

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA EFENDİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ

Sheikh al-Islam Mustafa Efendi and his Risâla of Isti'ara

Emine AKBABA TANRIKUT

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye orcid.org/03tg3eb07
Lecturer Dr., Uludağ University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Bursa, Türkiye
✉ emineakbaba@uludag.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9538-0461>

📄 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 24.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 03.12.2024
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Akbaba Tanrikut, Emine. “Şeyhülislâm Mustafa Efendi ve İstiâre Risâlesi”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 615-634. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600734>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA EFENDİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ

Öz

Osmanlı medreselerinde Arap dili eğitimi, müfredatın ana unsurlarından biri olarak verilmiş; bu sayede, dini ilimlerde derin bilgi sahibi âlimler yetişmiş ve İslâm ilim camiasına birçok kıymetli eser kazandırılmıştır. Dönemin öne çıkan ilmî eserlerinden biri, Şeyhülislâm Ebü'l-Meyâmin Mustafa Efendi (ö. 1015/1606) tarafından kaleme alınan İstiâre risâlesidir. Arap dili ve belâgatında önemli bir mecaz sanatı olan istiâre-i mekniyye'nin teorik açıdan ele alındığı bu risâlede önceki âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine yer verilmiş ve bu görüşler cedel ilminin prensipleri doğrultusunda tartışılmıştır. Bu yönüyle eser, günümüz dilbilim çalışmaları açısından da değerli bir kaynak teşkil etmektedir. Söz konusu risâlenin neşrine yönelik yapılan bu çalışmada metin incelemesi ve literatür taraması yöntemleri takip edilmiştir. Bu bağlamda önce müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi sunulmuş ardından risâlenin el yazma nüshası ile içeriği hakkında bilgi verilmiş ve son olarak günümüze ulaşan tek nüshanın tahkiki yapılmıştır. Çalışma sonucunda, Osmanlı âlimlerinin şerh ve haşiyecilikle sınırlı kalmayıp, özgün yorumlarıyla önceki ilmî müktesebata hem geliştirme hem de sistemleştirme yönünde önemli katkı sağladıkları anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Beyân İlmi, İstiâre-i Mekniyye, Şeyhülislâm Mustafa Efendi, Risâle.

Sheikh al-Islam Mustafa Efendi and his Risâla of Isti'âra

Abstract

Arabic language education was provided as one of the main components of the curriculum in Ottoman madrasas. As a result, scholars with deep knowledge in religious sciences were trained, and many valuable works were brought to the Islamic scholarly community. One of the prominent scholarly works of the Ottoman period is the risâla of isti'ârah, written by Sheikh al-Islam Abu'l-Mayâmin Mustafa Efendi (d. 1015/1606). This risâla focuses on the theoretical aspect of isti'âra al-makniyya, an important figurative art in Arabic language and rhetoric. It includes the views of earlier scholars on the subject, which are discussed in accordance with the principles of the science of debate. In this respect, his work serves as a valuable resource for contemporary linguistic studies. This study, conducted for the publication of the mentioned risâla, employs the methods of text analysis and literature review. In this context, information about the author's life and works is presented first, followed by details about the manuscript copy and content of the risâla, and finally, the only surviving copy of the text was critically edited. As a result of the study, it was revealed that Ottoman scholars did not merely limit themselves to commentary and marginal notes; through their original interpretations, but also made significant contributions to both development and systematization of the previous scholarly heritage.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ilm al-Beyân, Isti'âra al-Makniyya, Sheikh al-Islam Mustafa Efendi, Risâla.

GİRİŞ

Sözlükte ödünç almak veya istemek anlamında kullanılan istiâre,¹ bir mecaz türü olarak, dilin sınırlarını genişletmek ve hayal gücünü kuvvetlen-

¹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Abdulfettah Berkâvî (Kahire: Dârü'l-Menâr), 217.

dirmek için kullanılan en önemli edebî sanatlardan biridir. Teşbih ilişkisine dayanan bu sanatta teşbihin zirvesine ulaşıldığından ya müşebbeh ya da müşebbehün bih cümleden atılır. Müşebbehün bihin cümleden atılmasıyla oluşan sanata “istiâre-i musarraha”, kendisine benzetilen unsurun cümleden atılmasıyla oluşan sanata ise “istiâre-i mekniyye” denir.²

Arap edebiyatında ve dini naslarda örneklerine rastlanan istiâre-i mekniyye, dilin gücünü ortaya koyması ve anlam derinliği sağlaması açısından önemli bir edebi sanat olsa da tanımı ve nasıl tahakkuk ettiği konusu, belâgat âlimleri tarafından tartışılmıştır. Nitekim Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) gibi bazı belâgatçılar, cumhurdan ayrışarak istiâre-i mekniyyeyi farklı şekilde tanımlamışlardır.³

İstiâre-i mekniyye konusuna dair farklı görüşleri derli toplu bir şekilde ele alan ve bu alanda risâle yazma geleneğini başlatan ilk kişinin, Ebü'l-Kasım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî (ö. 888/1483 sonrası) olduğu söylenebilir. Zira onun, istiâre konusuna özel olarak kaleme aldığı ve *er-Risâletü'l-ferîde* adıyla bilinen eseri, bu alandaki ilk örneklerdendir. İstiâre ve türlerini tanıtmak ve konu hakkında dilcilerin farklı görüşlerini derlemek amacıyla kaleme alınan bu risâlede önce mecazın tanımı yapılmış, ardından istiâre türlerinin tanımına değinilmiştir. Ayrıca risâlede, istiâre-i mekniyyenin tanımıyla ilgili farklı görüşlere de temas edilmiştir.⁴ Söz konusu risâle ilim ehli tarafından büyük ilgi görmüş; Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî (ö. 905/1499), İsmâüddin el-İsferâyîni (ö. 945/1538) ve Ali b. İsmâil el-İsferâyîni gibi âlimler tarafından üzerine şerh ve hâşiye tarzında pek çok çalışma yapılmış ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Semerkindî'nin risâlesini şerh eden İsmâüddin el-İsferâyîni, istiâre-i mekniyyenin tanımıyla ilgili görüşlere katılmadığını belirtmiş ve farklı bir tanım ortaya atmıştır.⁵ Böylece cumhur, Sekkâkî, Kazvîni ve İsferâyîni'ye ait olmak üzere istiâre-i mekniyye hakkında temelde dört farklı görüş ortaya konmuştur.

Bu çalışmada istiâre konusunda eser yazan 16. yüzyıl Osmanlı âlim ve şeyhülislâmılarından Ebü'l-Meyâmin Mustafa Efendi'nin hayatı ve istiâre risâlesi inceleneyecektir. Nitekim kendisi, istiâre-i mekniyye üzerine yazdığı bu risâle ile hem bu geleneği devam ettirmiş hem de dilciler arasında tar-

² Bk. Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr es-Semerkindî, el-Leysî, *er-Risâletü's-semerkandîyye fi'l-isti'âre* (Cezayir: Matba'atu Buntâne, 1905), 2; İsmâüddin el-İsferâyîni, *Şerhu İsmâ 'alâ metni's-Semerkindîyye*, thk. Muhammed Salih el-Ğursî (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye), 81-82.

³ Bk. Ebü Yakûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983), 379; Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'lûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003), 334; İsferâyîni, *Şerhu İsmâ*, 81-82.

⁴ Semerkindî, *er-Risâletü's-semerkandîyye*, 2-8.

⁵ İsferâyîni, *Şerhu İsmâ*, 81-82.

tıřmalı bir konu olan istiâre-i mekniyyeyi kapsamlı bir řekilde ele almıřtır. Bu baęlamda öncelikle Mustafa Efendi'nin hayatı ve ilmî kiřilięi hakkında bilgi verildikten sonra İstiâre risâlesi içerik ve yöntem açısından deęerlendirilecektir. Bu erevde, eserin fiziki yapısı ve risâlede ele alınan teorik tartıřmalara temas edilecektir. Son olarak eserin tahkikli neřrine yer verilecektir.

1. EBÜ'L-MEYÂMİN MUSTAFA EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Ebü'l-Meyâmin Mustafa Efendi, hicrî 953 yılında doęmuřtur. "Sarıęö-rezzâde kayını" lakabını, Bursa'da Kaplıca Müderrisi Sarıęö-rezzâde ile akrabalık kurduktan sonra almıřtır. Mustafa Efendi, dönemin önde gelen âlimlerinden Eski Ali Pařa Müderrisi Zekeriya Efendi (ö. 1001/1593), Sahn Müderrisi Mahmud Efendi ve İsmihan Sultan Müderrisi Abdülgani Efendi'den (ö. 1586/994) ders aldıktan sonra hicrî 977 yılında Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) mülâzım olmuřtur.⁶

Mustafa Efendi, sırasıyla Niřancı, Kastel, Pervez Efendi, Körükçü Pařa, Zal Pařa, řehzade, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra 1008 yılının Receb ayında Edirne Kadılıęı'na, 1010 yılının Safer ayında ise İstanbul Kadılıęı'na terfi etmiřtir.⁷ İstanbul Kadılıęı sırasında, İstanbul'da yařanan erzak kıtlılıęında halkı zor durumda bırakmaması ve fiyat denetimindeki adaleti nedeniyle halk tarafından "Ebü'l-meyamin" (bereketlerin kaynaęı) namıyla anılmıřtır.⁸

Mustafa Efendi, 1011 yılının Receb ayında Esad Efendi'nin (ö. 1034/1625) yerine Anadolu Kazaskeri olarak atanmıř, aynı yılın 25 řabanında azledilen řeyhüliřlâm Sun'ullah Efendi'nin (ö. 1021/1612) yerine řeyhüliřlâm olmuřtur. řeyhüliřlâmlılıęı döneminde, Sultan I. Ahmed'in (ö. 1026/1617) hocası Mustafa Efendi (ö. 1025/1616) ile aralarındaki anlař-

⁶ Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Kâtib Çelebî, *Târîhu mulûki âli Osman*, 441; Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlillâh ed-Dımařkî, *Hulâsatü'l-esser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*, 4/394-395; İsmail Pařa Baędatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn, esmâ'ül-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Meârif Vekaleti, 1955), 2/439; Nev'îzâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-řakâ'ik: Nev'îzâde Atâyi'nin řakha'ik zeyli (inceleme - tenkitli metin)* (Fatih İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlıęı, 2017), 2/1342; Naimâ Mustafa Efendi, *Naimâ Tarihi*, ev. Zuhuri Daniřman (İstanbul: Bahar Matbaası, 1967), 471; Bür Iřın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1965), 10-11; Mehmet İpřirli, "Ebülmeyâmin Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İřlam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/362-363.

⁷ Hacı Halife Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/336-337.

⁸ Kâtib Çelebî, *Târîhu mulûki âli Osman*, 441; Kahraman, Seyit Ali - Galitekin Ahmed Nezih - Dadař, Cevdet, *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teřkilatı ve řeyhüliřlamlar* (İstanbul: İřaret Yay., 1998), 356-357; Iřın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

mazlık ve Sadaret Kaymakamı Kasım Paşa'yı vezir-i azam yapmak için girişimlerde bulunması nedeniyle 1013 yılının Muharrem ayında görevinden azledilmiştir. İki yıllık bir aradan sonra, 1015 senesinin Rebiyülevvel ayında Sun'ullah Efendi'nin yerine tekrar şeyhülislâmlık görevine getirilmiştir.⁹

Mustafa Efendi, 1015 senesinin 22 Recep ayı Perşembe günü vefat etmiştir.¹⁰ Kulunç hastalığından ve aşırı tütün tüketiminden dolayı vefat ettiği söylenir.¹¹ Cenazesi Sultan Mehmed Camii haziresine defnedilmiştir.¹²

Kaynaklar Şeyhülislâm Mustafa Efendi'yi faziletli, bilgili, vakur, seçkin ve iyi ahlâklı bir kişi olarak tanıtmıştır. Görevi sırasında şeriat hükümlerini hakkıyla uygulamıştır.¹³ Hayır eserleri arasında da iki çeşme bulunmaktadır.¹⁴

1.2. Eserleri

Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) kaydettiğine göre müellif, İbn Nuceym'in *el-Eşbah ve'n-nezâir*¹⁵ adlı eseri ile Hanefî fıkıh kaynaklarından *Ğurerü'l-hükkâm* adlı esere talika yazmıştır.¹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) bunlara ilaveten *Risâletü'l-ımtihan* adında bir eserin kaydına yer vermiştir¹⁷ Yapılan araştırma sonucu yazma eser kütüphanelerinde müellif adına kayıtlı başka eserler de tespit edilmiştir. Söz konusu eserlerin listesi ve kayıt bilgileri şu şekildedir:

1) *Risâle fi'l-İstiâre*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Kasidecizade

Koleksiyon no: 00675-029

Bibliyografik kayıt no: 292418

⁹ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1344; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹⁰ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşar Avvad (İngiltere: Müessesetül'l-Furkan, 2021), 1/445; Kâtib Çelebi, *Târîhu mulûki âli Osman*, 403; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/439; Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1347.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Târîhu mulûki âli Osman*, 403; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹² Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1347; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹³ Kahraman, Seyit Ali - Galitekin Ahmed Nezih - Dadaş, Cevdet, *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 356-357.

¹⁴ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1345; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/445.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1199; Kâtib Çelebi, *Târîhu mulûki âli Osman*, 403.

¹⁷ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/439; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 11.

2) *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ ve kâlû lev lâ ünzile aleyhi melek*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Şehid Ali Paşa

Koleksiyon no: 00315-011

Bibliyografik kayıt no: 327284

3) *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ ve lev nezzelnâ aleyke kitâben fî kirtâsin*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Şehid Ali Paşa

Koleksiyon no: 00315-012

Bibliyografik kayıt no: 327285

4) *Hâşiye ale'l-Keşşâf*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Şehid Ali Paşa

Koleksiyon no: 00315-003

Bibliyografik kayıt no: 327276

5) *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*

Kütüphane adı: Manisa Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Manisa İl Halk Kütüphanesi

Koleksiyon no.: 51

Bibliyografik kayıt no.: 92157

6) *Teshîlü'l-mîkât fî ilmi'l-evkât*

Kütüphane adı: Mektebetü'l-Melik Abdulaziz el-Amme

Kayıt no: 2384

7) *Tertibü'l-mesâil ale'l-kütüb ve'l-ebvâb elleti zükirat fî gayri mevaziha fî Fetâvâ Kadıhan*

Kütüphane adı: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi

Kayıt No: NEKAY00610/01

2. RİSÂLE Fİ'L-İSTİÂRE ADLI ESERİ

Yapılan araştırma sonucunda, eserin yalnızca bir nüshası tespit edilmiştir. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade Mustafa Sırrı Koleksiyonunda 675/29 numarasıyla kayıtlıdır.

2.1. Risâlenin Müellife Aidiyeti ve Yazılış Amacı

Bibliyografi ve fihrist kaynaklarında eserin müellife aidiyetine dair bilgi yer almasa da risâlenin müellif hattıyla yazılan ve günümüze ulaşan tek nüshasının tetimme bölümünde şöyle bir bilgiye yer verilmiştir:

وقد فرغ عنها يد التسويد والتحرير للبعد الفقير مصطفى بن علي المنفصل عن مدرسة برويز افندي في
اواسط شعبان المعظم سنة سبع وثمانين وتسعمائة من الهجرة المحمدية صلى الله تعالى عليه وسلم

"Bu risâlenin yazımı, Hicrî 987 yılında Şaban ayının ortalarında Pervez Efendi medresesinden ayrılan/mezun olan aciz kul Mustafa b. Ali tarafından tamamlanmıştır."¹⁸

Müellife aidiyeti kesin olan diğer bazı risâlelerin hatime bölümünde de benzer şekilde ifadeler yer vermesi, bu konudaki kuşkuları gidermektedir.¹⁹ Yukarıda yer verilen tetimme bölümünde yer alan bilgilerden de anlaşıldığı üzere müellif, risâlesini hicrî 987 yılının Recep ayının ortalarında tamamlamıştır.²⁰

Müellifin müderrislik yaptığı esnada yazdığı bu eserin, konuyla ilgili daha önce kaleme alınan ve medreselerde okutulan İsbâduddîn el-İsferâyînî'nin *Şerhu Risâleti'l-istiâre* dersleri için yardımcı kaynak olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Seyrekzade Muhammed Emrullah Hilmi Efendi tarafından risâleye yazılan dibacede bu husus açıkça belirtilmiştir.²¹

2.2. Risâlenin El Yazma Özellikleri

Müellif, risâlesini hicrî 987 senesinde kaleme almış Recep ayının ortalarında tamamlamıştır.²² El yazma nüshanın kenarlarında yazı stilinden hareketle müellife ait olduğu düşünülen açıklama amaçlı notlar ve ilaveler yer almaktadır.²³ Günümüze ulaşan nüshanın fiziksel özellikleri şu şekildedir:

Yaprak, satır, sütun sayısı: 218-226 yk., 17 st.

Boyutlar: 200x140-140x75 mm.

Alfabe ve yazı türü: Arap harfli-Talîk

Risâleye ait ulaşılabilen tek yazma nüshada mukaddime bölümü bulunmamaktadır. Eser doğrudan *بالكناية الاستعارة* ifadesiyle başlar.²⁴ Mukaddime bölümünün olmaması eserin müsvedde olup henüz temize çekilmemiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü o dönemin eserlerinde besmele, hamd, salat ve selam ile başlayarak eserin içeriği hakkında bilgi veren bir mukaddime bölümünün bulunması yaygın bir gelenektir.

¹⁸ Mustafa Efendi Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 675/29, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 226b.

¹⁹ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

²⁰ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

²¹ Seyrekzâde, Muhammed Emrullah Hilmi Efendi, *Dibâce*, Süleymaniye Kütüphanesi: Kasidedizade Mustafa Sırrı, 229a-229b.

²² Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

²³ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*.

²⁴ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 218b.

2.3. Risâlenin İçerik Analizi

Risâlede beyân ilminin önemli ve netameli bir konusu olan istiâre-i mekniyye hakkında ulema arasında cereyan eden tartışmalara yer verilmiştir.²⁵ Üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde istiâre-i mekniyye, ikinci bölümünde istiâre-i mekniyyenin karinesi olan istiâre-i tahyîliyye hakkında cereyan eden tartışmalara yer verilmiştir. Üçüncü bölümünde ise istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyîliyyeye arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Müellif ana başlıkları “المقصد”, alt başlıkları da “المنهج”, “المطلب” veya “المسلك” ifadeleriyle belirtmiştir. Bu başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Müellif birinci bölümde istiâre-i mekniyye ile ilgili dört farklı tanıma yer vermiştir:

1) Cumhura ait tanım: Cümlede müsteâr ismin zikredilmeyip zatına özgü bir karineyle kendisine gönderme yapılması sonucu gerçekleşen istiâre. Buna göre اظفار المنية ifadesinde ölüm yırtıcı bir hayvana (السبع) benzetilmiş ve bu benzetme sonucu السبع ifadesi ölüm için istiâre edilmiştir. Ancak zihni arka planda bu istiâre gerçekleşse de lafız boyutunda cümlede müsteâr isme yer verilmemiş sadece şahsına özgü bir karine ile (اظفار) kendisine göndermede bulunulmuştur. Bu nedenle buna istiâre-i mekniyye denmiştir.

Müellif, cumhura ait bu tanıma Arap şiirinden ve Kur’ân âyetlerinden örneklerle açıkladıktan sonra bunun en sağlıklı tanım olduğunu belirtmiş ve isim vermeden Taşkoprizâde’nin (ö. 968/1561) bu tanıma yönelik iki eleştirisine cevap vermiştir.

2) Sekkâkî’ye ait tanım: İstiâre-i mekniyye karine aracılığıyla müşebbehin zikredilip müşebbehu bihin kastedilmesi şeklinde gerçekleşen istiâredir. Buna göre istiâre-i mekniyye, müşebbeh lafzın bizzat kendisindedir ve bu istiârede müşebbehin müşebbehün bihle aynılaştığı iddiası vardır. اظفار المنية örneğinde tevil yoluyla المنية lafzının müsemmasının artık السبع olduğunu iddia eden Sekkâkî, vâzı’ın eş anlamlı olmayan iki ismi aynı hakikat için vaz’ etmesinin imkânsızlığı noktasından hareketle böyle bir ifadenin ölümün yırtıcı hayvan türüne dâhil olduğu iddiasını barındırdığı ve bunun sonucunda bir istiâre gerçekleştiğini öne sürmüştür.

Sekkâkî’ye ait bu tanıma zikrettikten sonra müellif, Sekkâkî’nin bu izahtının hem mecâz tanımıyla hem de genel istiâre tanımıyla örtüşmediğine dair eleştirilere yer vermiştir. Bu eleştirilerden bazılarını cevaplamaya çalışsa da Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye tanımının mecâz tanımıyla çeliştiğine yönelik iddianın ciddi ve cevaplanması imkânsız bir eleştiri olarak durduğunu ifade etmiştir.

²⁵ Risâle-i mekniyyenin tanım ve kapsamı hakkındaki tartışmalar ile ilgili bilgi için bk. Mehmet Emin Güzel, “İstiâre-i Mekniyyenin Tanım ve Kapsamı ile İlgili Tartışmalar Üzerine Bir Mülâhaza”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023).

3) Hatip Kazvînî'ye ait tanım: İstiâre-i mekniyye zihnen gerçekleşen ve bir karine aracılığıyla kendisine gönderme yapılan bir teşbih türüdür. Buna göre söz konusu örnekte ölüm ile yırtıcı hayvan arasında bir teşbih gerçekleşmiş olup bu teşbihin müşebbehün bih tarafı (yırtıcı hayvan) cümlede zikredilmemiştir. Ona ait bir özellik vasıtasıyla (pençe) kendisine göndermede bulunulmuştur.

Müellif Kazvînî'ye ait bu tanıma yöneltilen üç farklı eleştiriye yer vermiştir. Birincisi söz konusu tanım istiârenin ne sözlük ne de terim anlamıyla bağdaşmamaktadır. İkincisi istiâre lafız boyutunda gerçekleşen bir olgu olduğundan zihni arka planda gerçekleşen bir teşbihe istiâre denmesi anlamsızdır. Üçüncüsü ise istiâre, teşbihin zirvesi olduğundan mutlak anlamda bir teşbihin istiâre addedilmesi izaha muhtaçtır. Müellif, Kazvînî'ye ait tanıma beğendiğine dair net bir ifade kullanmasa da söz konusu eleştirilerin hepsine cevap vermiştir.

4) İsmâuddin el-İsferâyînî'ye ait tanım: İstiâre-i mekniyye, bir tür istiâre-i mablûbtur. Buna göre istiâre-i mekniyyede mübalağada zirveye ulaşmak amacıyla alışılmışın dışında müşebbehün bih (السبع) müşebbehe (المنية) benzetilerek onun lafzı müşebbehün bih için istiâre edilir. Bu sayede المنية ifadesi öyle bir seviyeye ulaşmış olur ki السبع lafzı yerine kendi adı (yırtıcı hayvanın kendisine benzetildiği) kendisine istiâre edilmiş olur.

Müellifin İsferânî'ye ait bu tanıma da yönelttiği eleştirilerden öne çıkanları şunlardır: Birincisi istiârede asıl gaye zayıf olanın güçlü olana eklenmesidir. Oysa bu tanıma göre güçlü olan zayıf olana eklenmiştir. İkincisi ise İsferâyînî'nin *Şerhü't-Telhîs*'te yer verdiği bu tanıma, *Şerhü'r-risâle es-Semekandîye* adlı eserinde zikrettiği tanımla örtüşmemektedir. Son olarak İsferâyînî'nin bu tanımına da eleştiriler yönelten müellif, fenkale üslubuyla eleştirilere yönelik olası cevapları da reddetmiştir.

Müellif istiâre-i tahyîliyyeye ayırdığı ikinci bölümde Selef uleması ile Sekkâkî'nin konuyla ilgili açıklamalarına yer vermiştir:

1) Selef ulemasına göre tahyîl: Tahyîl, اطفار kelimesinin المنية kelimesine ispatında olduğu gibi bir şeyin (kendisine ait olmayan) başka bir şeye ispat edilmesidir. Buna göre tahyîl (اطفار), hakiki manada kullanılmış olup mecaz, kendisine ait olmayan bir şeye isnad edilmesindedir.

Müellif selefte ait bu tanıma tanım tekniği açısından itiraz yöneltmiş ve ayyarına mâni olmadığını belirtmiştir. Nitekim buna göre istiâre-i tahyiliyyenin tanımı bütün aklî mecazları kapsamaktadır.

2) Sekkâkî'ye göre tahyîl: Ölüm ile yırtıcı hayvan arasındaki teşbih istiâre ile sonuçlanınca yırtıcı hayvanda bulunan pençe misali bazı özellikler ölüm için tahayyül edilmiş ve اطفار kelimesi bu hayali özellikler için istiâre edilmiştir. Bu durumda اطفار kelimesi mecazî anlamda kullanılmış olup المنية kelimesine izafesi karinedir.

Müellif Sekkâkî'ye ait bu tanıma zikrettikten sonra Kazvî'nin tanıma yönelik eleştirilerine yer vermiştir. Nitekim Kazvî'ye göre Sekkâkî'nin bu açıklamaları gereksiz bir zorlamadır. Ayrıca bu tanıma göre müşebbehun bihe ait olan terşih unsurunda da aynısını uygulamak gerekir. Hâlbuki terşihde herhangi bir istiârenin gerçekleştiğini kimse iddia etmemiştir. Kazvî'nin bu eleştirilerine cevap veren müellif, öncelikle Sekkâkî'nin belâgat alanındaki konumunu hatırlatarak onun bir mukallid olmadığını belirtmiş ardından terşih ile tahyil arasındaki farkı detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Müellif üçüncü bölümde ise istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyiliyye arasındaki ilişkiye temas etmiştir. Selefte göre istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tahyiliyyeyi muktezi olmadığını belirten müellif, bu iddiayı Kur'ân âyetlerinden delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu konuda Sekkâkî'nin de selef ulemasıyla aynı görüşte olduğunu belirten müellif, aksini iddia eden Taşköprüzâde'yi isim vermeden ağır ifadelerle eleştirmiştir. Müellif, Kazvî'nin istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tahyiliyyeyi muktezi olduğuna dair görüşüne yer verdikten sonra onun bu görüşünü cumhurun görüşü şeklinde deklare etmesinin asılsız bir iddia olduğunu belirtmiştir.

İki istiâre türü arasındaki telazüm ilişkisini istiâre-i tahyiliyyeye bakan yönüyle de ele alan müellif, selef, Kazvî ve Sekkâkî'nin konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Selef ve Kazvî'ye göre mekniyye olmadan tahyiliyyenin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu belirten müellif, Sekkâkî'ye göre bu durumun mümkün olduğunu ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere müellif, eserinde sadece konuyla ilgili tartışmaları aktarmakla kalmamış, görüşler arasında muhakemede bulunmuş,²⁶ konuyla ilgili aktardığı görüşleri tartıştıktan sonra yer yer kendi fikrini de beyan etmiştir. Nitekim bu hususu eserin tetimme bölümünde açıkça ifade etmiştir.²⁷ Ayrıca ilgili görüşleri tartışırken müellifin cedel ilkelerine riayet ettiği ve bu ilim terminolojisine sıklıkla başvurduğu görülmektedir.

2.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Bu çalışmada tahkik işlemi, metnin okuyucular tarafından anlaşılabilirliğini artırmak amacıyla belirli adımlar doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, metin orijinaline sadık kalınarak modern yazı sistemine aktarılmış, bunun yanında metnin okunabilirliğini sağlamak için modern imla kuralları uygulanmıştır. Risâleye ait yalnızca tek bir nüsha bulunması nede-

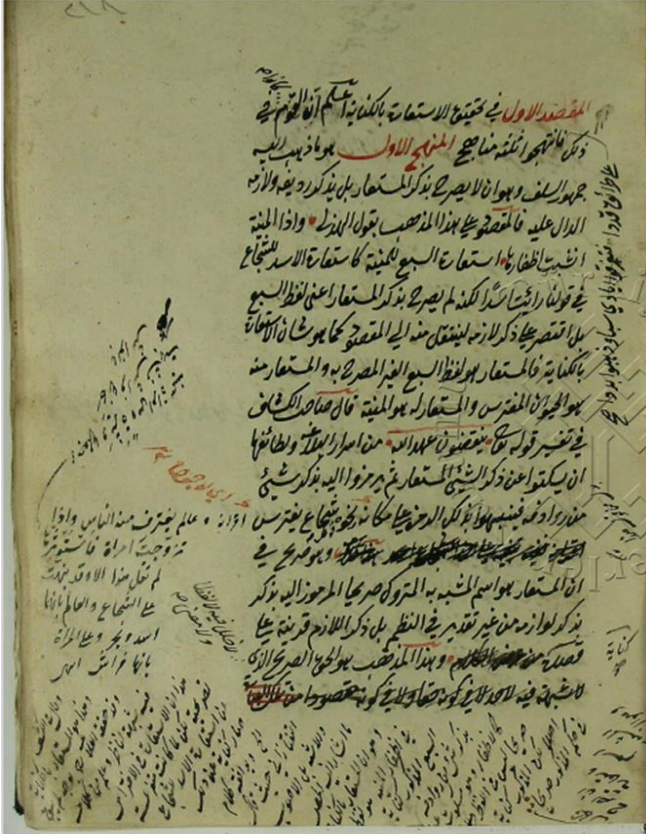
²⁶ Muhakemat; daha önce kaleme alınmış olan bir konuya başka bir yazar tarafından yazılan reddiyyenin veya problem arz eden sorulara verilen cevapların, bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir. bk. Hasan Uçar - Mehmet Emin Güzel, "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 347-404.

²⁷ Ebû'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

niyle nüsha karşılaştırması yapılamamış, transkripsiyon işlemi mevcut tek nüsha esas alınarak yapılmıştır. Ardından metinde atıfta bulunulan eserlerin kaynağı tespit edilmiş ve dipnotta belirtilmiştir. Ayrıca metinde geçen âyetlerin sûre ve âyet numaraları dipnotta gösterilmiştir.

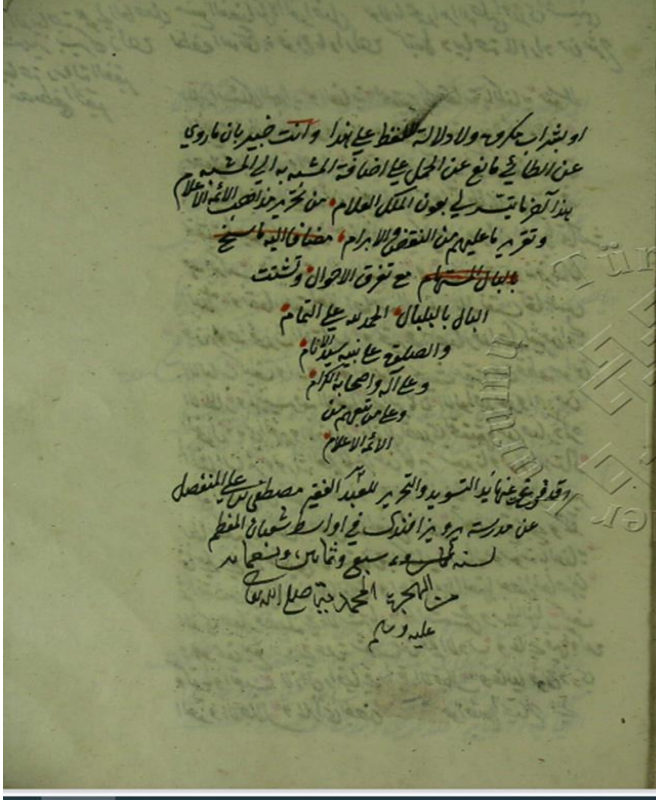
2.5. Risâleye Ait Görseller

Risâlenin İlk Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu nr. 00675-029, vr. 218b

Risâlenin Son Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu nr. 00675-029, vr. 228a

3. RİSÂLENİN TAHKİKİLİ NEŞRİ

[218b] المقصد الأول في تحقيق الاستعارة بالكناية. اعلم أنَّ القوم في ذلك انتهجوا ثلاث مناهج: المنهج الأول هو ما ذهب إليه جمهور السلف وهو أن لا يُصرَّح بذكر المستعار، بل يذكر رديفه ولازمه الدال عليه. فالمقصود على هذا المذهب بقول الهزلي "وإذا المنيئة نُشِبَتْ أَظْفَارُهَا"²⁸ استعارة السَّبْع للمنيئة كاستعارة الأسد للشجاع في قولنا "رَأَيْتُ أُسْدًا". لكنَّه لم يصرَّح بذكر المستعار، أعني لفظ السَّبْع، بل اقتصر على ذكر لازمه ليُنْتَقَلَ منه إلى المقصود كما هو شأن الاستعارة بالكناية. فالمستعار هو لفظ السَّبْع الغير المصرَّح به، والمستعار منه هو الحيوان المفترس، والمستعار له هو المنيئة.

قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: "يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ"، من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روافده، فينبئوا بذلك الرمز على مكانه نحو "شَجَاعٌ يَنْفُتْسُ"²⁹ وهو صريح في أن المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحًا المرهوز إليه بذكر لوازمه من غير تقدير في النظم، بل ذكر اللازم قرينة على قصدك. وهذا المذهب هو الحق الصريح الذي لا شبهة فيه لأحد، لا في كونه

²⁸ البيت للشاعر المخضرمي أبو ذؤيب الهزلي. وغمامه: وإذا المنيئة نُشِبَتْ أَظْفَارُهَا أَلْفَيْتُ كُلَّ غَمِيمَةٍ لَا تَنْفُغُ. انظر الهزلي، أبو ذؤيب جُوئِلِد بن خالد بن مَحْرَب، ديوان أبي ذؤيب الهزلي، تح. أحمد خليل الشام (مصر: مركز البحوث والدراسات الإسلامية د.ت)، 49.

²⁹ ينظر أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزحششري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، تح. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت)، 1/149.

حقاً ولا في كونه مقصوداً من تلك العبارة. [219a] إلا أن بعض الأفاضل العظام ظن أن منبأه على التقدير في الكلام، فاعترض أولاً بأن ذلك المقدر إن اعتُبر دالاً على مفهومه التحقيقي فلا استعارة، وإن اعتُبر دالاً على مفهومه المجازي يلزم اعتبار طرفي التشبيه بالاستعارة، وأنه منبأٌ للدعاء المعبر في الاستعارة وإن كان أحدهما ملفوظاً والآخر مقدرًا. وأنت خبير بأن منبأه ليس على التقدير في الكلام، فاندفاع ما دُكر على طرف التمام. على أن ذكر الطرفين مطلقاً لا ينافي الاستعارة، بل إذا كان على وجه يُنبئ عن التشبيه، بل دليل أنهم عدّوا مثل قول الشاعر "قَدْ زَرَّ إِزَارُهُ عَلَى الْقَمَرِ" استعارة مع اشتماله على ذكر طرفي التشبيه. والانباء المزبور ممنوع هنا، كيف وإثبات ما يخصّ المشبه به للمشبهه يؤيد ادعاء أنّ المشبهه عين المشبهه به.

واعترض ثانيًا بأنه لا معنى لجعل المقدر مستعارًا، إذ الاستعمال في المقدر ولا بد منه في المستعار، لكن لا يخفى عليك أن الاستعارة بالكناية عندهم ليست من أقسام الحجاز اللغوي حتى يلزم استعمال المستعار، على أنه يكفي الاستعمال التقديري. واعترض على هذا المذهب بعض الفضلاء أيضًا، فقال: وفيه أن القصد من استعارة السبع للمنية إلى دعوى أن كونها سبعاً قد تقررت. [219b] وصارت مسلمة لكمال المبالغة في التشبيه، وهذا حاصل من إضافة الأظفار إلى المنية، فإنها تفيد كإطلاق السبع عليها أن كونها سبعاً مسلم. ففي الحكم بأن هناك سبعاً مستعارًا لها منويًا ينصب إضافة الأظفار قرينة عليها تكلف خلاف ما يشهد به الوجدان من غير حاجة إليه. وأنت خبير بأن هذه الدعوى لا تحصل بمجرد إضافة الأظفار إلى المنية ما لم تلاحظ استعارة لفظ السبع.

المنهج الثاني ما ذهب إليه صاحب المفتاح، وهو أن الاستعارة بالكناية أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به، دالاً عليه بنصب قرينة تنصبه. فتقول: "مخالب المنية نشبت بفلان" طويلاً لذكر المشبه به، وهو قولك: "التشبيهة بالسبع". والوجه في ذلك هو أننا نفعل بهذا المشبه ما نفعل في الاستعارة بالتصريح بسمى المشبه، كما أننا ندعي هناك الشجاع مسمى للفظ الأسد باقتراف تأويل، ندعي هنا اسم المنية اسماً مراداً له باقتراف تأويل. وهو أن المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه بالطريق المعهود. ثم يُذهب بطريقة التخيل إلى أن الوضع كيف يصح منه أن يضع اسمين لحقيقة واحدة وأن لا يكونا مترادفين؟ [220a] فنهياً لنا بهذا الطريق دعوى السبعية للمنية، مع التصريح بلفظها.³⁰

وأورد عليه بأن لفظ "المنية" في المثال المذكور مستعمل فيما وُضع له على سبيل التحقيق، وهو الموت، فلا يندرج في الاستعارة التي هي مجاز مستعمل في غير ما وُضع له. أما ادعاء السبعية للمنية، فلا يُجدي نفعاً؛ لأن ذلك لا يُخرجها عن كونها موضوعاً لفظ "المنية" تحقيماً، كما أن ادعاء الأسدية للشجاع في الاستعارة التصريحية لا يجعله موضوعاً لفظ "الأسد". وربما يُجاب عن ذلك بأن ما ليس بخارج عن المعنى الموضوع له، إذا اعتُبر معه أمرٌ خارجٌ، صار خارجاً عنه دون العكس. فيكون لفظ "المنية" مستعملاً في غير ما وُضع له، ولا يكون لفظ "الأسد" مستعملاً فيما وُضع له؛ لأن في المصراحة تصور غير الموضوع له بصورة، وفي المكتبة تصور الموضوع له بصورة غيره. فقد اعتُبر في كل منهما ما هو خارج عن الموضوع له، فيكونان مجازين. ويرد عليه أن المأخوذ في تعريفي الحقيقة والحجاز هو الوضع حقيقة لا ادعاءً.

لا يُقال إن قيد الحيثية مراد في تعريف الحقيقة؛ فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له بالتحقيق من حيث إنها موضوعة له بالتحقيق، ولا نسلم أن استعمال "المنية" في الموت في المثال المذكور استعمالاً [220b] فيما وُضع له بالتحقيق من حيث إنه موضوع له بالتحقيق، بل من حيث إنه جعل فرداً من أفراد السبع الذي وُضع له لفظ "المنية" بالتأويل، لأننا نقول: ما دُكر لا يُفيد إلا عدم كون لفظ "المنية" حقيقة بناءً على انتفاء قيد الحيثية، بمعنى أنه مستعمل فيما وُضع له، لكن لا من حيث إنه موضوع له، وبهذا لا يُوجب كونه مستعملاً في غير ما وُضع له حتى يلزم كونه مجازاً. وبهذا التفصيل، ظهر وجه إنكار صاحب الكشاف على صاحب المفتاح فيما تكلفه، حيث يجعل "المنية" غير مستعملة في موضوعها، بل قدر "المنية" اسماً مراداً للسبع على سبيل التأويل، ثم جعلها مطلقة على مفهوم "المنية" كإطلاق السبع عليها. وتبين ما في كلام بعض الأفاضل ردًا عليه حيث قال: "وأنت خبير بأن جعل "المنية" مستعملة في غير موضوعها بحسب المعنى الادعائي، ومستعملة في موضوعها بحسب المعنى الإرادي، وقد عرفت أن الاستعارة مبنية على اعتبار كلا المعنيين فيها. وأما تقدير

30 ينظر يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي، *مفتاح العلوم*، نج. نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية 1987)، 378.

الترادف بين "المنية" و"السبع"، فإنما هو لاقتضاء المعنى الادعائي انتفاءه". انتهى. وهذا الإيراد قوي لا مدفع له، والقوم وإن بذلوا جهدهم في دفعه وأكثروا القول والقبيل، لكنهم ما أتوا بشيء يصلح للتأويل. [221a] وأورد عليه أيضاً بأن ما صرح به في أوائل بحث الاستعارة من أن المستعار هو اسم المشبه به سواء كان هو المذكور أو المتروك يناهض ما ذكره هنا، لأن مقتضى كلامه السابق أن يكون المستعار في المثال هنا هو لفظ السبع، وكلامه هنا صريح في أن المستعار هو لفظ المشبه.

المنهج الثالث ما ذهب إليه صاحب الإيضاح وهو أن الاستعارة هي التشبيه المضمّر في النفس المدلول عليه بذكر ما يخص المشبه به.³¹ ويتجه عليه أن هذه التسمية لا تناسب معنى الاستعارة اصطلاحاً ولا لغة، وليس هناك ضرورة تلجئه إلى ذلك. ولكن يمكن أن يُقال إن التشبيه المضمّر وإن كان من قبيل الاستعارة المصطلحة، إلا أنه لما تضمن المبالغة في التشبيه، وهي ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به، بقرينة إثبات ما يخص المشبه به للمشبه، شُبّه بالاستعارة في ذلك التضمن واستُعير لفظ الاستعارة له.

وقال بعض الأفاضل في وجه ضعف مذهب صاحب الإيضاح: إن الاستعارة من أقسام اللفظ فلا وجه لعد الأمر المضمّر في النفس استعارة. وأيضاً الاستعارة هي المبالغة في التشبيه فلا وجه لعد مطلق التشبيه استعارة.³² وفي كلا وجهيه بحث: [221b] أما في الأول فلأن صاحب الإيضاح ما عدّه من الاستعارات التي هي من أقسام اللفظ، بل الاستعارة بالكناية والتخييلية عنده أمران معنويان غير داخلين في تعريف المجاز اللغوي، ولهذا أورد لهما بعد توفية بيان أقسام الاستعارة فصلاً مستقلاً. فالاشتراك عنده إنما هو في اللفظ، فكون مطلق الاستعارة من أقسام اللفظ ليس إلا مذهب صاحب المفتاح كما هو الظاهر من كتب القوم. وأما الثاني فلأن ما ذكره من التشبيه المضمّر متضمنٌ للمبالغة في التشبيه على ما عرفت، فعُدّه استعارةً ليس عدّاً لمطلق التشبيه استعارةً.

تذليلٌ ذهب بعض الفضلاء إلى أن الاستعارة بالكناية من فروع التشبيه المقلوب حيث قال في شرح التلخيص: ومن غرائب السوانح وعجائب اللوائح أن الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات استعارة مقلوبة، استعير بعد تشبيه السبع بالمنية للسمع الإذعائي، وأريد بالمنية معناها بعد جعلها سبباً تنبيهاً على أن المنية بلغت في الاعتبار مرتبة ينبغي أن يستعير السبع عنها اسمها دون العكس، بالمنية وضعت موضع السبع، لكن هذا ما جرى عليه السكاكي.³³ انتهى

[222a] وفيه بحثٌ من وجوه: أما أولاً، فلأن المقصود من الاستعارة إلحاق الناقص بالكمال وادعاء أنه عينه، وذلك في المثال المذكور لا يتسنى على تقدير أن تكون المنية هو المشبه به إلا بأن يساق الكلام لبيان أن السبع نفسه أنشأ أظفاره، فيشبه بالمنية ويستعار لها لفظها، فيقال: أنشبت المنية أظفارها. فحينئذ تكون الاستعارة تصرّحية، ومظان استعماله آبية عنه. وأما على ما ذكره من أنه أريد بالمنية معناها بعد جعلها سبباً، فيلزم خلاف المقصود وهو إلحاق الكامل بالناقص، فيعود على موضوعه بالنقض، فليتأمل. وأما ثانياً، فلأنه يريد عليه ما أورد على صاحب المفتاح من أن لفظ المنية حينئذٍ مستعمل فيما وُضع له وهو الموت، فليتذكر. وأما ثالثاً، فلأن قوله "لكن هذا على ما جرى عليه السكاكي" ليس كما ينبغي، لأن السكاكي جعل لفظ المشبه مستعملاً للمشبه به كما مر، بخلاف ما ذكره.³⁴ وأما رابعاً، فلأن كلامه هنا يخالف كلامه في شرح الرسالة القاسمية حيث قال: إن الاستعارة بالكناية من فروع التشبيه المقلوب، فكما يجعل المشبه مشبهاً به مبالغة في كماله في وجه الشبه حتى استحق أن يلحق به المشبه، كقوله: "وبدئ الصبح كأن غرثها وجه الخليفة حين يمتدح"، حيث شبه غرة الصبح بوجه الخليفة، كذلك يستعار [222b] اسم المشبه للمشبه به فيكون غاية المبالغة في كمال المشبه في وجه الشبه كما في أظفار المنية، فالمراد بالمنية السبع، ويُجعل الكلام حينئذٍ كناية عن تحقق الموت بلا ريب، فنشبت المنية

31 ينظر محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح. محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل د.ت)، 1/99.

32 القائل الفاضل هو عصام الدين أحمد بن مصطفى الشهرير بطاشكيري زاده، شرح الفوائد الغيائية من علمي المعاني والبيان (اسطنبول: دار الطباعة العامة 1896)، 239.

33 انظر إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الاسفرايني، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح. عبد الحميد هندواوي (بيروت: دار الكتب العلمية د.ت)، 2/302.

34 ينظر الاسفرايني، الأطول، 2/302.

أظفارها بفلانٍ بمعنى نشب السُّبع أظفارها به، كناية عن موته لا محالة. وحينئذٍ لا تجوّز في إضافة الأظفار إلى المنية، ولا إشكال في جعل المنية استعارة، ووجه تسميتها استعارة بالكناية في غاية الوضوح.

ثم إن ما ذكره في شرح الرسالة وإن كان سالماً عما أورد أنفأ، لكن جريانه في جميع صور الاستعارة بالكناية ممنوع، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾³⁵ وأنه لا حسن لهذه الكناية أصلاً، كما تشهد له الفطرة السليمة والطباع المستقيمة. وأن من شرط الكناية جواز إرادة المعنى الموضوع له بلفظ الكناية، إذ به تفارق المجاز، لأن كليهما يشتركان في كونهما مستعملين في غير ما وضعوا له. ولا خفاء في أنه إذا قيل هذا الكلام فيمن مات حتف أنفه، يمتنع أن يراد به المعنى الحقيقي، فكيف يكون كناية؟ وما قيل من أن الموضوع له مقصود في الكناية من حيث التصور دون التصديق، فمدفوع بأنه لا بد في المجاز أيضاً من تصور المعنى الحقيقي ليُفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة [223a] المصححة للاستعمال، فدعوى كون الموضوع له مقصوداً في الكناية دون المجاز تحكم.

فإن قلت: إن بعضهم اكتفى بجواز إيرادته في الجملة وفي بعض المواد، وإن امتنعت إيرادته في المحل الذي استعملت الكناية فيه، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾³⁶ فإنه كناية عن الملك وإن لم يتصور هنا قعود على سرير، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾³⁷ كناية عن إهانتهم وترك الإنعام عليهم وإن لم يكن النظر منه تعالى. قلت: ذكر صاحب الكشاف أن هذا الكلام في حق من يجوز عليه النظر كناية، وفي حق من لا يجوز عليه ذلك مجاز على سبيل الكناية،³⁸ فاعتبر في الكناية جواز إرادة المعنى الحقيقي في محل الاستعمال، فإذا لم يجوز يسمى مجازاً متفرعاً عن الكناية، لأن اللفظ قد استعمل في المعنى المكاني عنه كثيراً حتى قطع النظر عن المعنى الحقيقي، فاستعمل حينئذٍ في محل يمتنع إيرادته، فصار مجازاً لوجود القرينة المانعة عن إرادة المعنى الأصلي، كما في المجاز المرسل والمجاز المستعار. وهذه الكناية لم يسمع استعمالها في محل يجوز إرادة الموضوع له فيه فضلاً عن كثرتها حتى يكون من باب المجاز المتفرع عن الكناية. هذا. والحق أنّ مقاله على ما قاله من غرائب السوانح وعجائب اللوائح.

[223b] المقصد الثاني في تحقيق الاستعارة التخيلية المسلك الأول في الاستعارة التخيلية، وفيه مذهبان:

الأول ما ذهب إليه السلف وتبعهم فيه صاحب الإيضاح من الخلف، وهو أن الاستعارة التخيلية جعل الشيء للشيء، كجعل اليد للشمال، وجعل الأظفار للموت، فعلى هذا لفظ اليد حقيقة لغوية مستعملة في معناها الموضوع له، فالاستعارة ليست إلا إثبات اليد للشمال وإثبات الأظفار للموت، ولهذا قال الشيخ عبد القاهر إنه لا خلاف في أن اليد استعارة ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، إذ ليس المعنى على أنه شبه شيء باليد، وإنما المعنى أنه أراد أن يثبت يدًا للشمال.³⁹ واعتراض على هذا التعريف بأنه يصدق على كل مجاز عقلي، وأوجب بأن التقيد التمثيلي يخرج، وبأن اللام للعهد، أي جعل الشيء الذي هو لازم للمشبه به للشيء الذي هو المشبه. ولكن لا يخفى عليك أن التمثيل ليس من التعريف، فكيف يتصور الخروج به؟ وأن الحمل على كون اللام للعهد بدون قرينة دالة عليه بعيد ومثله مهجور [224a] في التعريف، وأما الاعتراض بأن هذا الحد ليس فيه إشعار باستعمال اللفظ في غير الموضوع له، فإنما يتجه عليهم إذا ذهبوا في التخيلية إلى اختراع الصورة الوهمية، ولم يذهب أحد منهم إليه، بل هو مذهب السكاكي.

الثاني مذهب السكاكي، وهو أنها أن تسمي باسم صورة متحققة صورة عندك وهمية محضة، تقدّر لها مشابهة لها مفرداً في الذكر ضمن قرينة مانعة عن حمل الاسم على ما يسبق إلى الفهم من كون مسماه شيئاً متحققاً، وذلك مثل أن تشبه المنية بالسبع في اغتيال النفوس وانتزاع أرواحها بالقهر والغلبة، من غير تفريق بين نافع وضار، ولا رقة لمرحوم، ومسّ بعبء على ذي فضيلة، تشبيهاً بليغاً حتى كأنها سبع من السباع، فيأخذ الوهم في تصويرها بصورة السبع اختراع ما يلازم صورته ويتم بها شكله، من ضروب هيئات وفنون جوارح وأعضاء، وعلى الخصوص

35 البقرة 2/27.

36 طه 20/5.

37 آل عمران 3/77.

38 ينظر الرّمحشري، الكشاف، 1/404.

39 أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة، تج. محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني د.ت)، 47.

ما يكون قوام اغتيال السبع للنفس بها وتماز افتراسه للفراسين بها، من الأنياب والمخالب، ثم تطلق على مخترعات الوهم عندك أسامي المتحققة على سبيل الأفراد بالذكر، وأن تضيفها إلى المنية، قائلًا: "مخالب المنية" أو "أنياب المنية" الشبيهة بالسبع، ليكون إضافتها إليها قرينة [224b] مانعة عن إخراجها إلى ما يسبق إلى الفهم منها من تحقق مسمياتها.⁴⁰ إلى هنا كلامه.

واعترض عليه صاحب الإيضاح بأن في تفسير التخيلية بما ذكره تعسفاً؛ لما فيه من كثرة الاعتبارات التي لا يدل عليها دليل ولا تمس إليها حاجة وأنه يخالف تفسيرها لغيره، ولذلك يلزمه أن يقول بمثل ذلك، أعني إثبات صورة متوهمة في ترشيح الاستعارة؛ لأن في كل واحد منهما إثبات بعض لوازم المشبه به المختصة به للمشبه، غير أن التعبير عن المشبه باللفظ الموضوع له في التخيلية وبغير لفظه في الترشيح، وهذا لا يجدي فرقاً معنوياً، فاعتبار المعنى المتوهم في أحدهما دون الآخر تحكّم.⁴¹ وأجيب عن الأول بأن مبنى الاستعارة على المبالغة في التشبيه وأدعاء أن المشبه عين المشبه به، وذلك لا يكمل بمجرد إثبات اللوازم دون توهم الصورة في المشبه، فلا تعسف فيه بل فيه من اللطف وتدقيق النظر المناسب لفن البلاغة ما لا يخفى. وعن الثاني بأن صاحب المفتاح في هذا الفن، خصوصاً في مثل هذه الاعتبارات، ليس بصدد التقليد لغيره حتى يُعترض عليه بأن ما ذكره هو مخالف لما ذكره غيره. وأورد على هذا الجواب بأن تغيير تفسير غيره وتبديل الاصطلاح الثابت من غير حاجة [225a] وبدون فائدة يُعتمد بما لا ما يُعتمد به، ولا يخفى أن تكميل أمر المبالغة في التشبيه يكفي داعياً في تغيير تفسير الغير فليتأمل. وعن الثالث بأن اللازم في التخيلية قد اقترن باللفظ الذي لا يلائمه بحسب الظاهر، فاحتاج إلى توهم أمر يمكن إثباته له بحسبه. وفي الترشيح قد اقترن باللفظ الذي يلائمه، فلم يُحتج فيه إلى ذلك. فهذا القدر من الفرق الناشئ من اللفظ كافٍ له فيما ذهب إليه. ولا يخفى عليك أن هذا الجواب إنما يتم على تقدير ألا ترشيح في الاستعارة بالكناية، لكن الصواب أن ما زاد في المكينة على قرينتها، أعني إثبات لازم واحد يُعد مرشحاً نحو "مخالب المنية" نشبت بفلان فافتريته". اللهم إلا أن يُقال إن الجواب المذكور من طرف صاحب المفتاح والظاهر من كلماته عدم جريان الترشيح في المكينة.

وقيل إن التخيلية تكسر سورة الاستبعاد، فلا تحتاج فيها إلى اختراع صورة وهمية. وأنت خير بأن الغرض من الترشيح تكميل أمر المبالغة في التشبيه حسبما يمكن، لا كسر سورة الاستبعاد، كما لا يخفى. واعترض بعض الأفاضل على هذا الجواب بقوله: وأنت خير بأن القوم جعلوا التخيل والترشيح نوعين متقابلين، والتغير اللفظي لا يفيد التقابل المعنوي. وأيضاً المعترض يطلب الفرق المعنوي، وإثبات الفرق اللفظي لا يدفعه. [225b] وأيضاً، الترشيح يثبت للمستعار له حقيقة وهو لا يلائمه، كما أن التخيل لا يلائم ما أثبت هو له، أعني المستعار منه. انتهى.

وفي كل مما ورد بحث، أما في الأول فلأن القوم وإن جعلوها نوعين متقابلين، لكنه لم يوجد في كلامهم التعرض بلزوم كون التقابل معنوياً، ولم يدر من أين يلزم ذلك، فليت شعري لم لا يكفي التقابل الاعتراري في أمثال هذه المواضع؟ وأما في الثاني فلأن حاصل الجواب السابق على ما عرفته منع لزوم الفرق المعنوي، فإثبات الفرق اللفظي يكفي في الدفع ما لم يثبت لزوم الفرق المعنوي بالدليل. وأما الثالث فلأن الاستعارة على ما صرح به ذلك المعترض مبنية على ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مبالغة في التشبيه، ومبنى هذا الادعاء ألا يكون هناك إلا معنى واحد هو المشبه به. فبعد ثبوت هذا الادعاء بقرينة الاستعارة، لا يحتاج في إثبات الترشيح للمستعار إلى توهم أمر يمكن إثباته له بحسبه لوجود الملائمة المعنوية والصورية، ولا كذلك التخيل لفقدان الملائمة الصورية فيها، فيحتاج في إثباتها له إلى توهم أمر مذكور. فتدبر.

ثم إنه بعدما اعترض على الجواب المزبور قال: والجواب المبني على التحقيق أن الترشيح من توابع المعنى الادعائي [226a] أيضاً إلا أنه مظهر له لا مؤيد له، وكم بين التأيد والإظهار! أيضاً الترشيح من توابع المستعار له، ويثبت للمستعار منه كما مر، وبهذا ظهر أن بين الترشيح والتخيل فرقتين كلاهما معنويان. انتهى. ولا يخفى عليك أن ما ذكره من الوجهين وإن سلم إفادته فرقا معنوياً، لكن لا يظهر منه سبب الاحتياج إلى التخيل في

40 السكاكي، مفتاح العلوم، 376.

41 ينظر محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين القزويني، تلخيص المفتاح (باكستان: مكتبة المدينة، 2016)، 163.

الأول دون الثاني فتدبر. على أن الجواب الثاني منقوض بالترشيح في المكني عنها، ويمكن أن يجاب أن الأول والثاني سيان في الاحتياج إلى التخيل، وكلام السكاكي لا بأي عن كون الترشيح استعارة تخيلية لا في مباحث التخيل ولا في مباحث الترشيح، ووجه التسمية لا يوجب للتسمية حتى يقال إن الثاني يشارك الأولى في لزوم التخيل، فلم لا يسمى تخيلية؟

المقصد الثالث في أن الاستعارة بالكناية تستلزم التخيل أم لا؟ ذهب السلف إلى أن الاستعارة بالكناية لا تستلزم التخيل، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾. فإن العهد هنا يشبه بالحبل، والنقض مستعمل في إبطال العهد، فيكون النقض استعارة تصريحية حيث شبه إبطال العهد بنقض الحبل، ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه كما هو شأن الاستعارة المصحح بها. فهنا استعارة مكنية في العهد وليس فيها استعارة تخيلية. [226b] تخيلية.

فإن قُلت: إذا كان النقض مستعملاً في إبطال العهد لم يدل على أن في العهد استعارة مكنية، بل يدل على ذلك من حيث أن استعارة النقض للإبطال ساغت من حيث تسميتهم العهد بالحبل، فلو لا استعارة الحبل للعهد لم يصح استعارة النقض للإبطال. فالضابط في قرينة الاستعارة بالكناية عندهم أن يقال: إذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه لازم المشبه به، كان ذلك اللازم إذا ثبت للمشبه بأقياً على معناه الحقيقي، وكان إثباته له استعارة تخيلية كما في "أظفار المنية". وإن كان له تابع كذلك كان اسم ذلك اللازم مستعاراً لذلك التابع استعارة تصريحية كالنقض المستعار لإبطال العهد، كافتراس المستعار لبطش الشجاع، وكالاغتراف المستعار لاتفاح الناس بالعالم. فقد ظهر أن المكنية لا تستلزم التخيلية عندهم إلا بالمعنى المعتمد لديهم في التخيلية، لا بالمعنى الذي اعتبره صاحب المفتاح.

وذهب صاحب المفتاح أيضاً إلى هذا المذهب، يدل عليه ما ذكره في أوائل الأصل الثاني من أن قرينة الاستعارة المكنية تنقسم إلى ما قد يكون أمراً محققاً كإنبات الربيع وهزم الأمير، فهذه مكنية بدون تخيلية، لكن حسب السلف على خلافه [227a] فقال في كتابه المزبور بعد تفسير الاستعارة بالكناية: "وقد ظهر أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن الاستعارة التخيلية، هذا مساق كلام الأصحاب، وستقف إذا انتهينا إلى آخر الفصل على تفصيل" 42 انتهى. يريد به ما ذكره في الأصل الثاني، وهو الذي نقلناه منه آنفاً، وأنت خير بأن السلف على خلافه. وذهب صاحب الإيضاح إلى أنها مستلزمة للتخيلية، وادعى أنها مذهب الجمهور، وأن عدم الاستلزام باطل بالإجماع. وأنت خير بأنه إن أراد اتفاق غير صاحب المفتاح صاحب الكشاف على عدم الاستلزام كما عرفته فيما سبق، وإن أراد اتفاق السكاكي وغيرهم فهو ظاهر البطلان لأن السكاكي مصرح بخلافه، فتأمل.

ومن الأفضال من نظر إلى ظاهر كلام صاحب المفتاح في تفسير الاستعارة بالكناية، فظن أنه خالف السلف، فقال بعد نقل مذهب السلف: "وخالفهم صاحب المفتاح حيث ذهب إلى أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن التخيل". 43 ولا يخفى عليك مما سبق أن إسناد الخلاف إلى السكاكي فرية بلا مرية، وله كلام في بيان الخلاف أعرضنا عن ذكره مخافة التطويل.

المطلب الثاني في أن الاستعارة التخيلية هل تنفك [227b] عن الاستعارة بالكناية أم لا، ذهب السلف إلى أنها لا تنفك عن الاستعارة بالكناية، وتبعهم في ذلك صاحب الإيضاح، 44 لأن التخيل عندهم على ما عرفته سابقاً حقيقة في معناه، فلا معنى لإثباته لآخر بدون ملاحظة التشبيه في المثلث له، فلا يعتبر إلا تابعاً للاستعارة بالكناية. وأما صاحب المفتاح فقد ذهب إلى جواز انفكاكها عنها، لأن التشبيه عنده معتبر في اللوازم، فيمكن أن يعتبر بدون المكني عنها، كما في قولك: "أنشبت المنية الشبيهة بالسبع"، وقولك: "لسان الحال الشبيهة بالمتكلم ناطق بكذا"، وقولك: "رمام الحكم الشبيهة بالناقة في اتباع المستتبع في يد فلان". لكنه قال في بيان شرائط حسن الاستعارات: "وقلما تحسن الحسن البليغ غير تابعة لها"، ولهذا استهجنت في قول الطائي: "لا تسقني ماء الملام

42 السكاكي، مفتاح العلوم، 379.

43 طاشكبري زاده، شرح الفوائد الغيبية، 243-244.

44 انظر خطيب القزويني، تلخيص المفتاح، 164-165.

فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي"، إذ ليس يظهر شيء يستعار له الملام، وله ماء آجن يتأثر منه النفس.⁴⁵ وليس قوله تعالى: ﴿وَاحْفَظْ لَهَا مَاءَ جَنَاحِ الدَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾⁴⁶ من هذا القبيل، كما توهمه الطائي على ما نقل عنه من أن بعض أصحابه بعث إليه قارورة وقال: "إبعث لنا فيها من ماء الملام"، فقال في جوابه: "إبعث لنا من جناح الدل حتى نبعث لك من ماء الملام" لأن الطائر عند إشفاقه وتعطفه على أولاده يخفض جناحه [228a] ويلقيه على الأرض، وكذا عند تعبته ووهنه، والإنسان عند تواضعه يطأطئ من رأسه، ويخفض من يديه، فيشبهه ذلك وتواضعه بإحدى حالي الطائر على طريقة الاستعارة بالكناية. ويضاف الجناح إليه قرينة لها، فإنه من الأمور الملابس للحالة المشبه بها.⁴⁷ على أنه يجوز أن يحمل الآية على الاستعارة التمثيلية.

وما قيل من أن ماء الملام كلجين الماء، ففيه أن تشبيه الملام بمطلق الماء مستقبح جداً، فإن المشهور من حال الماء إفادة الحيوية، وحسن الحال، والراحة، ومن حال الملام خلاف ذلك. واعترض عليه صاحب الإيضاح أن الأمثلة التي صرح فيها بالتشبيه لم يوجد في تراكيب البلغاء، إنما الذي وُجد فيها أظفار المنية، وأنيابها، ولسان الحال، وزمام الحكم، ونظائرها.⁴⁸ وأما قول الطائي فليس له دليل لجواز أن يكون قد شبه الملام بظرف شراب مكروه، فيكون استعارة بالكناية، ثم أضاف الماء إليه استعارة تخيلية، أو يكون قد شبه الملام بالماء المكروه، فأضاف المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء، فلا يكون من الاستعارة في شيء. وعلى التقديرين يكون مستهجنًا أيضًا، لأنه كان ينبغي أن يُشبه بظرف شراب مكروه [228b] أو بشراب مكروه، ولا دلالة للفظ على هذا، وأنت خبير بأن ما روي عن الطائي مانع عن الحمل على إضافة المشبه به إلى المشبه.

هذا آخر ما تيسر لي بعون الملك العلام من تحرير مذاهب الأئمة الأعلام، وتقرير ما عليهم من النقض والإبرام، مضافاً إليه ما سنح بالبال المستهام مع تفرق الأحوال، وتشتت البال بالبلبال. الحمد لله على التمام، والصلاة على نبيه سيد الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام، وعلى من تبعهم من الأئمة الأعلام. وقد فرغ عنها يد التسويد والتحرير للعبد الفقير مصطفى بن علي المنفصل عن مدرسة برويز أفندي في أواسط شعبان المعظم لسنة سبع وثمانين وتسعمائة من الهجرة المحمدية صلى الله عليه وسلم.

SONUÇ

Şeyhülislâm Mustafa Efendi, Osmanlı ilim dünyasında fıkıh, tefsir ve belâgat gibi ilim dallarında kendini yetiştirmiş önemli bir âlim olarak öne çıkmıştır. Eğitim hayatında dönemin önde gelen âlimlerinden aldığı dersler, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık gibi icra ettiği vazifeler, onun hem ilmî hem de idari yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Mustafa Efendi'nin *Risâle fi'l-İstiâre* adlı eseri, onun Arap dili ve belâgatına vukûfiyetini yansıtan önemli bir eserdir. Nitekim risâle, beyân ilminin tartışmalı konularından biri olan istiâre-i mekniyye üzerine derin tartışmalar sunmakla kalmayıp, müellifin bu konudaki eleştirel bakış açılarını da yer vermektedir. Eserde, belâgat ilminin önde gelen âlimlerinin görüşleriyle birlikte, Mustafa Efendi'nin bu görüşler karşısındaki değerlendirmeleri de yer almakta, böylece eser hem bir literatür özeti hem de bir eleştirel analiz işlevi görmektedir. Bu da onun yalnızca bir aktarımcı değil, aynı zamanda konulara derinlemesine nüfuz eden bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.

45 انظر السكاكي، مفتاح العلوم، 388.

46 الاسراء 17/24.

47 انظر الإسفراييني، الأطول، 2/321.

48 انظر خطيب القزويني، الايضاح، 1/295.


Osmanlı dönemi ilmî mirasının önemli bir parçası olan bu eser, Osmanlı medrese geleneğinde istiâre-i mekniyye konusunda sistematik bir inceleme yapılmış olduğunu göstermesi açısından büyük önemi haizdir. Bu inceleme, Osmanlı ilim dünyasının, Arap belâğatı alanındaki literatürü geliştirerek özgün yorumlar getirdiğini göstermektedir. Bu da devrin ilim erbabının ilmî karakteristiğini ortaya koyması açısından önemli bir veridir.

Risâlenin yazıldığı dönem ve içeriği dikkate alındığında, bu çalışmanın dönemin medrese eğitimi için önemli bir başvuru kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tür risâlelerin gün yüzüne çıkarılması ve Osmanlı medrese müfredatındaki yerleri üzerine yapılacak çalışmalar, o dönemde eğitimin nasıl yapılandırıldığını daha iyi anlamamıza ışık tutacaktır.


KAYNAKÇA

- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fî tekmeleti's-şakâ'ik: Nev'îzade Atâyî'nin şakha'ik zeyli (inceleme - tenkitli metin)*. Fatih İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Meârif Vekaleti, 1955.
- Ebü'l-Meyâmin, Mustafa Efendi. *Risâle fî'l-istiâre*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire; Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- Güzel, Mehmet Emin. "İstiâre-i Mekniyyenin Tanım ve Kapsamı ile İlgili Tartışmalar Üzerine Bir Mülâhaza". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 268-89.
- Hüzelî, Ebû Züeyb Huveylid bin Hâlid bin Muharris. *Dîvânu Ebî Züeyb el-Hüzelî*. thk: Ahmed Halîl eş-Şâmî. Mısır: Mekkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmîye, 2014.
- Işın, Bür. *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1965.
- İpşirli, Mehmet. "Ebûlme'yâmin Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İsferâyînî, İsmâuddîn. *Şerhu İsmâ 'alâ metni's-Semerkandîyye*. thk. Muhammed Salih el-Ğursî. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- İsferâyînî, İsmâuddîn. *el-Etvalu şerhu Talhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Kahraman, Seyit Ali - Galitekin Ahmed Nezih - Dadaş, Cevdet. *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife. *Târîhu mulûki âli Osman: Fezleketü't-tevârih*. thk. Seyyid Muhammed es-Seyyid. Ürdün: Vakfiyyetu İbn Gâzi li'l-Fikri'l-Kurânî, ts.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvût. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşar Avvad. İngiltere: Müessesetül-Furkan, 2021.
- Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman Hatîb. *el-İzâh fî 'lûmi'l-belâğa*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman Hatîb. *Telhîsü'l-Miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2016.
- Mustafa Efendi, Naimâ. *Naimâ Tarihi*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Bahar

- Matbaası, 1967.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Abdulfettah Berkâvî. Kahire: Dârü'l-Menâr, ts.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebî Bekr. *Miftâhü'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'ilmîyye, 1983.
- Semerkindî,el-Leysî, Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr. *er-Risâletü's-semerkandîyye fi'l-isti'âre*. Cezayir: Matba'atu Buntâne, 1905.
- Seyrekzâde, Muhammed Emrullah Hilmi Efendi. *Dibâce*. Süleymaniye Kütüphanesi: Kasidecizade Mustafa Sırrı.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Fevâ'idü'l-ğiyâsiyye fi 'ilmeyi'l-me'âni ve'l-beyân*. İstanbul: Dârü't-Tıbâ'atü'l-Âmire 1896.
- Uçar, Hasan - Güzel, Mehmet Emin. "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 2021.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd bin Amr bin Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmid et-tenzil*. thk. Abdü'r-Razzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî ts.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Emine Akbaba Tanrikut.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.