öğelerinden sayılan ve kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılan bazı kavramlar ele alınacaktır. Bu kavramların başlıcaları; işaret, mecaz, i'tibar (analoji), alegori ve istiare kavramlarıdır. Bu kavramlar sırasıyla ele alınacaktır.

1.1. İşaret

“İşaret” kelimesi, Osmanlıca “im” kavramı ile ifade edilir. İm de algılanmış bir olayı dile getirir. Örneğin bir yerde duman görürsek orada bir ateş yanmakta olduğunu söyleriz (Hançerlioğlu, t.y., s. 72). Bir şeyi gösteren, bir anlam bir düşüncüyü görünebilir kılan (Akarsu, 1975, s. 150) anlamına gelmektedir. Göstergelerle ilgili genel bir sınıflama yapan C.S Pierce ve büyük oranda onunla aynı fikri taşıyan antropolog R. Firth, bütün göstergeleri işaret kavramı altında toplayarak, sembolü işaretin bir alt türü olarak içine alan genel bir işaret tanımı yapmışlardır (Tokat, 2012, s. 13). Bu tanımdan yola çıkarak Pierce işareti şöyle tanımlamaktadır; herhangi bir kimse için bir şeyin yerine, bir yönüyle geçen şeydir (Tokat, 2012, s. 13).

Paul Tillich, sembollerin işaretlere benzediğini ve hem sembolün hem de işaretin kendilerinin ötesinde başka bir şeye işaret ettiğini söylemektedir. Örneğin caddenin köşesindeki tipik kırmızı ışık, bizzat kendine işaret etmeyip aynı zamanda arabaların durmasının zorunluluğuna işaret eder (Tillich, 2002, s. 228). Kavşaklardaki kırmızı ışıkla, araba ya da yayaların durması arasında hiçbir bağlantı yoktur. Bunlar anlamlarını ulusal veya uluslararası anlaşma yoluyla elde ederler. Bu nedenle bu kuralları çeşitli maksat ve anlaşmalara uygun düşecek şekilde değiştirmek mümkündür. Buna karşılık semboller temsil ettikleri gerçekliğe katılırlar ve bu yüzden isteğe bağlı olarak değiştirilmeleri mümkün değildir (Ataşun, 2002, s. 13). Buradan hareketle semboller ile işaretlerin birbirine karıştırılmaması gerektiği unutulmamalıdır. Bu anlam karışıklığına neden olmamak için sembollerin anlamı ile işaretlerin anlamını ayırt etmek gerekir. Bu doğrultuda sembol ile işaret arasındaki farklara değinilecektir.

İşaretler genel olarak, uzlaşım (insanlar tarafından tasarlanan) ve doğal işaretler olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal işaretlerde işaret ile işaret edilen arasında doğal bir ilişki mevcuttur. Örneğin nabızın hızlı atması, ateşin bir işaretidir. (Tokat, 2002, s. 6) Bu nedenle hızlı nabız ile ateşli olma vaziyeti arasında doğrudan bir ilişki olduğu söylenebilir. Aynı ilişki ateş ile duman arasında da mevcuttur. Oysa uzlaşım (insanlar tarafından tasarlanan) işaretlerde işaret ile işaret edilen arasında hiçbir ilişki yoktur. Bundan dolayı işaretin tespit edilmesinde toplumsal uzlaşım belirleyicidir. (Akarsu, 1975, s. 96; Tokat, 2012, s. 15)

Sembol ile işaret karıştırılmaması gereken iki ayrı kavramdır. Bu kavramlar birbirinden iyi ayırt etmek gerekmektedir. Semboller yapıları gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçerler. İşaretler ise sembollerin aksine kendilerinin ötesinde, başka bir şeye işaret ederler. Örneğin yoldaki bir trafik işareti yayaların ve taşıtların belirli yer ve zamanlarda nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösterir. Kavşak noktalarında yer alan kırmızı ışık ile yaya ve araçların durması arasında asli bir ilişki yoktur. Bu tür işaretler anlamlarını ulusal veya uluslararası uzlaşım (insanlar tarafından tasarlanan) aracılığıyla kazanırlar. Bu nedenle kurallarda çeşitli amaç ve anlaşmalarla değişiklik yoluna gidilebilmektedir. Sembolde durum işarettikenden daha farklıdır. Sembollerin temsil kabiliyeti vardır ve temsil ettikleri gerçekliğe katılırlar. Bu nedenle sembollerin isteğe bağlı olarak değiştirilmeleri mümkün değildir. İşaretler bir yönlendirme aracı iken, semboller bir arayışa ve düşünceye karşılık gelir. Bu bağlamda işaret ile nesne arasındaki ilişki oldukça sadedir ve çoğu zaman aralarında bir karşılık vardır. Oysa semboller temsil ettikleri şeylerin vekili değildir. O'nun tasavvuru ile bütünleşen karmaşık ve esaslı vasıtalar. Buradan hareketle, sembolün herhangi bir ses, işaret, jest ya da bir imajdan daha fazlası olduğu söylenebilir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, herhangi bir işaretin işleyişinde işaret, özne, nesne olmak üzere üç öge bulunmaktadır. Sembolde ise bu durum özne, tasavvur, nesne ve sembol olmak üzere dörde çıkar. Bu nedenle sembolleri gerçek dışı saymak ve bir yansımanın dışı yansıması olarak değerlendirmek doğru değildir. Semboller, sembolize ettikleri şeylerin karşılıklı referans bağları ve içsel durumları dikkate alınarak ele alınmalıdır. Aksi halde, semboller dış dünyada karşılığı olmayan sadece zihinde yer alan bir tutum olarak kalırlar. Aynı zamanda kişinin ruh hali olarak kalmaları da imkân dâhilindedir (Koç, 2012, s. 91).

Semboller ile işaretler arasındaki temel ayrım şudur: İşaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne herhangi bir şekilde katılmazken semboller; sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen onun anlamına ve gücüne katılırlar. Sembolize edilen gerçekliğe katılma sembolleri tanımlarken, “yönelinen” gerçekliğe katılmama ise işareti tanımlar ki bu da işaret ile sembol arasındaki bir ayrımdır. Örneğin alfabenin harfleri -yazıldıkları gibi- “A” ya da bir “R”, işaret ettikleri seslere katılmazlar; diğer taraftan bayrak, sembolize ettiği kralın ya da milletin gücüne katılır (Tillich, 2002, s. 229). İşaretlerin işaret ettikleri şeylere vasıtasız ulaşılabilirken, sembollerin işaret ettiği şeyler vasıtalı olarak doğrulanabilmektedir. Doğal işaretler hariç, diğerleri arasında yani işaret edilen şeyle işaret arasında herhangi bir ilişki yoktur. Fakat sembolle sembolize edilen mabeyninde sürekli bir ilişki vardır. Bundan dolayı sembollerle işaretler arasında hem yapısal hem de konu olarak belirgin farklar mevcuttur.

Sembol gönderme yaptığı şeyle asli bir ilişki içerisinde olmamasına rağmen işarete olduğu gibi tamamen keyfi ya da uzlaşımsal da değildir. Örneğin, Sovyetler Birliği’nin bayrağında yer alan orak ve çekiç, Hristiyanlar için son derece önemli olan haç, özgürlüğü temsil eden güvercin rastgele seçilmemişlerdir. Bayrakta yer alan öğeler sembolize ettiği şeyle ilişkilidir. Haç, şekliyle bir olaya gönderme yapmaktadır.(Tokat, 2012, s. 17-18) Beyaz güvercin ise beyazlığı ve uçma yeteneği sebebiyle barışı ve özgürlüğü ifade etmek için kabul görmüş olan bir semboldür. Sembolle gösterdiği şey arasında uzlaşımsal bir ilişki olmamakla birlikte, sembol, toplumsal anlamda kabul edilebilirlik’e, sembolize ettiği şeyi ifade edecek yapısal güç’e ve onun sembol olarak ortaya çıkmasını sağlayan bir “ayırıcı özelliğe” sahip olmalıdır.(Tokat, 2012, 18)

Semboller işaretlerden farklı olarak çok anlamlılığa sahiptirler. Sembollerin sembolize ettiği varlık ile aralarında çok anlamlı bir ilişki mevcuttur. Nitekim sembolü işareten ayıran en belirgin özelliği, işarete olmayan bu çok anlamlılıktır. Sembol, bu özelliğinden dolayı geniş bir anlam yelpazesine sahiptir ve onu dar bir kalıba sokmak mümkün değildir. Örneğin, “ateş” kavramı antinomik (Çalışlar, 1991) şekillerde kullanılmaktadır. “Arındıran ateş”, “cinsel ateş”, “şeytani ve cehennem ateş” sembolün çok anlamlılığını vurgulayan C.G Jung, onun tek bir şeye indirgenemeyeceğini söyler.(Durand, 1998, s. 11-13) Birçok sembolik anlam yüklenen “su” Mısır ve Filistinliler için yaratıcı tabiatın sembolü kabul edilirken, Babylonian için yıkıcılığın sembolü oluvermiştir.(Tokat, 2012, s. 19)

Eğer semboller olmasaydı insanoğlunun gerçekliği ortaya çıkaran yönü kapalı bir halde kalırdı. Semboller sayesinde insanın gerçeklik alanı ortaya çıkmaktadır. Sembol açık ve seçik anlaşılır olana gönderme yapmaz. Sembolün bu özelliğinden dolayı bilgi verici olduğu söylenebilir. Bu özelliği Tokat Berghen (2002)’den nakille şu şekilde ifade etmiştir:

Sembolize edilen şey görülemez, algılanamaz ve doğaüstüdür. Sembol daima tarih üstü kalan görülemez bir gerçekliğe gönderme yapar veya onu ifşa eder. Böyle bir gerçeklik alanı, sembol, mecaz, kinaye gibi şeylerle gösterilebilir. Sembol insanı, kendisinin ötesinde bir şeye yöneltir, “öte” hakkında konuşur, ifade edilemez olan bir şeyi ifade etmeyi amaçlar (Tokat, 2002, s. 20).

Bu nedenle, bir sembol, kolay ulaşılabilen, görülebilen, belirli bir sosyal grup tarafından kabul edilen, son derece anlamlı olan ve sosyal yaşantı ile ilişkili olmalıdır. Büyük olan sembollerin en bilinen malzemelerden seçilmiş olmasından amaç budur. Sembol, sadece zihinsel planda kalmayıp, aynı zamanda insanın veya bir grubun duygusal, tecrübi, algısal psikolojik ve manevi yönlerine de hitap edebilmelidir (Durand, 1998, s. 13).

1.2. Mecaz

Karşılıklı konuşmada akla ilk gelen anlam kelimenin gerçek anlamıdır. Diğer kelimeler bu gerçek anlamdan yola çıkarak meydana getirilir. Kelimenin gerçek anlamının dışında akla gelen diğer anlamı ise mecaz anlamıdır. Örneğin birisine aslan derken aslında onun sureten aslan olduğunu kastetmiyoruz o adamın cesareti sebebiyle ona aslan diyoruz (Kazvîni, t.y., s. 202). Yine aynı şekilde “burun” dediğimiz zaman aklımıza ilk olarak insan vücudunda bir organ olan burun gelmektedir. “Burnundaki benler onu çok güzel gösteriyor” denildiği zaman insanın organı olan “burun” kastedilmektedir. Burada gerçek anlamında kullanılmıştır. Aynı sözü “Bugünlerde burnu büyüdü, gözü kimseleri görmüyor. Cümlesinde kullandığımızda ise gerçek anlamın dışında farklı bir anlamda kullanılmıştır. İşte sözcüğün gerçek anlamından uzaklaşarak kazandığı bu anlama mecazî anlam diyoruz (Turan, 2016, s. 35-36).

Mecaz kelimesi, Arapça sülasi fiil ج و ز kelimesinden türetilmiştir. Kelimenin mastarı ج و ز ve ج و ز ve ج و ز'dir. Mimli mastarı da مجاز'dir. Yürüdü, geçti, gitti gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin: ج و ز الطريق yolu geçti gitti denilir (Mustafa vd., 1972, s. 1/146; Zebîdî, 1431, s. 15/75). Mecaz aynı zamanda hakikatin gerçeğin zıddı, yol, geçecek yer, kendi öz manasıyla kullanılmayıp benzetme yolu ile başka bir manada kullanılan söz demektir (Develioğlu, t.y., s. 708). Bir kelime bir münasebetle asıl manasından başka bir manada istimal edilirse ve kendi manasında kullanılmasına “karine-i mana” bulunursa mecaz olur (Olgun, 1355, s. 76). Mesela muallim tarafından talebeye “tahta başına geç” denilse mecazdır. Çünkü levhanın tahtadan yapılmış olması münasebetiyle bir de başına geçilecek tahtanın ancak yazı tahtası olup döşeme ve tavan tahtalarının başına geçilemeyeceği karine-i manasıyla o kelime hakikat manasından mecaz manasına nakledilmiş olur (Olgun, 1355, s. 76-77) Mecaz hakikatin zıddıdır. Bu anlatılanlar ışığında mecazın tam bir tanımını yapacak olursak mecaz, “hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alaka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinden maksat lügat, örf veya din dillerinden biridir (Durmuş, 2003, s. 218). Başka tanımlara göre de mecaz,

- Bir lafzın kendi konumundan koparılıp alınarak kendisi için konmuş olan mananın dışında kullanılmasıdır.
- Kelimenin bulunduğu hakiki mana da kullanımına engel oluşturan bir karine bulunacak şekilde gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır.
- Mananın kendisi için bulunduğu lafızdan bir başka lafza aktarılmasıdır (Çağıl, 2013, s. 95).

Hakikat ve mecazı birbirinden ayıran en önemli kıstas kullanımlarıdır. Bir ifade veya bir kelime kullanıldığı cümle içinde bir anlama işaret edip etmemesine göre ya hakikat veya mecaz olarak ifade edilir. Örneğin “salat” kelimesinin din dilindeki anlamı “belli şartlara ve erkâna riayet edilerek yerine getirilen yani eda edilen ibadettir. Şayet “salat” kelimesi bu anlamda kullanılırsa hakiki anlamında kullanılmış olur. Fakat aynı “salat” kelimesi “dua” anlamında kullanılırsa mecaz anlamında kullanılmış olur (Durmuş, 2003, s. 218-219).

Bu bilgilerden hareketle mecaz teriminin tarihsel gelişim sürecine ve geçirdiği evrelere değinmek faydalı olacaktır. Meczaz kelimesinin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında, ilk dönemlerden itibaren âlimlerin ilgisini çektiği söylenebilir. Hicri 3. asır alimlerinden Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna et-Teymi (v.210/825), Meczazu'l-Kur'an isimli bir eser yazmıştır. Rivayetlere göre Ebu Ubeyde'ye bir ayetin manası sorulduğunda, sorunun cevabını vermiş ve bu hadise üzerine Meczaz'ul-Kur'an'ı yazmaya karar vermiştir. Bunun temel sebebi, Kur'an-ı Kerim'in Arapça bir metin olmasıdır. Hem Hz. Peygamber (sav) hem vahyin iniş sürecinin birer canlı şahitleri olan sahabelerin konuştuğu dilin de Arapça olması hasebiyle Kur'an-ı Kerim'i duyduklarında manasını anladıkları için soru sorma ihtiyacı hissetmiyorlardı (Turan, 2016, s. 37). Çünkü Kur'an Arapların günlük konuşmalarındaki vaziyete göre nazil oluyordu. Arapların günlük konuşmalarındaki ziyade, hazf, izmar, ihtisar, takdim ve te'hir gibi özellikleri ihtiva ediyordu (Basrî, 1954, c. 1, s. 16).

Kur'an'ın ilk muhataplarına bakıldığında, dilin en ince ayrıntısına vakıf oldukları, dilin derinliğinde ve belagâtinde de üstün bir seviyede oldukları görülmektedir. Bu sebeple onlar kendi dil hususiyetlerinde inen Kur'an'ın mesajını anlayabilmekteydi. Kur'an, indiği devrin muhataplarının günlük konuşma dillerinde yer alan üslupları ile nazil olmuştur. Günlük yaşamda kullanılan mecaz, darb-ı mesel, yemin, kıssa, sual ve bunlara benzer ifade şekilleri ile indirilmiştir. Buradan hareketle Kur'an'daki ifade biçimlerinden biri olan mecazın kullanılmış olması son derece doğaldır.

Bir kısım çevreler tarafından mecaza karşı bir önyargının oluştuğunu görülmektedir. Bunun başlıca sebepleri, mecaz anlam içeren ayetlerin ihtilaf ve su-i istimale yol açması ile hakiki anlamın verilmesi gereken ayetlere, zorlamacı bir üslupla mecaz anlam yüklenmesi ve bu durumun yoldan sapmalara neden olmasıdır. Bu nedenlerden dolayı mecaz anlam içeren ayetler zaman zaman ihtilaflara sebep olmuştur. Maşallah Turan (2016) da bu konuyla ilgili şunları söylemiştir:

Erken dönemlerden itibaren Kur'an'ın bütünü veya mecazla yakından uzaktan ilgisi olmayan ayetlerini mecaza hamledenler olduğu gibi, içinde hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendirenler de olagelmıştır (Turan, 2016, s. 42).

Nasları mecaz adına müfritane bir tarzda istedikleri şekilde yorumlayanlar olduğu gibi, muhkemattan sayılan ve mecaz ile doğrudan alakası olamadığı halde mecaz anlam veren kişilere de rastlanmaktadır. Bu durumun örneklerine özellikle Bâtını gruplarda çokça görülmektedir.

Bâtını gruplar, mecaza hamledilmemesi gereken nasları mecaza hamletmekte ve te'villerinde nasların hakiki manalarının kastedilmediğini illeri sürmektedirler. Bu nedenle nasları yorumlarken mecaz manasını seçmişlerdir.

Mecazı aşırılıklardan uzak durarak yerinde kullanabilmek önemlidir. İfrat ve tefrite sapmadan hakkını vermek ve mecazı doğru bir anlam zeminine oturtmak gerekmektedir. Mecaz konusu keyfi olarak kullanılabilecek bir alan değildir ve uyulması gereken belli kuralları vardır. Din olgusu da belirli kurallara sahiptir. Dinin amacı insan hayatını anlamlı kılarak, onu bir düzen içerisinde geçirmesini sağlamaktır. Bunun gerçekleşebilmesi için de dini naslar açık ve anlaşılır olmalıdır. Dini naslar anlaşılmadığında insanların zihin dünyasında karışıklıklar meydana gelebilir. Böyle bir durumda mutluluğun ve huzurun kaynağı olarak görülen din, kargaşaya yol açıyor gibi algılanabilecektir.

1.3. Analoji / İ'tibar

Analoji, benzer olmayan nesneler arasındaki belli yanlar, temel özellikler ve ilişkilerdeki benzerliğin kurulması (Frolov, 1991, s. 45), genel görünüşünde birbirine benzemeyen ve aynı kavram altına konamayan şeyler arasında bir benzerlik noktası bulmak (Akarsu, 1975, s. 25) olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte benzeşim ve temsil olarak da bilinen bir akıl yürütme yoludur. Aklın, bazı nesnelerin birbirine benzeyen özelliklerinden yola çıkarak özelden özele doğru izlediği yoldur. Bir akıl yürütme yolu olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanan, bu iki şeyden birisi hakkında varılan hükmün ve ulaşılan yargının, diğeri hakkında da geçerli olması durumuna analoji denmektedir. Bu durumda, bir nesne ya da olay hakkında ileri sürülen bir yargı, ona benzeyen başka bir nesne ya da olay için de geçerlidir. Örnek vermek gerekirse:

- Dünya kendi ekseni etrafında döner ve Dünyada gece ve gündüz meydana gelir.
- Mars da kendi ekseni etrafında döner.
- O halde Mars'ta da gece ve gündüz oluşur.

Bu örnekte yapılan bir analojidir. Burada olduğu gibi, iki durum arasındaki benzerlik ilişkisinden yeni bir yargıya varılmıştır. Benzerlik iki gezegenin de kendi etrafında dönüyor olmasıdır. Sonuç Dünyada gece gündüz oluştuğuna göre Marsta da gece ve gündüzün oluşacağıdır ("Analoji benzetişim nedir", t.y.a).

Analoji, bir akıl yürütme çeşididir bununla beraber, günlük dilde de kesin olmayan benzerlik manasında kullanılmaktadır. Analoji ya da diğeri adıyla i'tibar, iki olay arasındaki benzerlikten yola çıkarak veya orantılı ilişkilerdeki benzerliğe dayanarak, bunlardan biri hakkında verilen hükmü veya elde edilen sonucu diğeri için de var olarak kabul etmektir. Diğeri bir ifadeyle analoji, bilinen ve görülen benzerliklerden yola çıkarak bilinmeyen ve görülmeyen benzerlikleri ortaya çıkarmaktır.

Bu özelliklerinden dolayı analogi, endüktif (Hançerlioğlu, t.y., s. 399) ve dedüktif (Hançerlioğlu, t.y., s. 397) akıl yürütmenin karışımı olarak görülebilir. Analogide iki nesne veya olayda belirlenen ortak özelliklerin sayısı arttığı zaman sonucun doğru olma ihtimali de o ölçüde artar. Analogi ile elde edilen sonuç da endüksiyonda olduğu gibi kesin değildir (Ay, 2012, s. 731).

Kur'an-ı Kerim'de akli muhakemenin bir nev'ine işaret eden i'tibar kelimesi, "Düşünüp ibret alın, ey basiret sahipleri." (Haşr 59:2) ayetinde, gözlenen ve bilinen bir olgu üzerine fikren yoğunlaşarak oradan, gözlemlenmemiş olmasına rağmen mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek anlamında kullanılmıştır. Kelimenin kökünü oluşturan "abr" ve "ubur" (geçmek, kat etmek) da zihni intikale işaret etmektedir. Fıkıh âlimlerinin kıyasın hüccet oluşuna delil olarak bu ayette yer alan *فعتبرو* emrini göstermeleri de dikkat çekicidir (Haşr 59:2). İbn Rüşd bu ayette geçen i'tibar kelimesini, bilinenden bilinmeyi çıkarmak olarak izah etmiştir. Bahsi geçen bu ayet-i kerime varlıklara, aklî kıyası kullanmayı veya akıl ve şeriati birlikte değerlendirmeyi salık vermektedir. Bu bağlamda "Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?" (A'raf 7:185) ayeti de örnek olarak verilebilir. Bu nas insanı bütün mevcudata bu nazarla bakmaya teşvik etmektedir. Yukarıda yapılan açıklamalardan hareketle, İrfan, Beyan ve Burhan ekolleri mezkûr ayetten de anlaşıldığı gibi i'tibarı kendi ekollerinde yöntem edinmişlerdir. Fakat her bir ekol sahibi i'tibardan farklı anlamlar çıkarmıştır.

Beyanî bilgi ekolünde bilgiyi üreten akli eylem lafızdan anlama yöneldiği zaman, İrfani bilgi sistemi içerisinde yer alan mekanizma bunun tersine batından zahire doğru işlemektedir. Diğer bir deyişle manadan lafza yönelmektedir. Gazali, temsil sırrını açıkladığı eserinde âlemin ruhani ve cismani âlem olarak ikiye ayrıldığını söylemektedir. Bu âlemlere hissi ve akli de denebileceği gibi ulvi ve süfli de denebileceğini söylemektedir. Sonuç olarak bu kavramların hepsi birbirine yakın anlamlıdır yalnızca ifade biçimleri farklılık göstermektedir. Bu âlemler kendi nefisleri açısından ele alındığında, cismani ve ruhani âlemler; onları idrak eden bir göz olarak ele alındığında hissi ve akli âlemler; birbirine olan bağlılık noktasında ele alındığında da ulvi ve süfli âlemler şeklinde adlandırılmaktadır. Bu çalışma kapsamında ise mülk ve şehadet âlemi adı verilmiştir. Fakat hakikatleri lafızlarda arama gayreti içerisinde olan kimse, onların çokluğu karşısında hayrete düşmektedir. Bu sebeple mananın da çoğaldığı zehabına kapılmaktadır. Fakat kendisine hakikatlerin açıldığı kimse manaları asıl olarak alır, lafızları da asıllara tabi kılarak alır. Fakat zayıf olan bunun tersini yapar. Çünkü o hakikatleri kelimelerin içinde arar (Gazâlî, t.y., s. 65–66).

İbn Arabî (v.1240) Kur'an'da geçen zahir ve bâtın kavramlarının Allah'a ait olduğunu söylemektedir. Zahirin anlamı ümmetlerine kendi lisanlarıyla Kitabın nebilere nazil olmasıdır. Bâtın ise, Allah'ın (cc) nazil ettiği kitabının anlamını bazı mümin kullarına indirmesidir. Başka bir ifadeyle, arif olan kullarının kalbine indirmesidir. Bu nedenle, Kur'an ifadesinde yerini bulan zahir-bâtın düalizmi, bireyin yorum ve kavrayışına değil Allah'ın eylem ve yaratmasına işaret etmektedir. Bunun sebebi de Allah'ın yarattığı her şeyde zahir ve bâtını da yaratmış olmasıdır. Zahir hissi bir surettir, bâtın ise suretin maverasındaki ruhtur.

Kelamı ilahi olan Kur'an-ı Kerim mahlûktur. Allah (cc) Kur'an'ı da zahir-bâtın şeklinde halk etmiştir. Bu nedenle Kur'an manevi bir ruh ve hissi bir suret taşır. İbn Arabi, Allah'ın bâtındaki hitabının, zahirdeki hitabından üstün olduğunu söylemektedir. Çünkü hitabındaki zahir onun hissî suretidir. İşte bu suretteki manevi ve ilahi ruh, “bâtına i'tibar” diye isimlendirilmektedir. İ'tibar sözcüğü birisi vadiyi geçtiği zaman “ubur ettin” denir. İşte i'tibar kelimesi bu kelimeden türetilmiştir (Ay, 2012, s. 731-732).

İ'tibar kelimesi, “Sizin için büyük bir ibret vardır.” (Âl-i İmrân 3:13) ve “Ey basiret sahipleri ibret alın.” (Haşr 59:2) ayetlerinde de geçmektedir. Bu ayetler, gözle görülen suretlerden, suretlerin örttüğü bâtlarda bulunan anlam ve ruhlara geçiş yapılması ve onların basiretlerle idrak edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Arabi'ye göre i'tibar zahirden bâtına, suretten manaya geçmektir. Bu şekli ile i'tibar, Kuran-ı Kerim'i anlamak için mutasavvıfların tuttuğu yoldur, aynı zamanda i'tibar mutasavvıfların bilgilerini ürettikleri bir yoldur da (Ay, 2012, s. 731-732).

İşari tefsirlerde de tasavvuf erbabı analoji/i'tibar yöntemini uygulamışlardır. Yukarıda değinildiği üzere analoji, iki şey arasındaki basit benzerliklerden yola çıkarak, bu benzerliklerin farklı yönlerde de geçerli olabileceği varsayımında olan bir benzetme yöntemidir. Bu yönteme sûfiler de sıklıkla başvurmaktadır. Analoji yöntemini sûfiler hem kıssalarda hem de mesellerde kullanmışlardır. Mutasavvıfların kendilerine usul ve yöntemleri ile kıssa ve meseller tefsir edilmiştir. Sûfiler, İslam düşüncesinin irfani yönünü temsil etmektedir. Bu nedenle kendilerine has kavram ve yöntemlerle Kur'an'ı tefsir etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu gayretlerinin sebeplerinden biri de beyanî ve burhanî delilden farklı olarak, Kur'an'ın irfanî yönünü tefsir ederek insanların istifadesine sunmaktır. Kendine özgü bir metodu olan işari tefsir, tarihi süreç boyunca diğer metotlardan farklılık göstermiştir. Bilhassa sûfilerin düşüncelerine destek olarak gösterdikleri düalist bilgi teorisine paralel bir şekilde, zahir-bâtın yönüyle diğer yöntemlerden ayrılmaktadır.

Mutasavvıflar ilimleri zahir ilmi ve bân ilmi olarak ikiye ayırmaktadır. Fıkıh, hadis, kelam gibi ilimler zahir ilmi diye isimlendirilirken; tasavvuf bân ilmi olarak adlandırılmaktadır. Bu ilme ilgi duyan âlimler de zahir uleması ve bân uleması olarak ikiye ayrılmıştır. Ayetlerin altında gizlenen manalara, amel ve ibadetlerdeki ahlaki ve manevi öze ayrıca mahlûkatın perde arkasındaki sır ve hakikatlere ulaşmadaki en önemli yol bân ilmidir. Buna layık olanlar da bân ulemasıdır. Mutasavvıflara göre zahiri ilim kesbe, akla ve dile dayalı bir ilim olarak öğrenilirken; bân ilmi kalbi ve ferasete dayalı bir şekilde öğrenilmektedir. Sûfiler bu ilme Allah'ın (cc) ihsanı ve keremi ile mazhar olurlar. Sûfî müfessirler zahir ulemasının anlamakta zorluk çektiği bazı meseleleri kendilerine has metot, usul ve keşiflerle anlayabilirler. Bu da sûfilerde bulunan ince ve zarif manaları anlamalarına yardım eden kavrama gücü sayesinde olur (Denizer, 2017, s. 94).

Sûfilerin, işari yorumlar yaparken kullandıkları yöntemlerin başında analogi/i'tibar gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen olay, kişi ve varlıkların çok derin işari manalar barındırdığını ve Allah'ın bunları zikretmekle asıl gayesinin bunlardan dersler çıkarmak olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı varlıklar ve olaylar arasındaki en basit benzetmelerden yola çıkarak çıkarımlarda bulunmayı ifade eden analogi metodunu kullanmışlardır. Analogi yöntemi ile izah edilen bazı ayetler şunlardır:

Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlattığında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir (Bakara 2:19-20).

Bu ayetlerin tefsiri sadedinde, Bursevî Necmeddin-i Kübra'dan nakille özetle şunları söylemektedir: “Allah ve Resulüne kim hicret ediyorsa onun hicreti yine Allah ve Resulünedir.” hadis-i şerifine göre amel eden, zikirle meşgul olan, başlangıçta Kur'an'a tabi olan ve kendilerine gaybdan keşf olunan bilgiler gelince nefisleri yılgınlık ve bıkkınlık gösterenlerin hallerini bir benzetme üzerinden açıklamıştır. Bu kişiler karanlık ve yağmurlu bir gecede korkmadan yürüyen kimsenin haline benzetilmiştir. Burada Kur'an ve zikir yağmura benzetilmiştir. Nasıl ki su bitkinin büyümesine ve yetişmesine sebep ise aynı şekilde Kur'an ve zikir de kalpte hikmet ve imanın yeşermesine vesiledir (Bursevî, 1431, s. 75). Burada iki benzerlikten yola çıkılarak, yani zikir ve Kur'an yağmura benzetilerek bir analogi yapılmıştır.

Bakara suresinde Hz. Musa (as) ile ilgili kıssanın anlatıldığı ayette şöyle buyrulmaktadır:

Hani Musa kavmine, “Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor.” demişti. Onlar da, “Sen bizimle eğleniyor musun?” demişlerdi. Musa “Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım.” demişti. Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın.” dediler. Musa şöyle dedi: “Rabbim diyor ki: O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi, emrolunduğunuz işi yapın.” dedi. Onlar “Bizim için Rabbine dua et de, rengi neymiş? açıklasın” dediler. Musa şöyle dedi: “Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır.” dedi. “Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar bizce birbirine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz” dediler. Musa şöyle dedi: “Rabbim diyor ki, o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.” Onlar, “İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin” dediler. Nihayet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı (Bakara 2:67-71).

Bakara suresindeki bu ayetlerin tefsiri bağlamında, Bursevî yine bir işari tefsir kitabı olan “Te'vilat-ı Necmiyye” adlı kitaptan insanın manevi terakki için yapması gerekenler sadedinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bursevî'ye göre bu ayette, nefsi hayvanının yani “ineğinin kesilmesine” işaret edilmektedir. Bunun sebebi de, ineğin kesilmesinde rûhanî olan kalbin varlığının söz konusu olmasıdır. Bu süreç cihad-ı ekber olarak değerlendirilmektedir.

Peygamberimizin “Küçük cihattan büyük cihada döndük.” ve “Mücahit kişi nefsiyle cihat edebilendir.” hadislerinde geçen büyük cihattır. Aynı şekilde “Ölmeden önce ölünüz.” Hadisi de buna örnek olarak verilebilir. Bursevî’ye göre ayetin bundan sonraki kısımları şu anlamlara işaret etmektedir.

Hayvani nefsi kesme hususunda bizimle dalga mı geçiyorsun? Her yüksek himmet sahibi bunu yapamaz. Nefsi kurban etmeyi küçük gören kendi hevâsına tabi olup malayani işlerle iştigal eden herkesin, hatta dünyâ-perestlerin de aynı sevabı elde edeceğini söyleyen cahiller sınıfından olmaktan Allah’a sığınırım. Rabbine bizler için dua et, bizlere nefs ineğinin doğruluk kılıcıyla kesilmesinin mümkün olacağını bildirsın.” Nefs ineğinin özelliklerine de şöyle işâret edildi: Ne yaşlılığın beraberinde getirdiği zayıflık ne de nefsânî kuvvetlerin bozmasıyla doğru yola sülûk edemeyecek şekilde âciz ve yaşlı bu konuda meşâyıhtan bazıları kırk yaşın sonrasındaki yaşın, “fâridlik, yani âcizlik” yaşı olduğunu söylemektedirler- ne de gençlik sarhoşluğunun kötü yola sürükleyeceği şekilde gençtir. Yâni aklının başında olduğu bir dönemdedir (Bursevî, 1/162).

Bursevî’nin bu işari yorumlarında da görüldüğü gibi Hz. Musa (as) ve kavmi arasında cereyan eden bu konuşma, yani Allah (cc) emirlerinin yerine getirilmesi ile ilgili olan diyalog insanın özellikle de ehl-i sülûkun nefsiyle olan mücadelesine benzetilmiştir. Bu suretle kişinin nefsini terbiye etmesi dünya lezzetlerinden kendisini alıkoyması olarak değerlendirilmiştir (Denizer, 2017, s. 99)

Gazâlî de zaman zaman analoji/i’tibar yöntemini kullanmıştır. Hz. Musa’ya hitaben “İki ayakkabını çıkar.” ayeti, “Kendini iki dünyadan soyutla” şeklinde de ele alınarak yorumlanabilir. Gazâlî bu yorumun Kur’an’ın zahiri anlamını inkâr anlamına gelmediğini bilakis bunun, Kur’an’ın zahirine ilave olarak yapılan bir yorum olduğunu söylemektedir. Gazâlî kendisinin Haşa! Hz. Musa’nın böyle bir ses işitmediğini söylememektedir. Bu zahiri inkâr demek olur ki şaşı bir adamın iki âlemden görmediği diğer âlemi inkâr etmek olduğunu söylemektedir. Bu tarz bir anlayış Bâtınilerin görüşüdür. Devamında da ayakkabıları çıkar emrinden Hz. Musa’nın iki dünyayı da terk etme olarak anladığını söylemektedir. Bir şeyden başka bir şeye geçiş yapmak yani zahirden bâtına geçmenin adı i’tibar demektir (Gazâlî, t.y., s. 73).

Bâtıniyye/İsmailiyye fırkasına mensub olanlar da te’vil adı altında bu analoji metodunu kullanmaktadırlar. Buradan hareketle bir kısım araştırmacılar İsmâilî te’vil yöntemi ile Sûfiler arasında ciddi bir farkın olmadığını söylemektedir. Bu iddialarını şu örneği vererek açıklamaktadırlar: Bazı tasavvuf erbabının Allah’ın (cc) Hz. Musa’ya hitaben “Ayakkabılarını çıkar” (Taha 20:12) ayetinin “iki dünyadan da soyutlan (sıyrıl)” (Gazâlî, t.y., s. 73) şeklinde izah etmeleri ile İsmaililerin te’vile tabi tuttukları hemen hemen her Kur’anî ifadeyi batını davet hiyerarşisini oluşturan natık, esas, daî, hüccet, vasî vb. terimlere uyarlamaları arasında çok fazla bir fark bulunmamaktadır (Öztürk, 2016, s. 138). Konuyla ilgili olarak Mahmut Ay şunları söylemektedir:

Kanaatimize göre bu iki yorum arasında ciddi bir fark vardır ki o da şudur: Sûfilerin ulaştıkları manaya, yani “iki dünyadan soyutlanıp yalnızca Allah’ın rızasına ulaşmayı gaye edinme”ye dair Kur’an’dan birçok ayetin zahiri manası da delil getirilebilirken, yani bu ulaşılan îşarî mana, Kur’an’daki birçok ayetin aslında bizâtihi zahiri manasında mevcut iken, İsmaililerin kendilerine özgü te’vil yolu ile elde ettikleri mana, yani, “nâtık, vasî, esâs, hüccet, dâiye ve inanmanın gerekliliği” ile örtüşen Kur’an’dan tek bir ayetin zahiri manası gösterilemez. Şu halde İbn Teymiyye ve ondan etkilenmiş olan Suyutî’nin ıstılahatı ile ifade edecek olursak burada hem delil de hem medlul de hata yapılmıştır. Halbuki bu örnekte sûfilerin yaptığı hata, medlulde değil, sadece delildedir. Hatta sûfiler, bazen zahirî yorumu o kadar önemsemektedirler ki özellikle müteşabih ayetlerin yorumunda, asıl kendi yorumlarının zahirin gereği olduğunu söyleyerek, onları eleştiren zahircileri, bu ayetlerin zahiri manasına hiç itibar etmeyip te’vile yöneldikleri için eleştirmektedirler (Ay, 2012, s. 733).

Analoji ile ilgili bu temel bilgileri verdikten sonra sembolizm ile ilişkilendirilen “alegori” kavramı ele alınacaktır.

1.4. Alegori

Alegori, (Lat. allegoria; Fr. allegorie; İng. allegory) bir fikri bir düşüncüyü anlatabilmek için biçimsel simge veya böyle bir simge ile kurulmuş yapıt (Timuçin, 2004, s. 64) demektir. Grekçe de allegoria, İsa’dan (as) sonra ilk defa gramerci Herakletios tarafından terim olarak kullanılmıştır. İlk önceleri alegori kelimesi dolaylı bir iletişim şeklini ifade ediyordu. Bir şeyi söyleyerek, başka bir şeyi kastetmek anlamını ifade ediyordu (Özcan, 2000, s. 32; Turan, 2016, s. 31). Bir başka tanıma göre ise alegori; bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak amacıyla zihinde canlandırarak dile getirme sanatıdır. Soyut bir düşüncüyü heykel ya da resim ile göstermek, örneğin adalet düşüncesinin gözü bağlı ve elinde terazi bulunan bir kadınla (Themis) anlatılması gibi.

Alegori, aynı zamanda kutsal kitapları resim ve sembollerle yorumlayan yöntem bu yöntem özellikle Yahudi Philon, Hristiyanlarda Origenes, İskenderiye okulu ve Aziz Bernardus tarafından kullanılmıştır (Meydan Larousse, 1992, s. 290). Bir zamanlar efsanelerin alegoriye dayanan yorumu, Tanrıya ait bilgiye daha uygundu. Dahası bu yorumun daha yüksek bir anlam keşfetmek için bulunduğu görülmektedir. Kabul edilmesi güç ve akla uygun olmayan bir anlam ile karşılaşıldığında, olağan anlamın ötesinde alegorik bir anlamın bulunması gerektiği anlamı çıkarılmaktaydı. Bu noktada “Dış anlamın ötesine geçen bu farklı anlam neden ibaret olacaktı?” ve “Dış anlam devre dışı kaldığı zaman işin içine keyfilik girmeyecek mi?” soruları gündeme gelmektedir. Soruların dile getirdiği tehlikelerden sakınmak her ne kadar zor da olsa alegorik yorumcular, daha derin anlamları ortaya çıkarabilmek için dış anlamdan yola çıkmak gerektiğini söylüyorlardı. Dış anlam ve derin anlam arasında az veya çok belli bir ölçü içerisinde keyfiliğe giren uygunluk araçları bu amaca hizmet etmek için düzenlenmişti (Özcan, 2000, s. 33).

Alegori, bir semboller sistemi ve dil vasıtasıyla yapılan ifade manevralarıdır. Başlangıçta sözlü bir gelenek iken sonradan köklü bir değişim geçirip yazılı bir geleneğe dönüşmüştür (Turan, 2016, s. 31). Alegori kutsal metinlerin anlam dünyasına zenginlik katar. Kutsal metinlerin salt zahiri anlamlarını alıp yorumlarsak bir eksikliktir. Bununla beraber mecaza ve alegoriye başvurmada salt zahirleri ile ilişkili olan kutsal metinler de vardır. Bu ayrımı iyi yapmak gerekmektedir esasında Kur'an da bizlere ifadelerinin ve pasajlarının birçoğunun müteşabih olarak anlaşılması gerektiğini söyler (Âl-i İmrân 3:7; Zümer 39:23; İsrâ 17:85). Bu ayetlerin anlaşılması için farklı bir yol mümkün görülmemektedir. Eğer Kur'an'ın her ayeti ve pasajı ya da cümlesini lafzi/zahiri anlamıyla ele alınırsa, bu ayet ve cümlelerin bir teşbih (allegory), mecaz veya temsil olma ihtimali göz önünde bulundurulmazsa, ilahi kelamın gerçek olan ruhuna aykırı hareket edilmiş olur.

Örneğin, Allah'ın (cc) zatı ile ilgili olarak Kur'an da geçen ayetler üzerinde düşünüldüğünde, zamandan ve mekândan münezze olan mutlak güç ve kudret sahibi sınırsız ve beşerin idrakinin ötesinde bir varlıktır. Allah'ı hayal etmenin imkânsızlığı karşısında ancak O'nun ne olmadığını idrak edilebilir. Yani zaman ve mekân ötesi, benzetmelerle ifade edilemeyen, tanımlamayan ve insanoğlunun hiçbir kategorisi içine sığmayan bir varlık. İşte bu ve benzer sebeplerden dolayı Allah'ın varlığını ve aktivitesini her ne kadar tam yeterli olmasa bile genelleştirilmiş mecazlar ile aktarabiliriz (Esed, t.y.).

Mesela, Kur'an-ı Kerim'de "Rahman olan Allah arşa istiva etmiştir." (Tâhâ 20:5), "O gökleri ve yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan ve sonra arşa istiva edendir." (Furkan 25:59) ayetlerinde Allah'ın (cc) arş üzerinde istiva (kurulduğu/yerleştiği) ettiği söylenmektedir. Bu ayetleri lafzi anlamlarıyla alınmamalıdır. Şayet lafzi anlamlarıyla alınırsa bazı sıkıntılarla karşılaşılabilir. Müphem bir şekilde olsa da bu ayetler Allah'ın bir mekânda mevcut ve sınırlı olduğu anlamına gelir. Oysa Allah'ın (cc) zamandan ve mekândan münezze olduğu bilinmektedir. Şayet ayetler bu şekilde kabul edilirse "sonsuz güç sahibi varlık" kavramı ile çelişir. Biz de en ufak bir şüphe duymadan şunu anlarız; "taht", "semalar" ve Allah'ın onun üzerine kurulması insanoğlunun her türlü tecrübesinin dışındaki bir fikrin yani bütün varlıklar üzerindeki Allah'ın kudretinin ve mutlak hâkimiyetinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardır (Esed, t.y.).

Alegori konusu ele alınırken Philon'a da değinmek gerekir. Philon tarihte alegori yöntemini kullanan en iyi filozoflardan biridir. Philon hakkında bazıları onun antikitedeki en büyük alegorist ve yorum ustası olduğunu söylemişlerdir. Aynı zamanda birçok açıdan da yorum tarihinin temel taşı nitelemesinde bulunmuşlardır (Turan, 2016, s. 32). Philon, Stoacı düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Orta Stoacılık döneminde yaşayan Philon, bu dönemin temel özelliği olan ahlaka yapılan vurgu bakımından o dönem düşünürlerine çok şey borçludur. Evrenin Tanrı'nın ruhu olduğunu ve insanın da Tanrı'dan bir parça olduğunu söylemektedir (Çetinkaya vd., 2015, s. 402). Philon, bir metnin net bir biçimde anlaşılabilmesi için dış anlam-iç anlam ayırımına son derece dikkat etmiştir. İç anlama ulaşabilmek için özellikle alegori yönteminin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu alegorik yöntem onunla başlamasa da kendisi bu yöntemi özellikle eski ahit ile ilgili yazılarına büyük bir ustalıkla uygulamıştır. Philon çoğu insanın kutsal metinle ilgili sorduğu “Hangi durumlarda kutsal metnin ifadeleri literal veya alegorik olarak anlaşılacaktır?” sorusuna da cevap aramıştır. Ona göre Tanrı, kutsal metnin alegorik anlaşılması gereken pasajlarında bazı belirtilere yer verir. Kutsal kitapta hata ihtimali bulunmadığına göre, anlamsız, yanlış veya tuhaf gibi görünen pasajların anlaşılmasında alegori, ifadelerin yorumlanmasında ve doğru anlama ulaşılmasında sıçrama tahtası işlevi görür (Demir, 2019, s. 148; Turan, 2016, s. 33).

Daha önce belirtildiği üzere kutsal metinlere alegori uygulanma sebebi, bu metinlerdeki çelişkili gibi görünen ve aklın sınırlarını zorlayan bazı pasajların, alegori yöntemi sayesinde zengin ve farklı bir anlam ortaya koyabilmesidir. Buna benzer durumlarda efsanelerin alegoriye dayanan yorumları Tanrısal bilgiye daha uygundu ve daha yüksek bir anlam keşfetmekten ibaretti. Kabul edilemez ve akla aykırı bir anlamla karşılaşıldığında, olağan anlamın ötesinde alegorik bir anlamın bulunması gerektiği sonucuna ulaşılyordu. İşte tam bu nokta da şu kritik soruların cevaplanması gerekiyordu. Dış anlamın da ötesine geçen bu farklı olan anlam neden ibarettir? Peki, dış anlamı devre dışı bıraktığımızda bir keyfiliğe düşülmeyecek mi? Bu soruların dile getirdiği tehlikelerden her ne kadar sakınmak çok zor da olsa alegorik yorumcular daha derin anlamları ortaya çıkarabilmek için dış anlamdan hareket etmek gerektiğini söylüyorlar (Özcan, 2000, s. 33).

Alegorinin herhangi bir keyfiliğe yol açmaması için hassas davranılması gerekmektedir. Bu hassasiyetin Müslüman ilim adamlarında da bulunduğu görülmektedir. Eğer hassasiyet bulunmazsa indi mülâhazalarla dini metinleri yorumlamak isterken literal anlamın dışına çıkılabilir. Oysa dini metnin literal anlamını göz ardı etmemek gerekmektedir. Hangi yöntem uygulanırsa uygulansın temel referans ve hareket noktası metnin literal anlamı olmalıdır. Diğer metotlar da bunun üzerine bina edilir.

1.5. İstiare

Sembolizm ile yakın ilişki içerisinde olan kavramlardan biri de istiaredir. Asıl anlamı itibariyle birinden herhangi bir şeyi ödünç isteyip almak anlamına gelen istiare aralarındaki benzerlik sebebiyle asıl anlamının dışında yeni bir anlam vermektir (Saraç, 2019, s. 24). Sözlükte “ödünç istemek, ödünç almak” anlamına gelen istiare, belagât âlimleri tarafından “bir kelime ve terkibi, teşbihe mübalağa ve yorum gücü katmak için benzerlik ilgisi sebebiyle ve bir karineye de istinat ederek gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklinde tarif edilmiştir. Cahız ve Abdülkâhir el-Cürçani gibi âlimler benzerlik ilişkisi sebebiyle istiareyi bir teşbih türü olarak kabul etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî ve onlardan sonra gelenler istiareyi bir mecaz türü olarak görmüşlerdir. Başka bir ifadeyle istiare, bir lafzı benzerlik ilişkisi sebebiyle hakiki manasının dışında kullanmaktır. Ancak istiarede kelimenin gerçek/hakiki anlamının anlaşılmasına engel bir karine (delil) bulunur. İstiare aynı zamanda bir kelimeyi bilinen bir manada kullanmak yerine o kelimeyi bilinmeyen bir manada kullanmaya verilen isimdir (Suyûtî, 1974, s. 208). İstiareyi mecazın bir kısmı olarak değerlendirenler de olmuştur.

İstiare mecazın teşbihle karşılaşmasından meydana gelmektedir. Aynı zamanda istiare alakası teşbih olan mecaz demektir. Bu sayılan sebeplerden dolayı bazı belagât âlimleri tarafından istiare mecazın kısımlarından biri olarak değerlendirilmiştir (Suyûtî, 1974, s. 208-209). İstiare, teşbih gibi temel anlam kategorisi kapsamında değerlendirilmez. Aksine yan anlam/mecaz kapsamında değerlendirilmelidir. Her ne kadar istiare mecaz türleri arasında değerlendirilse de temelde teşbihe dayanmaktadır. Çünkü istiare, teşbihin temel unsurlarından sayılan müşebbeh veya müşebbehün bih'den herhangi birinin (bunlar yoksa zaten teşbih de olmaz) zikredilmesi, zikredilmeyen unsurun kastedilmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla zikredilen unsur, zikredilmeyenin yerine kullanılır ve genellikle istiare, müşebbeh'den ziyade müşebbehün bih'in yerine kullanılır. Bu nedenle istiare, teşbihten daha belîğdir denilebilir. Sonuç olarak istiare, kaynağından dolayı teşbih; bulunduğu konumdan dolayı da mecazdır.

Belâgat âlimleri, istiareyi “lugavî mecaz” içerisinde değerlendirmişlerdir. Benzetme yapılırken örneğin, “Ok atan bir aslan gördüm.” İfadesinde aslanın yapısı, vücut şekli ve davranış biçimleri (vahşilik, saldırganlık vb.) kastedilmez. Bu bağlamda kişi, cesareti sebebiyle aslana benzetilmektedir. Bu nedenle örnekteki aslan, “yırtıcı hayvan” anlamında değil, “cesur insan” anlamındadır. Ancak bir kısım belâgat âlimleri, istiareyi “mecaz-ı aklî” kapsamında değerlendirmişlerdir. Nitekim böyle düşünenlere göre, müşebbehin müşebbehün bih'in içinde eritilmesi ve müşebbehin müşebbehün bihe olan isnadı sebebiyle istiarenin mecaz-i aklî içerisinde değerlendirmek gerekir (Karakaya, 2019, ss. 241–242; Merâğî, 1431, s. 263).

İstiâre, Fars ve Türk edebiyatlarına Arap belagâtindeki özellikleri ile geçmiştir. Gerek Fars edebiyatı gerek Türk edebiyatı Arap edebiyatındaki örneklerden etkilenecek teşekkül etmiştir. İstiâre, Türk dilinde oldukça yaygındır ve özellikle deyimlerde ve konuşma dilinde istiâreli kullanımlara rastlanmaktadır. Bu tür kullanımlar da anlatıma estetik katmaktadır. Bir kelimenin asıl anlamı akla getirmeden kullanılması, hedeflenen anlamın daha etkili biçimde ifade edilmesini sağlar. Bu durum, istiârenin önemini ortaya koymaktadır.

İstiâre, akılla duyular arasında bağlantı kurduğu için fikir ve hayal dünyasını güçlendirmektedir. Bu güçlendirme de kişinin anlatımını daha tesirli bir vaziyete sokmaktadır. İstiârenin bu özelliğinden dolayı istiâreli anlatım düz yazıya tercih edilmektedir. Ayrıca dinleyici ve okuyucuların hayal ve tasavvur ufkunu zenginleştirdiği için bu yolla manaya renklilik ve zenginlik katmaktadır (Durmuş & Pala, 2001, s. 316-317). İstiâreli anlatımlar manaya zenginlik kattığı ve ifadeyi daha etkili kıldığı için müfessirlerin kendi tefsir kitaplarında başvurduğu bir ifade şekli olmuştur. Bu müfessirlerin arasında, El-Câmi li Ahkamu'l Kur'an adlı tefsir kitabını yazan İmam Kurtûbî (v.1273) zikredilebilir. Onun tefsiri Ahkam tefsiri/Fıkhi tefsirdir ve ilim erbabı tarafından takdir görmüş olan bir eserdir. Ancak Ahkam tefsiri olmasına rağmen Kurtûbî'nin tefsirinde bazı söz sanatlarına rastlanmaktadır. Bu nedenle bazı ayetleri tefsir ederken istiare sanatına da başvurmuştur. Örneğin “Onların kalplerinde hastalık vardır.” (Bakara 2:109) ayetinin tefsiri sadedinde istiâreli bir anlatım tarzının olduğunu görülmektedir. Ona göre مرض kelimesi ile kastedilen kişinin inancındaki bozukluktur. Bu bozukluğun sebebi ister nifak ve şüphe açısından olsun ister de yalanlamak açısından olsun durum değişmez.

Kur'an'ın bu ifade şekli ile insan bedenine arız olan hastalık kastedilmemiştir (Kurtûbî, 1384, s. 197). Keşşaf müellifi Zemahşeri de (ö.538/1144) bu ayetin tefsiri sadedinde kalb ile beraber hastalık kelimesinin kullanılması mecaz da olabilir gerçek de olabilir. Şayet gerçek anlamda kullanılmışsa bundan gaye acı hissetmeleridir denilebilir. Bunun için “onun karnında bir hastalık/ağrı var” denilir. Şayet bu mecazi manada kullanılmışsa, burada kastedilen kalbin kendisi değil, kötü fikirleri, kıskançlığı, nefreti, günahlara olan meyli, günahı ısrar etmesi, emellerinin, korkularının ve acizliğinin etkisinde kalması, hastalığa benzeyen fesat ve afet gibi şeyler kastedilmiş olup, kalp kelimesi bu zikri geçen şeyler için istiâre yoluyla kullanılmış denilebilir (Zemahşerî, 1407, s. 46).

SONUÇ

Sembolizm geniş anlamıyla ele alındığında işârî tefsir ile ilişkili olduğu görülmektedir. Ancak dar anlamda, kavramların zahiri anlamlarının ötesinde herhangi bir delil veya karineye dayanmaksızın anlamlar yüklenmesi, işârî tefsir kapsamında değerlendirilmez. İşârî tefsirlerde önemli olan verilen anlamlardan yola çıkarak, Kur'an'ın özüne uygun ince anlamlarını gün yüzüne çıkarmaktır. Ayet için yapılan yorumun, onu okuyan kişide olumlu etki bırakması amaçlanmaktadır ve bu işârî yorumların insanların zihin dünyasında zengin manalar çağrıştırması gerekmektedir. Buradaki önemli nokta, bu yorumların mutlak doğru olduğu iddia edilmemelidir. Yapılan yorumların açığa çıkması için sembolizm ile yakın ilişki içinde olan birtakım kavramlardan istifade etmek gerekir. Bunların başında da işaret, mecaz, analoji/i'tibar, alegori ve istiare kavramları gelmektedir. Bu kavramlar incelendiğinde, ifade ettikleri anlamların sembolizm ile yakın ilişki içinde olduğu görülmüştür. Bu kavramlar bir anlamda âlem-i şehadet ile âlem-i gayb arasında bağ kurarak bazı hakikatleri zihin dünyamıza yaklaştırmaktadır. Ayrıca farklı tecrübe seviyelerine ulaşılmasını ve ifade edilen hakikatlerin manasının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, sembolizm insanın kendi içinde hissettiği ancak somut olarak dile getiremediği şeyin dışı yansıması ifadesidir. Söz konusu sembolik dil ise mecaz, analoji/i'tibar, alegori ve istiare gibi kavramlar bu dil içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle din, sanat, edebiyat ve mitoloji gibi temsili sembollerin kullanıldığı alanlarda sembolizmin faydalanabileceği fazlaca malzeme vardır. Kinaye, mecaz, kıssa, teşbih, istiare ve alegori bunlardan sadece bazılarıdır.

İşaretler, insanlar tarafından tasarlanan ve doğal işaretler olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal işaretlerde, işaretle ile işaret edilen arasında doğal bir ilişki vardır. Örneğin, nabızın hızlı bir şekilde atması ateşin bir işareti olabilir. Burada göz ardı edilmemesi gereken şey sembol ile işareti birbirine karıştırmamaktır. Semboller yapıları gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçerken, işaretler ise sembollerin aksine kendileri haricinde başka bir şeye işaret ederler. Semboller ile işaretler arasındaki en temel fark, işaretler işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne herhangi bir şekilde katılmazlar. Sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen onun anlamına ve gücüne katılırlar.

Sembolizmin bir metot olarak sembollerin dışında kullandığı bazı kavramlar vardır. Şayet sembolik bir dil söz konusu ise analogiler, istiareler, mecazlar, alegoriler ve sembolik kelimeler sembolik anlatının içinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle din, sanat, edebiyat ve mitoloji söz konusu olduğunda sembolizmin kullandığı malzemeler oldukça zengindir. Zikredilen kavramlar sadece bunlardan bazılarıdır. Buna göre sembolizm gerek fenomenlerde, gerek dilsel öğelerde, gerekse nesnelerde görülecek biçimde çok zengin bir anlam dünyasına sahiptir.

Bu çalışma kapsamında, sembolizmin bazı kavramlarla yakın bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkarak sembolizmin zengin bir anlam dünyasına sahip olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu kavramlar yapıları gereği metni zenginleştiren ve bazen doğrudan ifade edilemeyen hususların anlaşılmasına da katkı sağlar.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). Felsefe Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akyıldız, H. B. (2018). Batı Edebiyatında Akımlar I. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Alegori. (t.y.). Vikipedi: Özgür Ansiklopedi.14 Eylül 2025 tarihinde erişildi. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Alegori>
- Aklî yürütme yöntemleri: Tümdengelim, tümevarım, analogi, heptengitmeli. (t.y.). 06 Ağustos 2025 tarihinde erişildi. <https://www.dahifilozof.com/akil-yurutme-yontemleri-tumdengelim-tumevarim-analogi-heptengitmeli/#close>Analogi (benzeşim) nedir, ne demektir? (t.y.). 05 Ağustos 2025 tarihinde erişildi. <https://www.felsefe.gen.tr/analogi-benzenesim-nedir-ne-demektir/>
- Ataşağın, G. (2002). İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık Ve İslâm'da) Dini Semboller. Galip Ataşağın.
- Ay, M. (2012). "İşârî Tefsirde İ'tibar/Analogi Yöntemi" Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı, İstanbul, 2012
- Bayram Ali Çetinkaya Vd. Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bursevî, İ. H. (1431). Rûhu'l-Beyân (10 Cilt). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Büyükünâl, Z. (2014). Mevlânânın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm (Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Çağıl, N. (2013). Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsili (Simgesel) Anlatım. İslâmî İlimler Dergisi, 8(8), 95–114.
- Çalışlar, A. (1991). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Cevizci, A. (1999). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Demir, Ş. (2019). Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması: Batıyla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları (4. Bs.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirel, Ş. (2012). Sembol, Sembolik Dil Ve Bu Bağlamda Mesnevî'nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar. Turkish Studies, 7(3),.
- Denizer, N. (2017). İşârî Tefsirlerdeki Kıssa Ve Mesel Yorumlarında İ'tibâr/Analogi Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği. Journal, 6(11), 92–114.
- Develioğlu, F. (T.Y.). Lûgat. B.Y.: B.Y.
- Durand, G. (2017). Sembolik Imgelem. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Durmuş, İ., & Pala, İ. (2001). İstiare. In TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt 23). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Durmuş, İ. (2003). Mecâz. In TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt 28). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Ebû Abdillâh Er-Râzî, M. B. Ö. B. H. (1420). Mefâtîhu'l-Ġayb: Et-Tefsîru'l-Kebîr. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî.
- Ebu Ubeyde Et-Teymî El-Basrî, M. B. M. (1954). Mecâzu'l-Kur'ân (2 Cilt). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Frolov, İ. (1991). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Gazâlî, E. H. M. B. M. B. A. (T.Y.). Mişkâtü'l-Envâr. Kahire: Dârü'l-Kavmiyye.
- Haçerlioğlu, O. (T.Y.). Felsefe Ansiklopedisi. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karakaya, M. M. (2019). Kur'ân-I Kerîm'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye Ve Mecaz. Diyanet İlmi Dergi, 55(2), 229–257. <https://doi.org/10.61304/Did.587673>
- Kazvînî, C. M. B. A. B. Ö. B. A. B. M. H. (T.Y.). El-İzâh Fî Ulûmi'l-Belâğa: El-Meânî Ve'l-Beyân Ve'l-Bedî'. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kızıl, H. (2018). Özellikleri Açısından Sembol. Journal, 10(4), 1306–1327.
- Koç, T. (2012). Din Dili (3. Bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori. (T.Y.). Ha-Mim.Org.25 Eylül 2025 Tarihinde Erişildi.<https://ha-mim.org/kuranda-sembolizm-ve-alegori>
- Kurtûbî, M. B. A. B. A. B. F. (1384). El-Câmi' Li-Ahķâmi'l-Kur'ân. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Merâġî, A. B. M. (1431). Ulûmu'l-Belâğa: El-Beyân Ve'l-Me'ânî. B.Y.: Y.Y.
- Meydan Larousse. (1992). Meydan Larousse: Büyük Lûgat Ve Ansiklopedi (12 Cilt). İstanbul: Sabah Yayınları.
- Mustafa, İ., Et Al. (1972). Mu'cemu'l-Vasîf. Kahire: Mecme'u'l-Luġati'l-'Arabîyye.
- Olgun, T. (1355). Edebiyat Lûgati. İstanbul: Asâr-I İlmiyye Kütüphanesi Neşriyatı.
- Özcan, Z. (2000). Teolojik Ve Hermenötik. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Öztürk, M. (2016). Kur'an Ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik Ve Bâtınî Te'vil Geleneġi (4. Bs.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2019). Eski Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Semerkindî, E. L. N. B. M. B. A. B. İ. (1431). Baħru'l-'ulûm.
- Suyûtî, C. (1974). El-İtķân Fî 'ulûmi'l-Ķur'ân (2 Cilt). Kahire: El-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme Li'l-Kitâb.
- Şenocak, B. (T.Y.). Semboller. 11 Ağustos 2025 Tarihinde Erişildi. <http://www.hermetics.org/semboller.htm>
- Taberî, M. B. C. B. Y. El-Âmulî. (1431). Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Āyi'l-Kur'ân. Mekke: Dârü't-Terbiyyetü't-Turâs.
- Timuçin, A. (2004). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tillich, P. (2002). Din Dilinin Doğası. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11(2). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13495/163084>
- Tillich, P. (2000). İmanın Dinamikleri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Tokat, L. (2012). Dinde Sembolizm (1. Bs.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Tokat, L. (2002). Dinde Sembolizm (Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Turan, M. (2016). Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları. Konya: Hüner Yayınları.
- Zebîdî, M. M. El-H. Ez-. (1431). Tâcü'l-'arûs Min Cevâhiri'l-Ķâmûs. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye.
- Zemahşerî, M. B. Ö. B. M. El-Hârizmî. (1407). El-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ġavâmiđi't-Tenzîl (4 Cilt). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.