



**FİLİBELİ HALİL FEVZİ EFENDİ'NİN
EL-HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE ADLI ESERİ
BAĞLAMINDA BEYÂN İLMİ**

Sabri YILDIRIMER

Doktora Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

2025

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ DOKTORA PROGRAMI

FİLİBELİ HALİL FEVZİ EFENDİ’NİN EL-HÂŞİYETÜ’L-CEDÎDE ADLI ESERİ
BAĞLAMINDA BEYÂN İLMİ

DOKTORA TEZİ

Sabri YILDIRIMER

Danışman: Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

BAYBURT - 2025

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ DOKTORA PROGRAMI

FİLİBELİ HALİL FEVZİ EFENDİ’NİN EL-HÂŞİYETÜ’L-CEDÎDE ADLI ESERİ
BAĞLAMINDA BEYÂN İLMİ

DOKTORA TEZİ

Sabri YILDIRIMER

Danışman: Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

BAYBURT - 2025

KABUL VE ONAY

Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ danışmanlığında, Sabri YILDIRIMER tarafından hazırlanan “Filibeli Halil Fevzi Efendi’nin el-Hâşiyetü’l-Cedîde Adlı Eseri Bağlamında Beyân İlmi” başlıklı bu çalışma, 02.05.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

Üye : Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Üye : Prof. Dr. Mustafa KAYA

Üye : Doç. Dr. Fatih KAYA

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir TUNA

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Doç. Dr. Bünyamin ALIM
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ danışmanlığında hazırlamış olduğum “Filibeli Halil Fevzi Efendi’nin el-Hâşiyetü’l-Cedîde Adlı Eseri Bağlamında Beyân İlmi” başlıklı doktora tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

02.05.2025

Sabri YILDIRIMER



ÖN SÖZ

Doktora eğitimim süresince bilgi ve deneyimleriyle beni yönlendiren, akademik gelişimime önemli katkılarda bulunan değerli danışman hocam saygıdeğer Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ'a, Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU'na, Prof. Dr. Ali BULUT'a, Doç. Dr. Mehmet SEVER'e ve Dr. Öğr. Üyesi Eid ABDULAZİZE'e en derin saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmanın vücut bulmasında desteklerini esirgemeyen tüm hocalarıma, aileme ve dostlarıma şükranlarımı sunarım...

Sabri YILDIRIMER



ÖZET

DOKTORA TEZİ

FİLİBELİ HALİL FEVZİ EFENDİ’NİN EL-HÂŞİYETÜ’L-CEDÎDE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA BEYÂN İLMİ

Sabri YILDIRIMER

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

Bayburt-2025, Sayfa: 174

Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) mecaz ve istiâre konularına dair yazmış olduğu *Ferâ'idü'l-fevâ'id* adlı meşhur risâlesi üzerine, İsâmüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538) tarafından *Şerhu Risâleti'l-istiâre* isminde bir şerh yazılmıştır. Bu çalışma, İsferâyînî'nin şerhi üzerine Halil Fevzi Efendi tarafından kaleme alınan *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi 'İsâmi'l-Ferîde* adlı eseri inceleyerek, belâgat ilminin beyân kısmına olan katkılarını ele almaktadır. Filibeli Halil Fevzi Efendi, XIX. yüzyılın müstesna şahsiyetlerinden biri olarak, hem tedrisât hem de telifât sahasında sergilemiş olduğu faaliyetleriyle, Osmanlı ilim dünyasının önemli ilim halkalarından biri olmuştur. Halil Fevzi Efendi'nin bu eseri iki cilt olup yaklaşık bin sayfadan oluşmaktadır. Müellif eserine 1860 senesinde başlamış ve kadılık görevi yapmış olduğu yerlerde yazmaya devam ederek 1870 tarihinde İstanbul'da tamamlamıştır. Fevzi Efendi hâşiyesinde, belâgat ilminin beyân özelinde temel kavramlarını ve inceliklerini geniş bir şekilde ele almakla beraber belâgat ilminin diğer kısımlarına da nadiren değinmiştir. Fevzi Efendi, eserinde belirli bir konuyu ele alırken, sıkça sarf, nahiv, isticâk, mantık, felsefe, kelâm gibi başka bir konulara geçiş yaptığı görülmüştür. Bu geçişlerin, eserin bütünlüğünü ve akışını etkileyerek, okuyucunun dikkatini farklı yönlere çektiği gözlemlenmiştir. Bu sayede İslâmî ilimler arasında geniş bir bağ kuran müellif, yapmış olduğu derinlemesine analizler ile multi disiplinler bir eser ortaya koymuştur. Müellif bir tartışmayı ele alırken ilk önce kelimeleri tek tek analiz edip farklı disiplinlerle harmanlayarak sonuca en doğru şekilde ulaşmayı amaçlamıştır. Kimi yerde ise farklı görüşlere değinmeden konuya devam etmiştir. Eser bu yönüyle, Osmanlı döneminin ilmî derinliğini ve entelektüel seviyesinin yüksekliğini gözler önüne sermiştir.

Anahtar Kelimeler: Halil Fevzi Efendi, el-Hâşiyetü'l-cedîde, belâgat, mecaz, istiâre.

ABSTRACT

PH. D. THESIS

THE SCIENCE OF BEYAN IN THE CONTEXT OF HALİL FAWZİ EFENDİ'S AL HASHİYAH AL-JADIDA

Sabri YILDIRIMER

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

Bayburt-2025, Pages: 174

Abü al-Qasim al-Samarqandi's (d. after 888/1483) famous treatise on metaphor and istiāra, al-Farā'id al-fawa'id, Isamuddin al-Isferayini (d. 945/1538) wrote a commentary titled Sharḥ Risālat al-istiara. This study examines Halil Fawzi Efendi's *al-Hashiyah al-jadidah ala sharḥ Isami al-Farida* on Isamuddin's commentary and discusses its contributions to the declaration part of the science of rhetoric. Filibeli Halil Fawzi Efendi, as one of the exceptional personalities of the nineteenth century, has been one of the important scholarly circles of the Ottoman scholarly world with his activities in the field of both teaching and writing. This work of Halil Fawzi Efendi is in two volumes and consists of approximately one thousand pages. The author started his work in 1860 and continued to write in places where he served as a qadi and completed it in Istanbul in 1870. In his commentary, al-Fawzi Efendi deals extensively with the basic concepts and subtleties of the science of eloquence, with a special focus on beyān, but he rarely touches on other parts of the science of eloquence. While discussing a certain topic in his work, Fawzi Efendi frequently shifted to other topics such as sarf, nahw, istikaq, logic, philosophy, and kalam. It was observed that these transitions affected the integrity and flow of the work and drew the reader's attention in different directions. In this way, the author, who has established a broad connection between Islamic sciences, has produced a multidisciplinary work with his in-depth analysis. When dealing with a debate, the author first analyzes the words one by one and then blends them with different disciplines in order to reach the most accurate conclusion. In some places, he continued the subject without mentioning different opinions. In this respect, the work reveals the scholarly depth and high intellectual level of the Ottoman period.

Keywords: Halil Fawzi Efendi, al-Hashiyah al-jadidah, rhetoric, metaphor, allegory.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME.....	III
ÖN SÖZ.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	1
Araştırmanın Amacı.....	4
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi.....	5
Araştırmanın Kaynakları.....	5
Araştırmanın Sınırlılıkları.....	7
Varsayımlar.....	7
Terim ve Tanımları.....	8
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. FİLİBELİ HALİL FEVZİ EFENDİ, HAYATI VE ESERLERİ	9
1.1. HAYATI.....	9
1.2. HOCALARI.....	14
1.3. İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	14
1.4. TALEBELERİ.....	16
1.4.1. Hacı Ahmet Muhtar Efendi (Turşucuzâde).....	16
1.4.2. Mustafa Münib Efendi (Zerde Zâde).....	17
1.4.3. Mustafa Asım Bey.....	17
1.5. ESERLERİ.....	17
1.6. İSFERÂYÎNÎ'NİN, EBÜ'L-KÂSİM ES-SEMERKANDÎ'NİN ER-RİSÂLETÜ'S- SEMERKANDİYYE ÜZERİNE ŞERHİ VE HALİL FEVZİ EFENDİ'NİN EL- HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE'Sİ	21
1.6.1. Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî.....	21
1.6.1.1. Eserleri.....	21
1.6.1.1. Ferâ'idü'l-fevâ'id adlı risalesi.....	23
1.6.2. İsâmüddîn el-İsferâyînî.....	26
1.6.2.1. Eserleri.....	27
1.6.2.2. Şerhu Risâleti'l-istiâre adlı şerhi.....	30
1.6.3. Halil Fevzi Efendi'nin el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'Isâmi'l-ferîde Adlı Eseri	33
1.6.3.1. Osmanlı dönemi belâgat çalışmaları.....	33
1.6.3.1. Eserin genel özellikleri.....	36
1.6.3.2. Yazılış sebebi.....	38
1.6.3.3. Haşiyeye yazım metodu.....	39
1.6.3.4. Eserin kaynakları.....	48
İKİNCİ BÖLÜM	52
2. EL-HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE 'ALÂ ŞERHİ 'İSÂMÎ'L-FERÎDE'DE BEYÂN İLMÎ	52

2.1. EL-HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE ADLI ESERDE ELE ALINAN İLM-İ BEYÂN	
KONULARI	52
2.1.1. Teşbih	52
2.1.1.1. Teşbih rükünleri.....	56
2.1.1.2. Teşbih gayeleri	64
2.1.2. Mecaz.....	70
2.1.2.1. Mecaz ile ilgili önemli konular.....	76
2.1.2.2. Mecaz kısımları	88
2.1.2.3. İstiâre	90
2.1.3. İstiâre Çeşitleri.....	93
2.1.3.1. Müşebbeh veya müşebbeh bihin müştak veya câmid olması yönünden istiâre	93
2.1.3.2. Müşebbehin hissî/aklî olup olmayışı yönünden istiâre	113
2.1.3.3. Müşebbeh veya müşebbeh bihin mülayiminin olup olmaması yönünden istiâre	119
2.1.3.4. Müşebbeh veya müşebbeh bihin zikir ya da hazfî yönünden istiâre	133
2.1.4. Mecaz-ı Mürekkeb.....	146
2.1.4.1. İstiâre-i temsîliyye	148
2.1.4.2. Mecâz-ı mürsel-i mürekkeb	155
SONUÇ	157
KAYNAKÇA.....	161
ÖZ GEÇMİŞ	174

KISALTMALAR

DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
İSAR	: İstanbul Araştırma ve Eğitim Merkezi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TYEK	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu
v.dğr	: ve diğerleri, diğer nâşir/neşreden veya nâşirler/neşredenler



GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Dil, insanın zihin dünyasındaki duygu ve düşüncelerini ifade edebilmesine imkân tanıyan en önemli iletişim araçlarından biridir. Ünlü dil felsefecisi Noam Chomsky'nin dediği gibi, dil, “zihninin dolaysız aynası”dır. Gerçeklikle güçlü bir bağlantı kurulmasını sağlayan dil ile bir düşünce ifade edilirken cümlelerin içerisinde o düşünceyle özdeşleşecek kelimelere yer verilmesi gerekmektedir. Semantik değeri olan düşünceler, kelimelerin hakiki anlamlarıyla dış dünyaya yansıtılabildiği gibi, teşbih, mecaz, istiâre ve kinaye gibi çeşitli ifade yollarıyla da karşı tarafa aktarılabilmektedir.

Belâgat (البَلَاغَةُ) kelimesi lügatte, “kelâmın fasih olması, belirgin olması” manalarına gelen bir mastardır.¹ Terim anlamı ise, مُطَابَقَةُ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ “kelâmın, fasih olmakla beraber muktezâ-i hâl'e (durumun gereğine) uygun olmasıdır.” şeklinde tarif edilmiştir.² Belâgat ilmi beyân, meânî ve bedî' olmak üzere üç ana disipline ayrılmaktadır.³ Belâgat ilmi, Arap dil bilimleri arasında, müstakil bir disiplin olarak en geç şekillenen ilimdir.⁴ Cahiliye döneminde -teorik açıdan metot ve terminolojisi henüz geliştirilmeden önce- belâgatın, şairler ve hatipler tarafından bilinçli bir şekilde, o dönemde kurulan bu sanat dalına has Ukaz panayırında zengin örnekleri görülmekteydi. Bu sebeple belâgatın ilk önce edebiyat eleştirisi olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁵

Beyân, meânî ve bedî' disiplinlerine dair konuların bir benzeri duyulmamış üslupla hidayet kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'in, ayetlerinde yer almasıyla birlikte, belâgat ilminin Cahiliye döneminden sonra hızlı bir yükseliş yaşamasına sebebiyet vermiştir. Belâgat ilmine yönelik ilk çalışmalar, Kur'an-ı Kerîm'in nüzulünden uzun bir süre sonra başlamış ve bu süreçte dil ve edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle birlikte iç içe ele alınmıştır.⁶ Muhtevasında belâgat ilmine dair konulara yer veren ve günümüze kadar ulaşan ilmî eserler arasında; Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'an*'ı, Ebû

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attar (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 4/1316; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1993), 8/420.

² Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 8.

³ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, thk. Yusuf es-Somaylî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 16.

⁴ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/381.

⁵ Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkuş, 2022), 15; Mehmet Akif Duman, *Retorikten Belagate Mecazdan Metafora* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 191.

⁶ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 18; Kılıç, “Belâgat”, 5/381.

‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ’nın *Mecâzü’l-Kur‘ân*, *Î‘râbü’l-Kur‘ân* ve *Me‘âni’l-Kur‘ân*’ı, Câhiz’in (ö. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn*’i İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *Te‘vîlü müşkili’l-Kur‘ân*’ı, Muhammed b. Yezîd el-Müberred’in (ö. 286/900) *el-Kâmil*’i Ebû İshak ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Î‘râbü’l-Kur‘ân*’ı ile *Me‘âni’l-Kur‘ân*’ı, Kudâme b. Ca‘fer’in (ö. 337/948 [?]) *Nakdüş‘ş-şi‘r*’i, İbn Fâris’in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî*’si ve Şerîf er-Radî’nin (ö. 406/1015) *Telhîsü’l-beyân fî mecâzâtî’l-Kur‘ân*’ı ile *Mecâzâtü’l-âsâri’n-nebeviyye*’si yer almaktadır.⁷

İslâmî ilimlerin sistematik bir felsefi yapı kazanmasında, özgün ve öncü âlimlerin rolü büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda İbnü’l-Mu‘tez’in (ö. 296/908) *el-Bedî‘* adlı eseri, belâgat ilminin kendi disiplinini oluşturma sürecinde ilk aşamayı ve başlangıcı temsil eden önemli bir çalışmadır. Belâgat ilminin mihenk taşı olarak kabul edilen İbnü’l-Mu‘tez, bu eserinde, ağırlıklı olarak bedî‘ ilmine dair konulara yer vermiştir.⁸ Hicri beşinci yüzyıla gelindiğinde ise belâgat tarihi, Abdülkâhir el-Cürcânî’nin (ö. 471/1078-79) yazmış olduğu *Delâilü’l-Î‘câz* adlı şaheseriyle adeta bir dönüm noktası yaşamıştır. Bu eser, belâgat ilminin bir diğer disiplini olan meânî ilmini zirveye taşımış ve ona sağlam felsefi bir temel kazandırmıştır. Cürcânî’nin kaleminden çıkan bir diğer meşhur eser *Esrâru’l-Belâğa* ise, belâgatın beyân bölümünü müstakil bir kitap arasında toplamış ve bedî ilmine dair konulara da yer vererek bu alandaki birikimi zenginleştirmiştir.⁹

Hicri altıncı asrın meşhur âlimlerinden olan Fahrüddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210), *Nihâyetü’l-îcâz* adlı eserinde Cürcânî’nin uygulamış olduğu metodu benimseyerek, *Delâilü’l-Î‘câz* ve *Esrâru’l-Belâğa*’da dağınık ve plansız şekilde yer alan beyân ve meânî ilmine dair konuları belli bir düzen ve tertip içerisinde ele almıştır. Râzî ayrıca eserini yazarken, Rummânî’nin (ö. 384/994) görüşlerine ve Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) Kur‘an ayetleri hakkında yapmış olduğu açıklamalara da yer vermiştir. Belâgat ilminin bir diğer bölümü olan bedî‘ ilmine dair konuları ise çağdaşı Reşidüddîn el-Vatvât’ın (ö. 573/1177) Fars belâgatına dair yazmış olduğu *Hadâiku’s-sihr* adlı kitabından tercüme ederek eserine entegre etmiştir.¹⁰

Belâgat tarihinin kritik bir evresini temsil eden Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî’ye (ö. 626/1229) gelindiğinde ise, meşhur eseri olan *Miftâhu’l-ulûm*’un son bölümünde, belâgat ilimlerini meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç alt kategoride sınıflandırarak ele almasıyla belâgat ilminde yeni

⁷ Kılıç, “Belâgat”, 5/381; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i‘câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâr Sâdır, 2004), 6; Bolelli, *Belâgat Tarihi*, 32.

⁸ Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul, 2015), 249.

⁹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 279-280.

¹⁰ Hacımüftüoğlu, “Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar”, 280; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, 274.

bir çığır açmıştır. Sekkâkî'nin yapmış olduğu bu kategorize, kendisinden sonra günümüze kadar gelen belâgat ilmine dair eserlerin fihrist altyapısını oluşturmuştur.¹¹

Osmanlı döneminde Arapça belâgat çalışmaları, kelimeler ve felsefe ağırlıklı belâgat ekolünün önde gelen temsilcilerinden Ebu Yakup es-Sekkâkî'nin (626/1228) Miftâhu'l-ulûm adlı eserinin belâgat ilmine dair üçüncü bölümü üzerine yapılan “Telhîs”, “Şerh” ve “Haşiye”ler etrafında şekillenmiştir.

Arap edebiyatının tarihi seyri içerisinde Osmanlı dönemine ait sınırlarının belirlenmesi, edebî tarih yazımında önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Dönemin başlangıç ve bitiş tarihlerine dair çeşitli görüş ortaya atılmıştır. Osmanlı döneminin Arap edebiyatındaki tarihi konumu ile alakalı farklı perspektifler şu şekildedir;

1. Ünlü tarihçi Hamilton A.R. Gibb'in (ö. 1391/1971) “*Memlukler dönemi*” ve Fransız oryantalist Regis Blackhere'in (ö. 1393/1973) ise “*Abbasiler sonrası dönem*” şeklinde isimlendirdiği bu dönemlerde, Arap edebiyatı tarihi içerisinde müstakil olarak Osmanlı devrinin konumu yok sayılmakla birlikte bir sonraki dönem olan *el-Asru'l-hadîs*'in bir parçası olarak kabul edilmiştir.
2. İtalyan şarkiyatçı Carlo Alfonso'ya (ö. 1357/1938) göre, Arap edebiyat tarihinde Osmanlı dönemine ait bir başlangıç ve bitiş tarihleri net bir şekilde olmayıp, Abbasiler döneminin sona erdiği 656/1258 yılı ile Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1265/1849) Mısır'da hâkimiyet ilan ettiği 1220/1805 zaman içerisinde değerlendirir ve bu dönemi “*çöküş dönemi*” şeklinde adlandırır. Charles Pellat (ö. 1413/1992) ile Clemen Huart (ö. 1345/1926) gibi Fransız doğu bilimcileri ile Arap araştırmacılar arasından Ahmed el-Hâşimî, Şevkî Dayf, Hannâ el-Fâhûrî gibi isimler yer almaktadır.
3. Aralarında Ahmed Emîn, Cevdet er-Rikâbî ve Hâlid İbrahim Yusuf gibi isimlerin yer aldığı bu görüşe göre Osmanlı devri, kendisinden önce yer alan Memlûkler ve Eyyûbiler dönemi ile birlikte bir çatı altında ele alınmakla birlikte Osmanlı dönemi müstakil bir konu başlığı altında işlenmiştir.
4. Osmanlı'nın Arap edebiyatı tarihindeki konumuna en isabetli şekilde işaret eden bu görüşe göre Osmanlı dönemi, ilk Osmanlı halifesi Yavuz Sultan Selim'in 1516 yılında Suriye'ye 1517 yılında ise Mısır'a girişi ile başlar ve 1805 senesinde Muhammed Ali Paşa'nın Mısır hâkimiyeti ile sona erer. Bu görüş sahiplerince Osmanlı devri diğer dönemlerden ayrı bir şekilde kendine has bağımsız bir dönem olarak ele alınmıştır. Bu

¹¹ Hasan Taşdelen, *İslam Medeniyetlerinde Dil Bilimleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 274.

bakış açısına sahip olanlar arasında Corcî Zeydân, Carl Brockelmann, Tâhâ Hüseyin, Ömer Rızâ Kehhâle ve Muhammed Seyyid Kîlânî bulunmaktadır.¹²

Bu çalışma, Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ şerhî Isâmi'l-Ferîde* adlı eserini beyân ilmi açısından analiz etmekte ve geniş bir şekilde inceleyerek, belâgat ilmine sağladığı katkılarının belirlenmesine odaklanmaktadır. Osmanlı döneminde kaleme alınan şerh ve haşiyelere yönelik olumsuz bir yaklaşım bulunmaktadır. Bu çalışmanın temel problemi, Osmanlı devrinde telif edilen şerh ve haşiyeler gerçekten ilmî bir gelişim sağlamamış mıdır? sorusudur. Bu sorunun cevabı Halil Fevzi Efendi ve eseri üzerinden ele alınarak cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ Şerhî Isâmi'l-Ferîde* adlı eserini beyân ilmi açısından incelemektedir.

Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'Isâmi'l-Ferîde* adlı eseri, Osmanlı dönemi belâgat ilmi açısından nasıl bir değer taşımaktadır ve bu eserin belâgat ilmine ne gibi katkıları bulunmaktadır? Bu bağlamda, eserin içerdiği teorik ve pratik bilgiler, belâgat ilminin diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi ve eserin Osmanlı ilim dünyasındaki konumu incelenecek, eserin belâgat ilmi açısından önemi ve değeri izâh edilmeye çalışılacaktır.

Alt Araştırma Soruları:

- 1) Eserin yazıldığı tarihî dönem nedir?
- 2) Eser dil ve belâgat açısından ne gibi özelliklere sahiptir?
- 3) Eserin belâgat ilmine ne gibi katkıları bulunmaktadır?

Hipotezler:

- 1) Hâşiye, Osmanlı döneminin ilmî ve kültürel hayatının önemli bir göstergesidir.
- 2) Eser, dil ve belâgat açısından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir.
- 3) Hâşiye, belâgat ilminin farklı disiplinlerle etkileşimini yoğun bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹² Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler", *Şarkiyat Mecmuası* 26 (2015), 31/62.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'Isâmi'l-Ferîde* adlı eseri dönemin ilmî birikimi ve ortamını yansıtmaya açısından oldukça önemli bir yapıya sahiptir. Çalışmamızın ana gayesi Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde* adlı eserini belâgat açısından incelemek ve eserde yer alan beyân ilmine dair sanatları tespit etmektir. Bununla birlikte Halil Fevzi Efendi, döneminin önemli ilmî şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Eserinde Arap dili ve belâgatı dışında hangi ilimlere değindiği de tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece bu tez, Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-Cedîde* adlı eserini ele alarak, sistematik yönünün ne olduğunu, metodunu, kaynaklarını ve yöntemini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İsferyînî'nin şerhi üzerine kaleme alınan diğer haşiyelerle de mukayese edilerek eserin konumunun belirlenmesini hedeflemektedir.

Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışma, XIX. yüzyıl Osmanlı ilim ve düşünce hayatının önemli şahsiyetlerinden Filibeli'nin, Arap dili ve belâgatı alanındaki yetkinliğini gösteren *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi 'Isâmi'l-Ferîde* adlı eserini konu edinmektedir. Müellifin yaklaşık on yıllık bir emekle kaleme aldığı ve iki ciltten oluşan bu hacimli eser, tezin temel ve merkezi araştırma kaynağını oluşturmaktadır. Çalışmanın ana gayesi, bu haşiyeyi, belâgat ilminin beyân (teşbih, istiâre ve mecaz-ı mürsel) konuları özelinde analiz etmek, Filibeli'nin yaklaşımlarını, ilmî tartışmalara katkılarını ve metodlarını ortaya koymaktır. Bu nedenle, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*'nin metni, yapılan tahlillerin ve değerlendirmelerin doğrudan kaynağıdır.

Filibeli'nin eseri, İslâm ilim geleneğindeki şerh-haşiye zincirinin bir parçasıdır. Eser, XV. yüzyıl âlimlerinden Semerkandî'nin, istiâre konusuna dair *er-Risâletü's-Semerkandiyye* adlı risâlesi üzerine, XVI. yüzyıl âlimlerinden İsferyînî'nin yazdığı *Şerhu'l-'Isâm alâ metni's-Semerkandiyye* adlı şerhe yazılmış bir haşiyedir. Bu katmanlı yapı, Filibeli'nin düşünce dünyasını, argümanlarını ve yorumlarını doğru bir şekilde anlayabilmek için, onun haşiye yazdığı İsferyînî'nin şerhini ve bu şerhin üzerine bina edildiği Semerkandî'nin risâlesini de birincil derecede önemli temel kaynaklar olarak konumlandırmayı zorunlu kılmaktadır. Araştırma, Filibeli'nin bu iki temel metinle nasıl bir etkileşim içinde olduğunu çözümleyebilmek için bu eserleri asli referanslar olarak kullanmaktadır.

Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde* adlı eserinin, odak noktası belâgat ilmi olmakla birlikte, müellifinin geniş ilmî birikimini yansıtan disiplinler arası bir nitelikte taşımaktadır. Filibeli, beyân ilminin inceliklerini ve tartışmalı noktalarını izah ederken, başta Arap dili bilimleri olmak üzere pek çok farklı ilim dalından yoğun bir şekilde istifade etmektedir. Bu

durum, Fevzi Efendi'nin analizlerini, referanslarını ve ortaya koyduğu görüşleri tam manasıyla kavrayabilmek için, onun başvurduğu bu alanlardaki temel kaynaklara ve literatüre vâkıf olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla, bu tez çalışmasında ikincil kaynaklar grubunu, Fevzi Efendi'nin eserinde referans verdiği veya diyalog kurduğu bu farklı disiplinlerdeki temel kaynaklar oluşturmaktadır. Beyân ilminin klasik kaynaklarından Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Esrâru'l-Belâga'sı*, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm'u*, Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh'ı*, Teftâzânî'nin *el-Mutavvel'i* ile Cürcânî'nin *Hâşiye ale'l-Mutavvel'i* gibi temel eserler incelenmiştir. Filibeli'nin İsferyânî şerhine getirdiği yorumları ve özgün katkıları belirlemek amacıyla, aynı şerh üzerine yazılmış diğer önemli haşiyelerle – özellikle Zîbârî, Sabbân, Müftîzâde, Fahrüddîn el-Batmanî ve Sıbgatullâh et-Tillovî'nin çalışmalarıyla – yer yer mukayeseler yapılması da bu araştırmanın kaynak ve yönteminin bir parçasını oluşturmuştur.

Filibeli'nin kullandığı kelimelerin anlamlarını tespit etmek ve dilsel tartışmaların arka planını anlamak üzere Cevherî'nin *Tâcü'l-luga'sı*, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab'ı*, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhît'i* ve Zebîdî'nin *Tâcü'l-'arûs'u* gibi temel sözlüklere başvurulmuştur. Filibeli'nin ve klasik belâgat eserlerinin kullandığı şiir örneklerinin kaynaklarını ve şairlerini tespit etmek amacıyla, Müberred'in *el-Kâmil'i*, İbn Kuteybe'nin eş-Şî'r ve ş-şu'arâ'sı, Kureşî'nin *Cemheretü eş'âri'l-'Arab'ı*, İbnü'l-Enbârî'nin *Şerhu'l-Kasâ'id'i*, Husrî'nin *Zehrü'l-âdâb'ı* ve Alevî'nin *et-Tırâz'ı* gibi temel edebiyat, şiir şerhi ve belâgat kaynaklarından yararlanılarak şiirlerin tahrîci yapılmıştır. Ayrıca çalışmamız, diğer alanların temel kaynaklarından da geniş bir yelpaze sunmaktadır.

Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde* üzerine yapılan modern çalışmalar da bu araştırmanın kaynakları arasında değerlendirilmiştir. Filibeli'nin yazmış olduğu bu eser hakkında, Osman Cengiz'in “Osmanlı'da Belâgat Ne İşe Yarar? *el-Hâşiyetü'l-Cedîde 'Alâ Şerhi 'İsami'l-Ferîde'de İlmî Literatür ve Kavram Çeşitliliği*” başlıklı makalesi ve Ali Bulut'un “*Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü'l-Cedîde 'alâ Şerhi 'İsami'l-Ferîde Adlı Eseri*” ismiyle sunduğu tebliğ bulunmaktadır. Ayrıca, konuyla ilgili, Abdullah Aslan tarafından Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne 2024 yılında sunulan “*Halil Fevzi Efendi'nin el-Hâşiyetü'l-Cedîde Adlı Eseri*” başlıklı bir doktora tezi tespit edilmiştir. Abdullah ASLAN'ın çalışması, adı geçen eseri genel bir bakış açısıyla incelemeyi hedeflerken, bu tez, spesifik olarak Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-Cedîde* adlı eserindeki birtakım beyân ilmi konularına odaklanmaktadır. Çalışmamız, eserin tamamının genel bir değerlendirmesini yapmak yerine, Belâgat'ın önemli bir kolu olan beyân ilminin (teşbih, istiâre ve mecâz-ı mürsel), Filibeli tarafından bu haşiyede nasıl ele alındığını, hangi özgün yorumları getirdiğini

ve ilgili literatürdeki yerini tematik olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla, çalışmamız odak noktası ve kapsamı itibarıyla bahsi geçen tezden ayrılmaktadır.

Son olarak, araştırmanın önemli bir kaynağını da Filibeli'nin hayatını, yetiştiği ilmi çevreyi, vazifelerini, yaşadığı XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunun sosyal ve kültürel yapısını anlamaya yönelik tarihsel ve biyografik kaynaklar oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri*, Mehmed Süreyyâ'nın *Sicill-i Osmanî* ve Ömer Rıza Kehhâle'nin *Mu'cemü'l-müellifîn*'i gibi klasik biyografi eserlerinin yanı sıra; İbrahim Alâeddin Gövsa'nın *Meşhur Adamlar* ve *Türk Meşhurları*, Ferhat Koca'nın TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddesi, Ali Bulut'un tebliği gibi modern çalışmalar ve Zâhid el-Kevserî'nin *et-Tahrîru'l-vecîz* adlı eserleri temel başvuru kaynakları olmuştur. Ayrıca, belirli tarihlerin tespiti ve doğrulanmasında Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'ndeki belgeler ve dönemin Salnameleri gibi birincil kaynaklardan da yararlanılarak Filibeli'nin şahsiyeti ve eseri tarihsel bağlamına oturtulmuştur. Bu zengin ve çok katmanlı kaynak grubu, tezin ana konusunu oluşturan *el-Hâşiyetü'l-cedîde*'nin ve müellifinin ilmi kimliğinin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasına imkân sağlamıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-Cedîde* adlı eseri, iki cilt halinde basılmış olup, toplamda yaklaşık bin sayfalık bir hacme sahiptir. Bu geniş kapsamlı hâşiye, müellifin yaşamış olduğu dönemin ilim dünyasının zenginliğini ve derinliğini gözler önüne seren önemli bir eserdir. Kitabın bin sayfalık bir yapıya sahip olmakla birlikte multi-disipliner yönü dolayısı ile üzerinde tek bir çalışmanın yeterli olmayacağı gayet net bir şekilde anlaşılmaktadır. Hâşiyenin çalışmamıza konu olan kısmı, Halil Fevzi Efendi'nin belâgat ilminin beyân ilmine yapmış olduğu katkılarıyla sınırlıdır. Bunun yanı sıra eserin sayfaları arasında gizlenmiş ve üzerinde titizlikle çalışılması gereken pek çok konu bulunmaktadır. Bu konular eserin değerini daha da arttırmakla beraber yeni araştırma alanları da sunmaktadır.

Varsayımlar

Eserin, Arap dili belâgatının inceliklerini ve üslup özelliklerini dikkatli bir şekilde incelediği ve bu bağlamda dilbilimsel açıdan önemli bir kaynak olduğu düşünülmektedir.

Halil Fevzi Efendi'nin bu eseri, Osmanlı döneminin ilmi ve kültürel birikimini yansıtan önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir.

Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-cedide* adlı hâşiyesinin, belâgat ilminin yanı sıra çeşitli İslâmî ilimlerle etkileşimde bulunduğu ve bu sebeple disiplinler arası bir çalışma olduğu varsayılmaktadır.

Terim ve Tanımları

Bu çalışma, belâgat, teşbih, müşebbeh, müşebbeh bih, vech-i şebih, teşbih edatı, mecaz, istiâre, müsteâr, müsteâr leh ve müsteâr minh gibi belâgat terimleri çerçevesinde kapsamlı bir inceleme sunmaktadır. İlgili konu başlıkları altında, bu terimlerin detaylı açıklamaları yapılmış olup, her birinin edebî metinlerdeki kullanımlarına dair örnekler zikredilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. FİLİBELİ HALİL FEVZİ EFENDİ, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Son dönem Osmanlı âlimlerinin önemli şahsiyetleri arasında yer alan Ahmet Halil Fevzi Efendi, 1805 senesinde,¹³ günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Filibe şehrinde dünyaya gelmiştir.¹⁴ Aslen Bursalı olan Halil Fevzi Efendinin ailesi 18. yüzyıl ortalarında Bursa'dan Filibe'ye göç etmiştir.¹⁵ Halil Fevzi Efendinin “*Filibeli*” künyesi de buradan gelmektedir.¹⁶ Bursa'da ilmi şahsiyeti ve Şehabettin Camiinde irat ettiği hutbeleriyle meşhur olan Abdullah Efendi, Halil Fevzi Efendinin dedesidir.¹⁷ Filibe'de yaşadığı dönemde “*ayaklı kütüphane*”¹⁸ mahlasıyla meşhur olan ve zamanında Bursa da hem müderrislik görevi yapıp hem de çeşitli hutbeler irat eden Mustafa Efendi (ö. 1227-29/1813) Halil Fevzi Efendinin babasıdır.¹⁹ İlim çevrelerinde abisinden ayırt edilebilmesi için “*Küçük Filibeli*” lakabıyla meşhur olan Abdullah Efendi (ö. 1284/1868)²⁰ ise Halil Fevzi Efendi'nin küçük kardeşidir.²¹

¹³ Zahid el-Kevserî, *et-Tahrîru 'l-Vecîz fî mâ yebteğîhi 'l-müstecîz* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2021), 247.

¹⁴ İbrahim Alâeddin Gövsa, “Filibeli Halil Efendi”, *Meşhur Adamlar* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1935), 2/513.

¹⁵ İbrahim Alâeddin Gövsa, “Filibeli Halil Fevzi Efendi”, *Türk Meşhurları* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1945), 141.

¹⁶ Mehmet Tahir, “Fevzi Halil Efendi”, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 1/319; Yusuf İlyân Serkis, *Mucemü 'l-Matbûâtî 'l-Arabiyye ve 'l-Mu'arrabe* (Mısır: Matbaatü Serkis, 1928), 2/1458.

¹⁷ Gövsa, “Filibeli Halil Efendi”, 2/513.

¹⁸ Osmanlı döneminde “ayaklı kütüphane” diye anılan pek çok âlim bulunmaktadır. Bunlar arasında İsmail Gelenbevi'nin (ö. 1205/1791) hocası, Müftüzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1212/1797), döneminin meşhur biyografi yazarı Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1322/1904), son dönem Osmanlı âlimlerinden İsmail Saib Sencer (ö. 1359/1940), son devir devlet ve fikir adamı olan İbnülemin Mahmud Kemal (ö. 1376/1957) gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafettin Gölçük - Metin Yurdagör, “Gelenbevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-555; Abdülkadir Özcan, “İsmet Efendi, Fındıklılı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/139-140; Abdullah Azmi Bilgin, “İsmail Saib Sencer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/122-123; Ömer Faruk Akün, “İbnülemin Mahmud Kemal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/249-262.

¹⁹ Gövsa, “Filibeli Halil Efendi”, 2/513; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 274.

²⁰ On dokuzuncu asır ortalarında tanınmış olan Filibeli Abdullah Efendi, 1222-23/1808 senesinde Filibe de doğmuştur. İlk ilmi tahsilini burada alan Abdullah Efendi daha sonra 1824 senesinde abisi Halil Fevzi Efendi ile birlikte İstanbul'a gelerek burada zamanın önemli âlimlerinden ders almaya devam etmiştir. İlmî tahsilini ilerleten Abdullah Efendi, Osmanlı medreselerinde müderris olarak eğitime başlamıştır. Filibeli Abdullah Efendi, daha sonra Huzur Dersleri'ne on sene kadar mukarrir olarak katılmıştır. İlerleyen zamanlarda baş mukarrirliğe tayin edilen Abdullah Efendi, ayrıca Enderun mektebinde de uzun bir süre muallimlik vazifesi üstlenmiştir. Dönemin meşhur şair ve âlimlerinden olan Filibelizade Mustafa Asım Bey (ö. 1321-22/1904) Abdullah Efendi'nin oğludur. Ansiklopedik eserleri ile meşhur olan İbrahim Alaeddin Gövsa (ö. 1369/1949) Abdullah Efendi'nin torunudur. Fıkıh ve Arap dili alanında çeşitli eserleri olan Abdullah Efendi 1284-85/1868 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Abdullah Efendi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz; İbrahim Alâeddin Gövsa, “Filibeli Abdullah Efendi”, *Meşhur Adamlar* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1936), 2/513; İbrahim Alâeddin Gövsa, “Asım Bey”, *Meşhur Adamlar* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1935), 1/76; Atilla Çetin, “İbrahim Alâeddin Gövsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/158.

²¹ Gövsa, “Filibeli Abdullah Efendi”, 2/513.

Âlim bir zat olan kardeşiyle birlikte ulema çevresinde meşhur olan kardeşler, dönem dönem farklı mahlaslar ile anılmışlardır. Örneğin; Filibe’de “Hatibzâdeler”, İstanbul’da “Filibeliler” ve Sultan Abdülmecid²² döneminde (1839-1861) ise “Ahaveyn” lakaplarıyla tanınmışlardır.²³ Halil Fevzi Efendinin ailesi ile alakalı geniş bilgi bulunmamakla beraber evlendiği ve Hacı Mehmed Hayreddin Efendi (ö. 1327/1909)²⁴ isminde bir oğlu olduğu bilinmektedir.²⁵

İlmi bir geleneğe sahip aile içerisinde yetişen Filibeli Halil Fevzi Efendi, ilk tahsilini Filibe’de aldıktan sonra 1824 senesinde II. Mahmud²⁶ (ö.1255/1839) döneminde (1808-1839) kardeşi Abdullah Efendi ile birlikte İstanbul’a yerleşmiştir.²⁷ İslâmî ilimler tahsiline buradaki medreselerde devam eden Halil Fevzi Efendi, daha sonra Osmanlı devleti bünyesinde müderrislik²⁸ vazifesine tayin edilmiştir. Filibeli, müderrislik vazifesini ilk olarak 1834 yılında İbtidâ-i Hâric medresesinde başlamış daha sonra sırasıyla, Hareket-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Dâhil, Mûsile-i Sahn, İbtidâ-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı ve Mûsile-i Süleymâniyye

²² Dolmabahçe Sarayını inşa ettiren ve döneminde yayınladığı Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla tanınan Sultan Abdülmecid 1238/1823 tarihinde İstanbul’da dünyaya gelmiştir. Kendi zamanında özellikle eğitimde çeşitli geliştirmeler yapan Sultan Abdülmecid 1277/1961 tarihinde İstanbul’da vefat etmiştir. Sultan II. Abdülhamid’in (ö. 1336/1918) babası olan Sultan Abdülmecid hakkında geniş bilgi için bkz; Orhan Fuat Köprülü, “Abdülmecid”, *Küçük Türk-İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 1/27-30; Cevdet Küçük, “Abdülmecid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1-259-263.

²³ Ahmed Halil Fevzi Efendi, *Afgani’ye Reddiye*, çev. Mehmed Hayreddin Efendi (İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1976), 17.

²⁴ Hacı Mehmed Hayreddin Efendi, 1259/1843 tarihinde İstanbul’da doğmuştur. Kendi ailesinin içinde oluşan ilmi gelenekte yer almaya başlayan Hayreddin Efendi 1282 tarihinde muallimhâne-i nüvvâbda, 1866 senesine gelindiğinde ise imtihan ve mülaazemet ile fetvâhane de göreve başlamıştır. Aynı kurum içerisinde 1871 tarihinde musahhihlik vazifesine daha sonra ise ilâmat odasına tayin edilmiştir. 1881’de Bursa payesine çıkarılmıştır. İlmî vazifelere devam eden Hayreddin Efendi 1883 senesinde meclis-i takîkât-i şer’iyye üyeliğine getirilmiştir. Çeşitli nişanlar ile taltif edilen Hayreddin Efendi daha sonra ise 1885 tarihinde Manastır kadılığı vazifesine tayin edilmiştir. Yaşadığı dönem içerisinde aktif bir ilmi hayat sürdüren Mehmed Hayreddin Efendi, 23 Mart 1327/1909 tarihinde vefat etmiştir. Müellifin oğlu hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 7/67-68.

²⁵ Efendi, *Afgani’ye Reddiye*, 19.

²⁶ Yeniçeri ocağını kaldırıp yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’yi kuran Osmanlı padişahı II. Mahmud 1199/1785 tarihinde İstanbul’da dünyaya gelmiştir. Kavalalı Mehmed Paşanın (ö. 1265/1849) isyanı ve çeşitli ayaklanma ve savaşla tarihe geçen II. Mahmud 1255/1839 tarihinde İstanbul’da vefat etmiştir. Sultan I. Abdülhamid’in oğlu olan II. Mahmud hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Abdü’l-Münim en-Nemir, *Târîhu’l-İslâm fî’l-Hind* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiyye, 198M.S.), 222-224; Ömer Abdülaziz Ömer, *Târîh’ul-Meşriki’l-Arabî* (Beyrut: Dâru’n-Nehdat’l-Arabiyye, 2000), 266-273; Kemal Beydilli, “Mahmud II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/352-357.

²⁷ Gövsa, “Filibeli Halil Efendi”, 2/513; Gövsa, “Filibeli Halil Fevzi Efendi”, 141; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İslami İlimler Vakfı Neşriyatı, 1973), 25.

²⁸ Medrese ve camilerde İslâmî eğitim veren hocalar için kullanılan bir kavramdır. Aynı şekilde buralarda görevli olan hocalara “dersiâm” adı da kullanılmaktaydı. Osmanlı Devletinde müderrislik görevine tayin olunmak için cami ve medreselerde okunması gereken derslerin okunup icazet alınması gerekmektedir. Gerekli donanımına sahip olup icazet alanlar daha sonra devlet bünyesinde müderris olarak görevlendirmeleri yapılmaktaydı. Tanzimattan sonra 1846’da açılan Dâru’l-Fünûn hocalarına da müderris denilmiştir. Cumhuriyet devrinde ise Profesör adını almıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 3/598; Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri-XIX. Asır* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 64.

(1853) medreselerinde²⁹ yerine getirmiştir.³⁰ Halil Fevzi Efendi II. Mahmud döneminde medreselerde müderrislik vazifesine devam ederken, 1834 yılında sarayda işlenen *Huzur dersleri*'ne³¹ ilk önce muhatap³² olarak tayin edilmiştir. Sarayda Huzur derslerine muhatap sıfatıyla devam eden Halil Fevzi Efendi, bu görevine II. Mahmud'un vefatından sonra yerine geçen oğlu Abdülmecid'in padişahlık döneminde 1850 senesine kadar devam etmiştir.³³ Daha sonra ise bu derslere mukarrir³⁴ mertebesiyle 1856 senesine kadar devam etmiştir. Filibeli, derslere mukarrir konumunda katılmaya devam ederken bir gün diğer muhataplar tarafından denenmek istenmiştir. Aralarında anlaşma yaparak kendisine çeşitli konularda zor sorular yöneltilmişlerdir. Yöneltilen bu sorulara yerinde ve ikna edici cevaplar vermesi neticesinde ilmi derinliğine hayran kalınmış ve dönemin sultanı Sultan Abdülmecid tarafından mevleviyet³⁵

²⁹ Osmanlı Devleti medrese kültürüne, kuruluşunun ilk dönemlerinden itibaren gerekli özeni göstermiştir. İlk medrese Osmanlı devletinin II. Padişahı olan Orhan Gazi (ö.763/1362) tarafından İznik'te 731/1331 tarihinde kurulan "İznik Orhaniyesi" medresesi olarak bilinmektedir. Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) dönemine kadar devam eden bu gelenek İstanbul'un fethiyle yükselişe geçmiş ve bu yükseliş Kanuni Sultan Süleyman (ö. 974/1566) döneminde de devam etmiştir. Sultan Süleyman devrinden itibaren 19. yy.' la kadar devam edecek medrese teşkilatları şu şekildedir; 1. İbtidâi Hâric/ 2. Hareket-i Hâric/ 3. İbtidâ-i Dâhil / 4. Hareket-i Dâhil / 5. Mûsıla-i Sahn / 6. Sahn-ı Semân / 7. İbtidâ-i Altmışlı / 8. Hareket-i Altmışlı / 9. Mûsıla-ı Süleymaniye / 10. Süleymaniye / 11. Hâmis-i Süleymaniye / 12. Dârü'l-hadis-i Süleymaniye. İbtida-i Hâric medrese sisteminin ilk aşamasıdır. Sultan Süleyman döneminden itibaren uygulanan bu sistemde talebelik ve müderrislik, Dârü'l-hadis-i Süleymaniye seviyesinde nihai noktasına ulaşmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Akgündüz, *Osmanlı Medrese Sistemi* (İstanbul: Ulusan Yayınları, 1997), 324-325; Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri- XIX. Asır*, 17-22; Sabahattin Bala, *Şark Medreseleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 52-65; Mehmet İpşirli, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 327-333.

³⁰ Ferhat Koca, "Halil Fevzi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/313.

³¹ Ramazan ayında padişah huzurunda işlenen derslere huzur dersleri ya da huzur-ı hümayun dersleri adı kullanılmaktaydı. Derse katılacak olan ulema mukarrir ve muhataplar olmak üzere iki kısma ayrılmaktaydı. Derse katılacak olan ulema saraya gitmeden önce Dolmabahçe Camii'nde bir araya gelirlerdi ve o gün işlenecek olan ders ile alakalı kendi aralarında müzakereye bulunurlardı. İkinci namazı kılındıktan sonra ulema ilk başta mukarrir olacak şekilde muhataplar ile beraber ağır ve vakur bir halde saraya kadar sırayla yürürlerdi. Genellikle huzur derslerinde Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsirinden bir ayet seçilirdi. Bu ayet üzerinde ilmi bir tartışma başlatılırdı ve en sonunda ise dua ile ders sonlandırılırdı, Sultan tarafından dersin sonunda ise derse katılanlara çeşitli ihsanlarda bulunulurdu. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam eden bu dersler hakkında daha geniş bilgi için bkz; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/570-571; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/441-444.

³² Huzur derslerine muhatap sıfatıyla katılan âlimler dönemin önemli hocaları tarafından seçilen medrese tahsili görmüş kişilerden oluşmaktadır. Huzur derslerine müzakereci olarak katılan bu âlimlere önceleri talip adı kullanılmaktaydı Daha sonra ise bu kişilere muhatap denilmiştir. Derse özel olarak mavi cübbeyle katılan muhatapların ders içindeki vazifesi, derse mukarrir sıfatıyla katılan âlime çeşitli sorular sormak ve itirazlarda bulunmaktır. Daha geniş bilgi için bkz; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/570-571; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444.

³³ Ebül'Ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 160; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 25.

³⁴ Huzur derslerinde tefsir kitabından seçilen bir ayet okunduktan sonra tefsirini yapan ve muhatapların sorduğu sorulara ve yaptığı itirazlara cevap veren kişilere verilen isimdir. Sultan huzurunda işlenen bu derslere mukarrirler siyah kumaştan imal edilmiş cübbe ile katılmışlardır. Mukarrirler ile alakalı geniş bilgi için bkz; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/576-578; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444.

³⁵ Osmanlı Devleti'nin kadılık teşkilatı "mevleviyet kadılıkları" ve "kaza kadılıkları" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Osmanlı döneminde nüfus ve kültür gibi çeşitli stratejik açıdan yüksek derecede öneme sahip olan büyük şehirler bulunmaktaydı. Bu şehirler arasında yer alan İstanbul, Bursa ve çeşitli Anadolu şehirlerinin güvenliği ve huzuru için adli sistemine ilmi derinliğe sahip ulemâlar tayin edilmiştir. Bu vazifeye gelmiş olan âlime mevleviyet rütbesi taltif edilmiştir. Mevleviyet makamı ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz; Pakalın,

makamı ile taltif edilmiştir.³⁶ Dönemin sultanı tarafından verilen bu rütbe ile Halil Fevzi Efendi, 1860 senesinde Kayseri kadılığı görevine tayin edilmiştir. Kayseri şehrinde bir sene görev yapan Filibeli, 1861 senesinde Şam kadılığı görevine getirilmiştir. Sultan Abdülmecid'in vefatından sonra yerine geçen Sultan Abdülaziz (ö. 1293/1876) döneminde (1861-1876) Şam'daki kadılık görevinden ayrılan Halil Efendi, akabinde Eylül 1862'de Medine kadılığı görevine atanmıştır.³⁷ Anadolu ve Arap topraklarının çeşitli vilayetlerinde üstlenilmiş olan kadılık vazifesi, Medine kadılığı ile taçlandırıldıktan sonra nihayete ermiştir. Kutsal topraklarda iki yıla yakın bir süre görev yapan Halil Efendi, 1865 tarihinde³⁸ Şeyhülislâm Âtîfzâde Hüsâmeddin Efendi'nin (ö. 1288/1871)³⁹ yanında Fetvahaneye⁴⁰ fetvâ emini⁴¹ olarak İstanbul'a geri dönmüştür.⁴²

Osmanlı Devletinin çeşitli şer'î yasama birimlerinde görev alan Filibeli, ilmî birikimi ve donanımı sayesinde üstlendiği her yeni görevi, başarı ile yerine getirmiş ve daha üst makamlara çıkmıştır. Şeyhülislâm Hüsâmeddin Efendi döneminde fetvâ emini olarak görev yapan Filibeli, 1866'da ders vekili⁴³ olarak vazifelendirilmiştir. Şeyhülislâm adına dersler veren

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 2/519-521; Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467-468.

³⁶ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 160; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 24.

³⁷ Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 25.

³⁸ Muhtelif kaynaklarda Halil Fevzi Efendi'nin 1864 tarihinde Fetva Eminliğine getirildiği kaydedilmiştir. Ancak bu tarihte Fetvâ Eminliği vazifesinin Salnameler incelendiğinde Mehmed Refik Efendi (ö. 1288/1871) üzerinde olduğu görülmektedir. Bununla beraber Mehmed Refik Efendi'nin hayatına bakıldığında, 1865 tarihinde farklı göreve getirildiği ve aynı sene içerisinde Halil Fevzi Efendi'nin göreve getirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Gövsa'nın Meşhur Adamlar isimli eserinde de bu tarih bilgisi yer almaktadır. Fevzi Efendi'nin tayin tarihleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye [Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi]-1282*, D02467, 47; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye [Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi]-1283*, D02467, 51; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1996), 2/339; Gövsa, "Filibeli Halil Efendi", 2/513; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 24; Muhammed Aruçi, "Mehmed Refik Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/571.

³⁹ Osmanlı döneminin şeyhülislamı arasında yüz sekizinci sırada yer alan Âtîfzâde Hüsâmeddin Efendi 1214/1779 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. Kütüphanesiyle meşhur olan Defterdâr Âtîf Efendi sülalesine mensuptur. Ahmed Cevdet Paşa'nın çocukluk dönemindeki ilim tahsilinde önemli bir paya sahiptir. Şeyhülislamlık makamına 1863 tarihinde getirilen Hüsâmeddin Efendi, 1866 senesinde Sultan Abdülaziz tarafından azledilmiştir. İlim ve hikmet sahibi oluşu yönüyle bilinen Âtîfzâde Hüsâmeddin Efendi 1288/1871 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Dönemin şeyhülislamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 194-195; Mehmet İpşirli, "Âtîfzâde Hüsâmeddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/513.

⁴⁰ Bir diğer ismi "Fetvahan-e-i âlî" olan Fetvahan-e müessesesi, Kanûnî Sultan Süleyman döneminden sonra kurulan fetva işlemlerini yürüten ve "pusula odası", "fetva odası" ve "ilâmat" olmak üzere üç kalemden oluşmaktaydı. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/621.

⁴¹ Şeyhülislâma gelen şer'î meselelere fetva hazırlamakla görevli olan ve mahkemelerce alınan şer'î hükmün kaydedildiği yazılı belgeleri incelemekle mükellef olan kimsedir. Bu makamdaki şeyhülislâm makamına geçen birtakım âlim de bulunmaktadır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/621.

⁴² Gövsa, "Filibeli Halil Efendi", 2/513.

⁴³ Sultan Bayezid döneminde şeyhülislamlara müderrislik yapma zorunlu kılınmıştı. Ancak şeyhülislamların idâri görevlerde yaşamış oldukları yoğunluk hasebiyle derslerde aksaklıklar yaşanmıştır. Bunun üzerine şeyhülislâm yerine yetkin ve kıdemli bir müderrisin ders vermesi usulüne geçilmiştir. Ders vekili müderrislik yapmakla beraber ayrıca medreselerdeki eğitimin takip ve kontrolünü yapmakta ve çeşitli imtihanlarda nezaret gibi birtakım farklı görevleri de yerine getirmekteydi. Mehmet İpşirli, "Ders Vekâleti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Filibeli, medreselerde öğretime devam ederken Aralık 1867 tarihinde İstanbul payesini elde etmiştir. Filibeli, İstanbul’da Kadılık görevi yetkisine dair bu ilmî rütbeyi aldıktan sonra 1868 senesinin Mart ayında Meclis-i İntihâb-ı Hukkâm Reisliğine⁴⁴ getirilmiştir. Kadıların tayini ile ilgili kurumun başına getirilen Filibeli aynı zamanda 1868-1876 tarihleri arasında hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye çalışmalarına Mecelle Cemiyeti azası olarak katılmıştır. Mecelle’nin ilk ve ikinci kitaplarındaki çalışmalara ise Evkâf-ı Hümâyun müfettişi⁴⁵ sıfatıyla iştirak etmiştir. Mecellenin beşinci kitabının telifine vekîl-i ders ve Meclis-i Tedkikat-ı Şer’iyye azası⁴⁶ olarak katılmıştır. Son olarak altı, yedi ve sekizinci kitaplara ise ders vekili rütbesiyle eşlik etmiştir.⁴⁷

Devrim önemli ilim adamları arasında yer alan Filibeli, İstanbul payesinin ardından Anadolu payesini aldıktan sonra 1878 tarihinde Anadolu Kazaskerliği⁴⁸ vazifesine getirilerek taltif edilmiştir.⁴⁹ Daha sonra ise en üstün ilmi rütbe olan ve kendisinden sonra şeyhülislamlık makamı gelen Rumeli kazaskerliği⁵⁰ kendisine verilmiştir.⁵¹ Rumeli kazaskerliğinden sonra geçilebilecek tek makam olan Şeyhülislâmlık vazifesini kabul etmeyen Filibeli, 1882 senesine kadar Ders vekil-i vazifesine devam ederek ilim talebeleri yetiştirmiş ve bu sene içerisinde görevinden istifa etmiştir. Uzun bir süre üstlenmiş olduğu ders vekâleti görevinden dolayı “Filibeli ders vekili Hoca Efendi” şeklinde ulema çevresinde şöhret kazanan Halil Fevzi Efendi emekli olduktan sonra hac vazifesini ifa etmek adına Hicaz’a gitmiştir.⁵² Osmanlı ilmiye teşkilatının farklı kademelerinde görev yapan ayrıca birçok resmi görevi deruhte eden ve son olarak Mecellenin hazırlanmasında büyük emeği geçen Filibeli, 27 Receb 1301-23 Mayıs

Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/183-184; Talip Ayar, *Son Dönem Osmanlı Medreselerinde Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe* (İstanbul: DİB Yayınları, 2021), 38.

⁴⁴ Şer’î mahkemelerde görevlendirilmek isteyen ulemanın yeterliliklerini ölçmek ve liyakat değerlendirilmesi yapılmak üzere kurulmuştur. Talip Ayar, “Osmanlı Devlet Teşkilatında Fetva Eminlerinin Görevleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi/ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 38 (2012), 413.

⁴⁵ Padişahların ve hanedanlığa mensup kişilerin kendilerine ait olan vakıflarının İslâmî açıdan kontrolü ve işletilmesi hususunda görevlendirilen kimseye verilen ünvandır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/570.

⁴⁶ Şeriat mahkemeleri tarafından alınmış olan kararların istinaf veya temyiz mahkemesi olarak incelemekle görevli yüksek yargı organında memur kimsedir. Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (Kitap Yayınevi, 2005), 62.

⁴⁷ Koca, “Halil Fevzi Efendi”, 15/313.

⁴⁸ Anadolu ve Arabistan yarımadasındaki ilmî konularla ilgilenen ve belli miktar maaş seviyesindeki kadıların tayinini yapan ilmiye mesleğinin Rumeli kazaskerliğinden önceki en yüksek rütbesidir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/229; Mehmet İpşirli, “Kazasker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/140-143.

⁴⁹ Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 25.

⁵⁰ Kırım ve Kuzey Afrika bölgesindeki kadı tayini ve ilmi konularla ilgilenen en üst seviye ilmiye rütbesidir. Prof. Dr. Abdullah Demir, *Mufasssal Türk Hukuk Tarihi* (Astana Yayınları, 2020), 163.

⁵¹ Gövsâ, “Filibeli Halil Fevzi Efendi”, 141.

⁵² Koca, “Halil Fevzi Efendi”, 15/313; Ali Bulut, “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü’l-Cedîde alâ Şerhi İsamî’l-Ferîde Adlı Eseri”, *Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İSAR, 2021), 248-249.

1884⁵³ tarihinde Taif'te⁵⁴ ahirete irtihal etmiş ve Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) türbesine defnedilmiştir.⁵⁵

1.2. HOCALARI

İlmî geleneğe sahip bir aile içerisinde büyüyen Halil Fevzi Efendi, hafızlığını amcası Filibeli Hafız Musa Efendi'de tamamlamıştır. İlk ilmi tahsiline ise Filibe'de Ahıskalı Ali Fikri Efendi'nin (ö. 1236/1821) yanında başlamıştır. Fikri Efendi'den sarf, nahiv vb. ilimlere dair çeşitli ilimleri tahsil eden Fevzi Efendi, ilmi hayatına İstanbul'da devam etmek üzere 1824 tarihinde İstanbul'a gelmiştir.

Kendini İslami ilimlerde geliştirmeye devam eden Halil Efendi, İstanbul'da Manastırlı Receb b. Abdullah hocaefendiden ders almıştır. Almış olduğu derslerin sonunda ilmi birikimi ve donanımı neticesinde hocası Manastırlı Receb b. Abdullah tarafından icazet verilmeye layık görülmüştür. Şümnu müftüsü Hacı Hüseyin Fevzi Efendi, Filibeli'nin İslami ilimler tahsilinde ders arkadaşları arasında yer almaktadır. Osmanlının son devir âlimleri arasında yer alan Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1371/1952) babası Hasan Hilmi Efendi (ö. 1345/1926),⁵⁶ Halil Fevzi Efendinin samimi dostlarından⁵⁷.

1.3. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Âlim, fakih ve faziletli muhterem bir zat olan Filibeli, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) derinden büyük bir saygı ve sevgi duymaktadır. Kendisinde yüce bir makama sahip olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üstünlüğünü savunmuş ve ona yöneltilecek her türlü olumsuz

⁵³ Osmanlı tarih uzmanı Mehmed Süreyyâ'nın telif etmiş olduğu *Sicill-i Osmânî* isimli eserinde Filibelinin 1882 senesinde vefat ettiği kaydedilmiştir. Filibeli Halil Fevzi Efendinin yeğeni olan İbrahim Alaattin Gövsa ise yazmış olduğu her iki “*Meşhur Adamlar*” ve “*Türk Meşhurları*” adlı eserlerinde ise Fevzi Efendinin vefat senesini 1883 olarak kaleme almıştır. İslam Ansiklopedisinde ise 1884 tarihi yer almaktadır. Konu ile alakalı devlet arşivlerine bakıldığında Filibeli Halil Fevzi Efendinin Tâif'te Rûmî 13 Mayıs 1300 senesinde vefat ettiğine dair telgraf vesikası bulunmaktadır. Bu da Halil Fevzi Efendinin 1301/1884 tarihinde vefat ettiğine dair bilginin doğruluğunu göstermektedir. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, *Sudurdan Filibeli Halil Efendi'nin vefat ettiği. (Taif)*, No. 127, Gömlek No: 6, 1; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2/339; Gövsa, “Filibeli Halil Fevzi Efendi”, 141; Gövsa, “Filibeli Halil Efendi”, 2/513.

⁵⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, telif etmiş olduğu Osmanlı Müellifleri adlı meşhur eserinde Filibelinin Medine'de vefat ettiğini zikretse de devlet arşivlerin de Halil Efendinin vefat yeri Taif olarak geçmektedir. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, *Sudurdan Filibeli Halil Efendi'nin vefat ettiği. (Taif)*, No. 127, Gömlek No: 6, 1; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/319.

⁵⁵ Koca, “Halil Fevzi Efendi”, 15/313.

⁵⁶ Son devir Osmanlı müderrislerinden olan Hasan Hilmi Efendi, 1245/1831 senesinde Kafkasya'da Şebzer'de doğmuştur. Kafkasya'da Rusların baskısı sonucu ilim tahsilinin ardından Düzce'ye kendi ismi verilen Hacıhasan köyüne yerleşmiş ve burada medrese kurarak dini ilimlerin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Hayatı boyunca ilim ve irfanla meşgul olup yaşadığı çevrede pekçok ilim adamının yetişmesine vesile olan Hasan Hilmi Efendi, 1345/1926 tarihinde Düzce'de vefat etmiştir. Zâhid el-Kevserî'nin babası hakkında geniş bilgi için bk. Kevserî, *et-Tahrîru'l-Vecîz*, 75-78; Yusuf Şevki Yavuz, “Zâhid Kevserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/77.

⁵⁷ Kevserî, *et-Tahrîru'l-Vecîz*, 44-45; Bulut, “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü'l-Cedîde alâ Şerhi İsamî'l-Ferîde Adlı Eseri”, 247.

yaklaşımları sert bir dille eleştirmiştir. Bu eleştirilerinden en meşhuru Cemâleddin Efgânî'ye (ö. 1314 /1897)⁵⁸ yönelttiği reddiyesidir.⁵⁹ On dokuzuncu asırda ulema çevresine ıslahatçı ve reformist yaklaşımıyla göze çarpan Efgânî,⁶⁰ Osmanlı'nın da aralarında yer aldığı çeşitli İslam ülkelerini gezmiştir.⁶¹ Efgânî, dönemin sultanı Sultan Abdülaziz tarafından 1870 tarihinde İstanbul'a davet edilmiştir. İstanbul'a gelen Efgânî'ye büyük ilgi duyulmuş ve özellikle medreseye alternatif gibi düşünülen Darülfünunun açılışına katılıp bir konuşma gerçekleştirmiştir.⁶² Efgânî, "Fen ve Sanatların İlerleyişi" konusu ile alakalı olarak⁶³ halka açık Arapça⁶⁴ gerçekleştirdiği konuşmasında⁶⁵ "Nübüvvet sanatlardan bir sanattır" sözünü söylemesiyle şeyhülislamlık makamının tepkisini çekmiştir.⁶⁶ Bu duruma sessiz kalamayan ve nübüvvet hakkında bu şekilde konuşulmasına tahammül edemeyen dönemin şeyhülislamı Hasan Fehmi Efendi (ö. 1298/1881),⁶⁷ hemen makamının vermiş olduğu yetki ve sorumlulukları yerine getirmiştir. İlk olarak Fehmi Efendi Efgânî'yi tekfir etmiş⁶⁸ daha sonra ise dönemin ders vekili olan Filibeli'yi seferber ederek "*keskin kılıçlar*" anlamına gelen *es-Süyûfu'l-Kavâti*' adında bir risale yazmasını istemiştir.⁶⁹ Fehmi Efendi, ayrıca vaizleri ve hatipleri yönlendirerek camilerdeki halkı Efgânî'ye karşı hareketlendirmiştir.⁷⁰ Yaşanan bu

⁵⁸ Cemaledîdîn Efgânî'nin doğum yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Kasım 1254/1838'de doğduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır. İlk eğitimini babası Safder'in yanında Kâbil'de almış, burada din, tıp, siyaset ve matematik gibi çeşitli alanlarda dönemin hocalarından dersler görmüştür. Daha sonra Hindistan'a giderek eğitimine devam etmiştir. İslâmî dirilişi etkileyen önemli bir şahsiyet olarak, Hindistan, Mısır ve İstanbul'da konferanslar vermiştir. Mısır ve Hindistan'daki destekçileriyle birlikte el-'Urvetü'l-Vüskâ adlı bir gazete çıkarmış, ancak bu gazete bir yıl sonra kapanmıştır. Sultan Abdülhamid (ö. 1336/1918) ile yakın ilişkiler kuran Efgânî, 1314/1897 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Eserleri arasında et-Ta'likât 'alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-'Akâidi'l-'Adudiyye ve Tetimmetü'l-Beyân bulunan Efgânî ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Arthur Goldschmidt, *Kâmusü terâcîmî Mısri'l-hadîse*, çev. Abdülvehhâb Bekir (Kahire: el-Meclisü'l-'A'la li's-Sekâfe, 2003), 81-82; Muhammed Yûsuf 'Aseyli, *Mevsûa'tü a'lâmi'l-fikri'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru's-sadâkati'l-'Arabiyye, 2001), 66; Hayreddin Karaman, "Cemaledîdîn Efgânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/456-466.

⁵⁹ Efendi, *Afgani'ye Reddiye*, 19.

⁶⁰ Efendi, *Afgani'ye Reddiye*, 7.

⁶¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 356.

⁶² İlyas Çelebi - Mehmet İpşirli, "Hasan Fehmi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/321.

⁶³ Ali Rıza Berkem - Namık Kemal Aras, "Modern Üniversite Çağının Türkiye'de Başlaması", *Türkiye'de Üniversite Anlayışının Gelişimi* (Ankara: TÜBA Yayınları, 2007), 32.

⁶⁴ Efgânî konuşmasını ilk önce Farsça hazırlamıştır. Konuşma hakkında geniş bilgi için bkz; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 240.

⁶⁵ Alâeddin Yalçinkaya, *Cemaledîdîn Efgânî* (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991), 62.

⁶⁶ Mümtaz'er Türköne, *Cemaledîdîn Efgani* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 37; Berkem - Aras, "Modern Üniversite Çağının Türkiye'de Başlaması", 32.

⁶⁷ Osmanlı devrinin yüz onuncu şeyhülislâmı olan Hasan Fehmi Efendi 1210/1795 senesinde Akşehir'de doğmuştur. Sultan Abdülaziz'e padişahlık döneminde hocalık yapması ve aynı zaman da şeyhülislâmılık vazifesini de yerine getirmesinden dolayı kendisine, Câmî'u'r-riyâseteyn unvanı verilmiştir. Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden sonra Medine'de ikamet ettirilen Fehmi Efendi burada 1298/1880 tarihinde vefat etmiştir. Yazmış olduğu eserler arasında, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* ve *Ta'lika* gibi kitaplar yer alan şeyhülislâm hakkında geniş bilgi için bk. Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/243-244; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 199-201.

⁶⁸ Çelebi - İpşirli, "Hasan Fehmi Efendi", 6/322.

⁶⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 241.

⁷⁰ Çelebi - İpşirli, "Hasan Fehmi Efendi", 6/322.

olay neticesinde Efgânî sıkıntılı bir sürece girmiştir. İstanbul’u terk etmek zorunda kalan Efgânî, buradan Mısır’a geçerek faaliyetlerine orada devam etmiştir.⁷¹

Filibeli’nin Efgânî’ye reddiye maksadıyla şeyhülislâm Fehmi Efendi’yi teyit etmek üzere yazmış olduğu bu risalesi⁷² Efgânî hakkındaki olumsuz görüşlerin yayılmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Yazmış olduğu bu eserle daha da meşhur olan Filibeli, Efgânî’nin İstanbul’dan gönderilmesinde öncü ulema çevresinde yer almıştır.⁷³

1.4. TALEBELERİ

Hayatını İslâmî ilimlere adanmış olan Filibeli, yetiştirmiş olduğu talebelerinin icazet verdiğini görebilme bahtiyarlığına ermiştir. Pek çok âlimin yetişmesine vesile olan Halil Fevzi Efendi’den ilim tahsil eden âlimlerden tespit edilebilenler sırasıyla şu kişilerdir;

1.4.1. Hacı Ahmet Muhtar Efendi (Turşucuzâde)

Osmanlı döneminin yüz on ikinci şeyhülislâmı olan Hacı Ahmet Muhtar Efendi 1238/1822 tarihinde İstanbul da doğmuştur. Babası zamanında turşuculuk yapmış ve daha sonra kâhyalığa terfi edince Turşucuzâde namıyla zikredilmişlerdir. İlim tahsilinde bir mesafe kat ettikten sonra Filibeli Halil Fevzi Efendi’den eğitim almış ve bir süre sonra da kendisinden icazet almaya layık görülmüştür. Döneminin çeşitli medreselerinde müderris olarak görevler yapmış (1849) ve 1864 tarihine gelindiğinde ise İstanbul mahkemelerinde çeşitli ilmî görevler ifa etmiştir. İlerleyen dönemlerde ise Mekke payesi ve Galata kadılığı gibi birtakım makama tayin edilmiştir.⁷⁴

Şeyhülislamlık makamına 6.11.1872 senesinde getirilen Ahmet Muhtar Efendi, 11.6.1874 tarihinde dönemin padişahı Sultan Abdülaziz tarafından görevinden azledilmiştir. Ulema çevresinde dindar dürüst ve adaletli oluşuyla bilinen Ahmet Muhtar Efendi, herhangi bir kazaskerlik makamına gelmeden İstanbul payesinden direk şeyhülislamlık makamına işleyişe aykırı olarak tayin edilmiştir. Bu şekilde bir görevlendirme ulema arasında konuşmalara sebebiyet verse de ilmî derinliği, zekâsı ve doğruluğu, bu konuşmaları sonlandırıp yerini muhabbete ve saygıya bırakmıştır. Kendi şeyhülislamlık döneminde Ayasofya camiinin medrese inşa edilen Ahmet Muhtar Efendi, 1292/1875 senesinde ahirete irtihal etmiştir.⁷⁵

⁷¹ Efendi, *Afgani’ye Reddiye*, 7.

⁷² Çelebi - İpşirli, “Hasan Fehmi Efendi”, 6/322.

⁷³ Berkem - Aras, “Modern Üniversite Çağının Türkiye’de Başlaması”, 32.

⁷⁴ Mehmet İpşirli, “Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989t), 2/106; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 204.

⁷⁵ İpşirli, “Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi”, 2/106; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 204-205.

1.4.2. Mustafa Münib Efendi (Zerde Zâde)

Doğduğu yer ve tarihi ile alakalı bir bilgi bulunmayan Mustafa Münib Efendi, Balıkesirlidir. Yaşadığı dönemde çeşitli ilmî payelerde görev alan Mustafa Münib Efendi, Filibeli'den almış olduğu ilimle kendilerine senelerce ders vekâletinde yardımcı olmuştur. Döneminin faziletli şahsiyetlerinden olan ve yetmiş yaşından büyük olan Münib Efendi, 1309/1891 senesinde vefat etmiştir.⁷⁶

1.4.3. Mustafa Asım Bey

Halil Fevzi Efendinin kardeşi Abdullah Efendinin oğlu olan Asım Bey, 1273/1856 senesinde İstanbul da dünyaya gelmiştir. Sıbyan ve rüştiye mekteplerinde eğitimini tamamladıktan sonra cami dersi okumuştur. Filibeli Halil Fevzi Efendi'den ilim tahsil etmiştir. Babası Küçük Filibeli Hoca olarak bilinen Asım Bey kendisi de *Küçük Filibelizâde* mahlasıyla tanınmaktaydı.⁷⁷

Yaşadığı dönem içerisinde çeşitli vazifelerde bulunan Asım Bey, Kudüs'te, Basra'da ve Trabzon'da takvimler düzenleyip yayımlamıştır ve Salnameler arasında Trabzon Salnamesi meşhurdur. Edebiyatla yakından ilgisi olan ve şair olan Asım beyin basılmamış ama iki yüz sayfalık bir divan olabilecek boyutta şiirleri bulunmaktaydı. Kazım Paşa'nın Kerbela olayı ile alakalı yazmış olduğu *Riyaz-ı Asfiya* isimli eserine mukabil olarak *Nale-i Uşşak* adlı manzum bir eser ortaya koymuş ve 1884-1885 senesinde bastırmıştır. Ayrıca *Pend-i Attar-ı* nazımlı bir şekilde Türkçeye çevirse de bu eserini bastırmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın meşhur şairlerinden ve *Basiret* gazetesinin muharrirlerinden olan Asım Bey 1322/1904 tarihinde Trabzon da vefat etmiştir.⁷⁸

1.5. ESERLERİ

Son dönem Osmanlı ulemasından Halil Fevzi Efendi, özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında kendisini derinlemesine yetiştiren önemli bir zattır. Bununla beraber tefsir, fıkıh, kelim, felsefe ve mantık gibi farklı birtakım ilim alanında da hatırı sayılır bir bilgi birikimine sahiptir. Bu birikimi eserlerinde ibarenin gidebileceği her ilmi alana çekip konu ile alakalı okuyucuya bilgi vermesinden net şekilde anlaşılmaktadır. Ders vekili Filibeli'nin elliye aşkın eser telif ettiği kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁹ Günümüzde ise eserlerin büyük bir kısmının nerede olduğu bilinmemekte olup kaynaklar da kendisine isnat edilen eserler şunlardır;

⁷⁶ Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 4/71.

⁷⁷ Gövsa, "Asım Bey", 47; Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 3/126.

⁷⁸ Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 3/126-127.

⁷⁹ Gövsa, "Filibeli Halil Fevzi Efendi", 142.

1. el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi 'İsâmî'l-ferîde

Halil Fevzi Efendinin kendisiyle şöhret kazanmış olduğu ve belagat alanın da kaleme alınmış önemli haşiyeler arasında yer alan eseri ile alakalı ilerleyen bölümlerde bilgiler verilecektir. Filibelinin yazmış olduğu bu eseri hakkında Osman CENGİZ tarafından “Osmanlı’da Belâgat Ne İşe Yarar? el-Hâşiyetü'l-Cedîde ‘Alâ Şerhi ‘İsami’l-Ferîde’de İlmî Literatür ve Kavram Çeşitliliği” isimli makale yayınlanmıştır.⁸⁰

2. Hadâiku'l-imtihân

Halil Fevzi Efendinin olan bu eseri dönemin çeşitli şer‘î yasama makamlarında görev alabilecek olanları tespit edebilme maksadıyla yazılmıştır.⁸¹ İki ciltten oluşan bu eserin birinci cildi 1296/1879 tarihinde,⁸² ikinci cildi ise 1298/1880-1881 senesinde basılmıştır.⁸³ Toplamda beş risaleden oluşan eserin birinci cildinde yer alan risaleler sırasıyla şu şekildedir;

● Risâle-i imtihâniyye li't-tedrîs ve'r-ruûs mine't-Telhîs

Halil Fevzi Efendi bu risalesini, medreselerden mezun olanların imtihanı ve müderrisliğe liyakatinin tespit edilebilmesi amacıyla, Kazvî'nin (ö. 739/1338) Telhîsü'l-Miftâh isimli eserinden istifade ederek yazmıştır. Ayrıca çeşitli ilimlere dair konuları da içinde barındıracak şekilde kaleme alan müellif, toplam da beş sayfadan oluşan bu eserini zilhicce 1288/1872 tarihinde bitirmiştir.⁸⁴

● Risâle-i imtihâniyye li'r-ruûs ve'l-iftâ

Halil Fevzi Efendi bu risalesini, isimlerini zikretmemiş olduğu bir grup âlimle kişinin fetva verebilme ehliyetini tespit edebilmek gayesiyle telif eden müellif, aynı şekilde bu risalesini de Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı kitabından yararlanarak farklı ilim dallarına dair meseleleri de barındıracak şekilde ele almıştır. Müellif sekiz sayfalık bu risalesinin sonuna imsak vaktine doğru Ramazan 1289/1872 senesinde sonlandırmıştır.⁸⁵

● Risâle-i ihtikâriyye

Filibeli bu risalesini, Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1354/1935) fıkıh alanında meşhur *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* isimli eserin kerahet bahsinden istifade ederek

⁸⁰ Osman Cengiz, “Osmanlı’da Belâgat Ne İşe Yarar? El-Hâşiyetü'l-Cedîde ‘Alâ Şerhi ‘İsami’l-Ferîde’de İlmî Literatür ve Kavram Çeşitliliği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/65 (30 Aralık 2023), 185-211.

⁸¹ Ahmed Halil Fevzi el-Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân* (Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1879), 1/2.

⁸² Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1879, 1/40.

⁸³ Ahmed Halil Fevzi el-Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân* (Süleyman Efendi Matbaası, 1880), 2/48.

⁸⁴ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1879, 1/2-9.

⁸⁵ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1879, 1/9-16.

yazmıştır. Fetva verebilme liyakatini tespit edebilmek adına diğer ilimlerle beraber fıkâh temelli şekilde ele alınan ve on beş sayfa olan bu risaleyi Fevzi Efendi, Zilkade 1289/1873 senesinde tamamlamıştır.⁸⁶

● *Risâle-i imtihâniyye fî bâbi bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer*

Müellif bu risalesinin kadılık vazifesini talep edenler arasından ehil olanları ayırt edebilmek adına yazmıştır. Ali Haydar Efendi'nin *Dürerü'l-hükkâm* isimli eserinin muamelat kısmından yola çıkılarak ortaya koyulan bu risale, çeşitli ilimleri de içinde barındıran soru ve cevaptan oluşan bir eserdir. Toplamda yedi sahifeden oluşan bu eseri Filibeli, 1284/1867 senesinde bitirmiştir.⁸⁷ Bu risale hakkın de Emine Nurefşan DİNÇ tarafından “*Osmanlı'da Kadılar İçin Yapılan İmtihanlar ve 19. Yüzyıldan Bir İmtihan Örneği: Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin Risale-i İmtihâniyye fî Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer'i*” isimli makale neşredilmiştir.⁸⁸

● *Risâle-i imtihâniyye bi halli müşkilâti'l-kefâle*

Halil Fevzi Efendi birinci cildin sonuncusu olan bu risalesini, kadılık makamına talip olanlar arasından layık olanları ayırt edebilmek adına kaleme almıştır. Fıkıh ilminin kefalet konusu ile alakalı mevzuları soru ve cevap şeklinde telif eden müellif, beş sayfalık bu risalesini 1285/1868 tarihinde tamamlamıştır.⁸⁹

Farklı zamanlarda basılmış olan eserin ikinci cildinde ise yer olan risaleler şu şekildedir;

● *Risale*

İsmi belirtilmemiş olan bu risalede Fevzi Efendi, Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserinden yararlanarak müderrislik gibi çeşitli ilmi makamları elde etmek isteyenleri imtihan edilebilmesi için yazmıştır. Belagat ağırlıklı olan bu risale toplamda on sayfa olup Cemaziülevvel 1296/1879 senesinde yazılmıştır.⁹⁰

● *Risâle-i imtihâniyye fî ahvâli'l-müsned*

Müellif bu risalesinde müsned konusunu diğer risalelerinde olduğu gibi soru-cevap şeklinde Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eseri ile ayrıca Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-*

⁸⁶ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1879, 1/16-30.

⁸⁷ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1879, 1/30-36.

⁸⁸ Emine Nurefşan Dinç, “Osmanlı'da Kadılar İçin Yapılan İmtihanlar ve 19. Yüzyıldan Bir İmtihan Örneği: Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin Risale-i İmtihâniyye fî Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer'i”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (15 Aralık 2022), 339-388.

⁸⁹ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1879, 1/36-40.

⁹⁰ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1880, 2/11.

Mutavvel isimli eserinden de istifade etmiştir. Toplam da yirmi beş sayfa oluşuyla en hacimli risale olan bu eseri Filibeli, 1296/1879 tarihinde telif etmiştir.⁹¹

● *Risâle-i imtihâniyye fi ahvâli müteallakâtıl fi'l bi kavlihî sümme'l-hazfû*

Filibeli, bu risalesini Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserinde *نُحْمُ الْحَذْفُ* ibresinden başlayarak Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli şerhi ile beraber kaleme almıştır. Genellikle fiille alakalı olarak birtakım konuların ele alındığı risale, soru cevap şeklinde toplam on sayfadan oluşmaktadır.⁹²

● *Risâle-i imtihâniyye li şeyhi't-tarîk min Tefsîri Envâri't-Tenzîl*

Halil Fevzi Efendinin bu risalesini kaleme alma amacı diğer risalelere göre farklıdır. Müellif bu risalesinde ilim tahsili yapılan medreselerde tarikat hocası bir başka ifadeyle tasavvuf hocası olmak isteyenleri imtihan maksadıyla kaleme alınmıştır. Yasin suresinden bir ayeti derinlemesine soru cevap şeklinde incelenen risale dört sahifedir.⁹³

3. *Risâle-i Hamîdiyye*

Halil Fevzi Efendi bu risalesini, Hamidiye medresesine eğitim almaya hak kazananları tespit edebilmek amacıyla yazmıştır. Risalede nahiv ve belagat gibi çeşitli dilbilimsel konular, soru cevap şeklinde işlenmiştir. Sayfa sayısı yirmi dört olan eseri müellif, 1289/1872 tarihinde telif etmiştir.⁹⁴

4. *Süyûfü'l-Kavâtî' li-men kâle inne'n-nübüvve san'atün mine's-sanâ'i*

Müellif bu eserini, Cemâleddîn-i Efgânî'nin (ö. 1314 /1897) Dârülfünun'da yapmış olduğu konuşmasında peygamberlik hakkında ileri sürdüğü birtakım görüşlere karşı meydana gelen tepkiler üzerine kaleme almıştır. Eser yapısal açıdan bir mukaddime, on dört bölüm ve bir sonuç olmak üzere, Allah'ın kudreti, peygamberlik, risâlet, sanat, hikmet, felsefe ve bunlarla ilgili diğer terimlerin tanım ve mahiyetleri, peygamberlere karşı ileri geri konuşmanın hükmü ve cezası açıklanmaktadır. Arapça kaleme alınan eser ve dönemin meşhur âlim ve şeyhülislâm'ı tarafından takrizler⁹⁵ yazılan eser müellifin oğlu Mehmed Hayreddin Efendi tarafından

⁹¹ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1880, 2/11-35.

⁹² Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1880, 2/35-45.

⁹³ Filibevî, *Hadâiku'l-imtihân*, 1880, 2/45-48.

⁹⁴ Ahmed Halil Fevzi el-Filibevî, *Risâle-i Hamîdiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872), 2/24.

⁹⁵ Filibeli'nin eserine takriz yazanlar; Dîvan-ı Ahkâm-ı Adliye nazırı Mehmet Rüştü Paşa (ö. 1291/1874), anadolu payesi sahibi Ömer Hulûsi el-Gümüshânevî (ö. 1292/1875), Şeyhülislâm Hasan Fehmi el-Ahşehîrî (ö. 1298/1881), İstanbul payesi sahibi Ahmed Hulûsi eş-Şirvânî (ö. 1306/1889), İstanbul payesi sahibi ve Dâru'l-eytâm müdürü Mustafa Nazif Efendi, Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye azası İsa Ruhî eş-Şirvânî ve son olarak mevleviyet rütbeli İshak el-Harîrunî'dir. Efendi, *Afgani'ye Reddiye*, 20.

Türkçe'ye *Terceme-i Suyûfi'l-Kavâti* şeklinde tercüme edilmiştir.⁹⁶ Günümüzde ise Sadık Albayrak tarafından sadeleştirilerek “*Afgani'ye Reddiye*” adıyla 1976 senesinde yayımlanmıştır.

Halil Fevzi Efendinin hayatını ele alan muhtelif kaynaklarda, fıkıh alanında telif edilmiş olan *Tevşihu'l-usûl* isimli eser yanlışlıkla kendisine nispet edilmiştir. Usûl-i fıkıh'a dair konuları kapsayan bu eser, Filibelinin oğlu Mehmed Hayreddin efendiye ait olup, eserin giriş kısmından net bir şekilde anlaşılmaktadır.⁹⁷

1.6. İSFERÂYÎNÎ'NİN, EBÜ'L-KÂSİM ES-SEMERKANDÎ'NİN ER-RİSÂLETÜ'S-SEMERKANDİYYE ÜZERİNE ŞERHİ VE HALİL FEVZİ EFENDİ'NİN EL-HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE'Sİ

1.6.1. Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî

Belâgat ilmi alanında yazmış olduğu risalesi ile meşhur olan Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî'nin hayatı hakkındaki bilgiler, referans kaynaklarda yok denecek kadar azdır. Asıl adının kendisine izafet edilen yazmalarda Ebü'l-Kâsım Ali b. Ebî Bekir şeklinde geçmesi sebebiyle Ali, farklı yazma nüshalarda ise Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ebî Bekir yer alması hasebiyle Muhammed olma ihtimali bulunmaktadır. Aynı şekilde künyesinin Ebü'l-Kâsım olma ihtimali kuvvetle muhtemel olup net bir bilgi bulunmaması sebebiyle Ebû Bekir olması da mümkündür.⁹⁸

Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî'nin vefatıyla ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Telif etmiş olduğu, *Şerhu'r-Risâleti'l- 'Adudiyye fi'l-vaz* ' adlı kitabın bitiriliş tarihi olan 4 Şâban 888 (7 Eylül 1483) senesi, Semerkandî'nin vefat tarihi hakkında referans alınmış olup, ölüm tarihinin net olmaması sebebiyle kaynaklarda “Bu tarihten sonra vefat etti”⁹⁹ ve “Bu tarihte hayattaydı”¹⁰⁰ gibi ifadeler yukarıda geçen tarihin yanına eklenmiştir.¹⁰¹

1.6.1.1. Eserleri

Arap dil âlimi Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî'nin yazmış olduğu eserler sırasıyla şu şekildedir;¹⁰²

⁹⁶ Mehmed Hayreddin Efendi, *Terceme-i Suyûfi'l-Kavâti* (İstanbul, 1880), 150; Koca, “Halil Fevzi Efendi”, 15/313.

⁹⁷ Koca, “Halil Fevzi Efendi”, 15/313.

⁹⁸ İsmail Durmuş, “Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/472.

⁹⁹ Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/173.

¹⁰⁰ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 8/103.

¹⁰¹ Durmuş, “Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî”, 34/472.

¹⁰² Zirikli, *el-A'lâm*, 5/173; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/103; Durmuş, “Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî”, 36/172-173.

1) *Ferâ'idü'l-fevâ'id li-tahkîki me'âni'l-isti'ârât*: Semerkandî'nin belâgat ilmine dair kaleme aldığı bu risâle en meşhur eseridir. Çalışmamızın temel kaynağı olan eser daha geniş bir biçimde ilerleyen bölümlerde incelenecektir.

2) *Hâşiye 'ale 'ş-Şerhi'l-Mutavvel*: Ebü'l-Kâsım bu eserini Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel* isimli eserinin üzerine yazmıştır. Semerkandî'nin bu eserine ayrıca İsmâüddin İsferyânî hâşiye yazmıştır.

3) *Şerhu'r-Risâleti'l-'Adudiyye*: Meşhur dil âlimi muhakkik Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) vaz' ilmine dair yazmış olduğu risâlesinin şerhidir.

4) *Şerhu'r-Risâleti'l-velediyye*: Arap dili ve kelam âlimi Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) mantığa dair risâlesinin şerhidir.

5) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-kısmi's-sâlis mine'l-Miftâh*: Çok yönlü âlim oluşuyla bilinen Teftâzânî'nin Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) belâgat alanındaki meşhur eseri *Miftâhu'l-'ulûm*'un belâgat kısmına yaptığı şerhin hâşiyesidir.

6) *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*: Arap belâgatı önemli teorisyenleri arasında yer alan Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eserinin şerhidir.

7) *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî*: Osmanlı devrinin meşhur âlimi ve müftüsü olan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) kaleme almış olduğu hâşiyesinin üzerine yazılan bir hâşiyedir.

8) *Hâşiye 'alâ Şerhi Tavâli'i'l-envâr*: Meşhur müfessirlerden olan ayrıca Eş'arî kelâmcısı olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) kelâm ilmine dair eserine Eş'arî kelâmcısı Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) yazdığı şerhin üzerine yazılan hâşiyedir.

9) *Müstahlasü'l-hahâ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*: Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Hanefî fikhı hakkında yazmış olduğu kitabının şerhidir. Semerkandî fikhla alakalı bu esrine *Şerhu ebyâti Müstahlasî'l-hakâ'ik* isminde ayrıca Farsça bir şerhte telif etmiştir.

10) *Keşfü me'stebehe 'ale's-sâmî'in mine'l-âyi ve'l-ahbâr*: Eser hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Üzerine pek çok çalışma yapılan eserin Türkçe tercümeleri ise şunlardır;¹⁰³

¹⁰³ Mücahit Kaçar, “Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat Çalışmaları-Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-”, *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İSAR, 2021), 105.

- 1) Mehmed b. Abbâs'ın, *Keşfü'l-Ferâid*'i (*Tercüme-i Risâle-i Ferîde li Semerkandî*)¹⁰⁴
- 2) Şeyh Mehmed b. Mehmed Sobicevî'nin (ö. 1161/1748) *Tercüme-i Risâle- Ferîde*'si
- 3) Mütercimi bilinmeyen, *Tercüme-i Risâle-i Ferîde li Semerkandî*'si

1.6.1.1. Ferâ'idü'l-fevâ'id adlı risalesi

Lügatte, “gönderme” anlamına gelen *إرسال* kelimesinden isim olan *رسالة* kelimesinin¹⁰⁵ terim anlamı ise; *“Bir konuya هِيَ الْمَجْلَةُ الْمُشْتَمِلَةُ عَلَى قَلِيلٍ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي تَكُونُ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ”* *dair meselelerin bir kısmını özetle inceleyen ve o meselelere dair hükmü açıklayan metin*” şeklinde açıklanmıştır.¹⁰⁶ Sekizinci yüzyıldan itibaren ilim, sanat ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda monografi tarzı yazılan ve tek bir konuya odaklanan eserlere “risale” adı verilmiştir.¹⁰⁷ Bu başlık altında da belâgat ilminin önemli meseleleri arasından istiâre konusu üzerinde yoğunlaşan, Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *Ferâ'idü'l-fevâ'id li-tahkîki me'âni'l-isti'ârât* isimli eseri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Semerkandî'nin, tefsir, kelam vaz', mantık ve belâgat alanında şerh ve haşiye tarzı hacimli eserler kaleme almış olduğu bir önceki başlıkta belirtilmişti. Yazmış olduğu eserler arasında *Ferâ'idü'l-fevâ'id li-tahkîki me'âni'l-isti'ârât* adlı birkaç sayfadan oluşan bu risâlesi, yüzlerce sayfadan oluşan teliflerini geride bırakmıştır. Semerkandî'nin ilim dünyasında meşhur olmasına öncülük eden¹⁰⁸ bu eser, ayrıca ilim çevresinde *Risâletü'l-İsti'ârât*, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, *er-Risâletü't-terşîhiyye*¹⁰⁹, *Ferâ'idü'l-Fevâid*,¹¹⁰ *er-Risâletü'l-ferîde*, *el-Ferîde*, *el-Ferâ'id* gibi çeşitli isimlerle de anılmaktadır.¹¹¹ Semerkandî, İslâmî teliflerin bir prensibi olan besmele ve hamdele ile risalesine giriş yaptıktan sonra istiârenin tarifi ve istiâre ile ilgili olan konuların, alanda telif edilmiş olan belâgat kitaplarında anlaşılmasını zorlaştıracak kadar çok geniş bir şekilde ele alındığı üzerinde durmuştur. Bu sebepten ötürü belâgat

¹⁰⁴ Risâlenin bu tercümesi üzerine, Selçuk Uysal tarafından yüksek lisans çalışması gerçekleştirilmiştir. Tez ile alakalı geniş bilgi için bk. Selçuk Uysal, *Mehmed b. Abbas'ın “Keşfü'l-feraid”i* (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1991).

¹⁰⁵ Ebü't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Komisyon (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1006.

¹⁰⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 113.

¹⁰⁷ Rahmi Er, “Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 35/112.

¹⁰⁸ Durmuş, “Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî”, 36/472.

¹⁰⁹ Müellifin istiâre konuları arasından terşîh meselesini ilk ve son bölümde ayrıntılı bir şekilde ele almasından dolayı risalesi, bu hususla özel olarak anılmıştır. Durmuş, “Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî”, 36/472.

¹¹⁰ Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî* (Abu Dabi: Dâru'l-Minhâc, 2017), 1/89.

¹¹¹ Durmuş, “Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî”, 36/472.

âlimlerinin eserlerinde yer vermiş oldukları konuyla ilgili bilgileri kısa ve öz bir şekilde eserine yansıttığını zikretmektedir.¹¹²

Eserin içeriğine gelinecek olunursa risâle, عُنْد “gerdanlık”¹¹³ adı verilen üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümün her bir kısmına da فَرِيدَة “tektaş, inci”¹¹⁴ adı verilmiştir.¹¹⁵ Eserin bölümleri ve kısımlarında ele alınan konuları özetle şu sırada gelmektedir;

I. عُنْد (İkd): Birinci bölüm mecâzın çeşitlerini ele almakta olup toplam da altı ferîde’den (فَرِيدَة) oluşmaktadır.

- (1. Ferîde): Mecâzın tarifi ve alâka itibariyle mecâz-ı mürsel ve istiâre-i musarraha kısımlarına ayrımı ele alınmıştır.
- (2. Ferîde): İstiâreye konu olan kelimenin müştak olup olmayışına göre tebeiyye ve asliyye olmak üzere iki kısma ayrılışı hakkında bilgi verilmiştir.
- (3. Ferîde): Müstear leh’in (müşebbeh) hissî ya da aklî oluşuna göre ayrılmış olduğu istiâre-i tahkikiyye ve tahyiliyye’ye kısımları ele alınmıştır.
- (4. Ferîde): İstiâre taraflarına dair özelliklerin yer verilip verilmemesine göre mücerrede, mutlaka ve müreşşaha kısımlarına ayrılışı ve aralarındaki pekiştirme seviyesi ele alınmıştır.
- (5. Ferîde): İstiâre-i terşihîyye’nin farklı geliş şekilleri incelenmiştir.
- (6. Ferîde): Mecâz-ı mürekkeb’in tanımı yapılmış ve misal zikredilmiştir.¹¹⁶

II. عُنْد (İkd): İkinci bölüm istiâre-i mekniyye’nin mahiyeti ve konu ile alakalı görüşler hakkında olup toplam da dört ferîde’den (فَرِيدَة) oluşmaktadır.

- (1. Ferîde): İstiâre-i mekniyye hakkında selefîn görüşü ve tercih edilme yönü zikredilmiştir.
- (2. Ferîde): Sekkâkî’nin istiâre-i tebeiyye’ye bakış açısı ele alınmıştır.
- (3. Ferîde): Hatîb el-Kazvînî’nin istiâre-i mekniyye hakkında teşbîh-i mudmar görüşü hakkında bilgi verilmiştir.

¹¹² Ebü’l-Kâsım es-Semerkindî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, nşr. (İsâmüddin el-İsferâyînî, Şerhu’r-Risâleti’s-Semerkindiyye içinde) (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 47.

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/296.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/332.

¹¹⁵ Semerkandî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 47.

¹¹⁶ Semerkandî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 47-49.

(4. Ferîde): İstiâre-i mekniyye ve istiâre-i musarraha'nın bir cümle içerisinde gelebilşinin mümkün oluş yönü anlatılmıştır.¹¹⁷

III. عَقْد (İkd): Üçüncü bölüm istiâre-i mekniyye'nin karinesine dair olup dört ferîde'den (فَرِيدَة) oluşmaktadır.

(1. Ferîde): Selef ve Hatîb el- Kazvînî'nin istiâre-i mekniyye'nin karînesi ve müşebbeh bih'in ilgilisi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

(2. Ferîde): Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye'nin karînesi ve müşebbeh bih'in ilgilisi ile alakalı bakış açısı izah edilmiştir.

(3. Ferîde): Zemahşerî'nin istiâre-i mekniyye'nin karînesi ve müşebbeh bih'in ilgisine dair fikri açıklanmıştır.

(4. Ferîde): İstiâre-i mekniyye'de terşih'in geliş şekli hakkında açıklama yapılmıştır.¹¹⁸

Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin risalesi üzerine otuz kadar şerh kaleme alınmıştır. Semerkandî'nin bu çalışmasına yönelik yazılan şerhler arasında bir kısmı şu şekildedir;

1. Kemalüddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvanî'nin (905/1500); **Şerhi**¹¹⁹
2. İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538); **Şerhu Risâleti'l-İsti'âre**'si¹²⁰
3. Kul Ahmed Ahmed b. Hıdır'ın (ö. 950/1543) **Şerhu Ferâidi'l-Fevâid mine'l-İstiâre li Ebi'l-Kâsım el-leysî**'si
4. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) **Şerhu Risâleti'l-İsti'âre**'si
5. Kara Saîd'in (ö. 1026/1617) **Şerhu Risâleti'l-İsti'âre li's-Semerkandî**'si¹²¹
6. Muhammed Saçaklızâde el-Mar'aşlî'nin (ö. 1150/1737), **Şerhu'l-İsti'ârâtı**
7. Ebü'n-Nâfi' el-Kazabâdî'nin (ö. 1163/1750) **Mulahhasu Netâ'ici'l-enzâr ve muhassalü ebkâri'l-efkârı**

¹¹⁷ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 49-50.

¹¹⁸ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 51-52.

¹¹⁹ Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin risalesi üzerine kaleme alınmış en eski şerh olan eserin ismi kaynaklarda yer almamaktadır.. Durmuş, "Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî", 36/472.

¹²⁰ İsmâ'ın bu şerhi üzerine Mehmet Fadıl Ünsal tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Mehmet Fadıl Ünsal, *'İsmâuddîn el-İsferâyînî'nin Şerhu'l-İsmâ li'l-Feride Adlı Eserinin İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹²¹ Ümit Karave tarafından bu üzer üzerinde yüksek lisans çalışması gerçekleştirilmiştir. Ümit Karaver, *Kara Saîd'in (ö. 1026/1617) Şerhu Risâleti'l-İstiâre Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009).

8. Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollâvî'nin (ö. 1181/1762); *‘İkdü’l-düreri’l-behiyye fî şerhi’r-Risâleti’s-Semerkandiyye (eş-Şerhu’l-kebîr) ve Muhtasaru ‘İkdi’d-düreri’l-behiyye’si (eş-Şerhu’s-sağîr)*¹²²
9. Halil b. Ahmed b. Himmet el-Konevî (ö. 1224/1810)’nin *Şerhu Risâleti’l-leysî*’si
10. Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Tâhir el-Mağribî’nin (ö. 1273/1856) *Şerhu’-Semerkandiyye*’si
11. Abdullah b. Ali b. Abdirrâhmân es-Süveydânî’nin (ö. 1234/1819) *ed-Dürrü’l-Ferîd Şerhu’s-Semerkandiyye*’si
12. Ebû Abbas Ahmed b. Tâhir el-Lâtif el-Mağribî’nin (ö. 1273/1856) *Şerhu’s-Semerkandiyye*’si
13. Ahmed b. Ahmed el-Uchûrî’nin (ö. 1276/1859) *Şerhu’s-Semerkandiyye*’si
14. Osman b. el-Mekkî ez-Zebîdî’nin (ö. 1350/1931) *Şerhu’s-Semerkandiyye*’si gibi pek çok eser bulunmaktadır.¹²³

Semerkandî’nin meşhur risalesi üzerine yapılan şerh uygulamalarının yanında ayrıca manzum eser çalışmaları da gerçekleştirilmiştir. Risâle ile alakalı manzum eserler kaleme alanlar arasında;

1. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed es-Sica’î’nin (ö. 1190/1776) *Nazmu’r-Risâleti’s-Semerkandiyye*’si
2. Ali ed-Dimyâtî’nin (ö. 1193/1779), *Nazmu Hulâsati’s-Semerkandiyye*’si
3. Muhammed b. Ahmed es-Sicilmâsî’nin (ö. 1197/1782) *Nazmu’r-Risâleti’s-Semerkandiyye*’si gibi müellifler ve eserleri yer almaktadır.¹²⁴

1.6.2. İsmâüddîn el-İsferâyînî

İslâmî ilimlere dair kaleme almış olduğu pek çok haşiye ve şerhleriyle tanınan Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, 873/1468 tarihinde Horasan’ın Nîşâbur şehri yakınındaki köylerinden olan İsferâyîn’de dünyaya gelmiştir. İlmî geleneğe sahip bir aileye mensub olan İsferâyînî, Eş‘arî kelâmcısı ve Şafii fakihi olan Ebû İshak el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) neslinden gelmektedir.¹²⁵ İsferâyînî, ilim tahsiline ilk olarak babası

¹²² Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollâvî’nin eş-Şerhu’s-sağîr ismiyle bilinen eseri Halil Hacımüftüoğlu tarafından tahkik edilmiştir. Ahmed b. ‘Abdu’l-Fettah el-Mullevî, *Ahmed b. ‘Abdu’l-Fettah el-Mullevî’nin ‘İkdu’d-Dureri’l-Behiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Semerkandiyye Adlı Şerhi (eş-Şerhu’s-Sağîr)*, thk. Halil Hacımüftüoğlu (İlahiyat Kitap, 2023).

¹²³ Habeşî, *Câmi’u’s-şürûh ve’l-havâşî*, 1/89-106.

¹²⁴ Habeşî, *Câmi’u’s-şürûh ve’l-havâşî*, 1/104-106.

¹²⁵ Ziriklî, *el-A’lâm*, 1/66; İsmail Durmuş, “İsmâüddin İsferâyînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516.

Muhammed b. Arabşâh ile dedesi Davûd el-Hâfi'nin yanında İsferyîn'de başlamıştır.¹²⁶ İlerleyen zamanlarda ise ilim tahsiline Abdurrahman-ı Câmî'nin yanında (ö. 898/1492) Arap dili ve belâgatına dair dersler alarak devam etmiştir.¹²⁷ Nakşibendi tarikatına mensup olan Abdurrahman-ı Câmî vesilesiyle Nakşibendî şeyhlerinden Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) intisap ederek tasavvufi hayatının temellerini atmıştır.¹²⁸

Eğitim hayatını döneminin meşhur ve alan hâkimiyeti olan kıymetli hocaların yanında geçirerek ailesinin ilmî mirasını devam ettiren İsferyînî, dil, mantık, felsefe ve kelâm ile alakalı vermiş olduğu dersler neticesinde, İsferyîn, Horasan ve Mâverâünnehir'de meşhur olmuştur. Daha sonra Timur'un oğlu Mirza Şâhruh (ö. 850/1447) tarafından kurulmuş olan Sultâniyye ve Âdiliyye Medreseleri'ne müderris olarak tayin edilmesi sebebiyle Herat'a gitmiştir. Ancak, Kadı Ebü'l-Meâlî el-Herevî'nin mantık ve felsefe ilimlerinin öğrenilmesinin uygun olmadığına dair fetvası sonucunda, hakkında sürgün kararı verilmiştir. Herat'tan ayrılmak zorunda kalan İsferyînî, 926/1520 yılında Buhara'ya giderek, derslerine burada devam etmiştir.¹²⁹

İsferyînî, Ubeydullah Ahrâr'ın mezarını ziyaret etmek amacıyla Semerkant'a gittikten sonra 945/1538 tarihinde burada vefat etmiş ve şeyhinin mezarı başına defnedilmiştir. Aklî ilimlere, özellikle dil, belâgat, mantık, felsefe ve kelâma duyduğu ilgi sayesinde, bu alanlarda kayda değer başarılar göstermiştir. Kaynaklar, İsferyînî'nin, eserlerinde sergilediği araştırmacı yaklaşımı, çeşitli görüşleri değerlendirme ve eleştirme yeteneği ile karmaşık meseleleri çözme becerisi nedeniyle kendisine “*imam, allâme, muhakkik, müdekkik*,¹³⁰ *evhadü'l-muhakkikîn*” gibi unvanlarla atıfta bulunmuşlardır.¹³¹

1.6.2.1. Eserleri

İsâmüddîn el-İsferyînî, tefsir, kelâm, mantık ve özellikle dil bilimleri alanında pek çok kıymetli eser kaleme almıştır. On beşinci yüzyılın meşhur âlimleri arasında yer alan İsferyînî'nin, ilim dünyasına katkı sağladığı eserlerinden bazıları şunlardır:

¹²⁶ Nihat Tarı, “İsâmüddîn el-İsferyînî'nin Hayatı ve Eserleri = Isamuddin al-Isferayini's Life and Works”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2021), 276.

¹²⁷ Komisyon, *Mevsûatü a'lâmi'l-udebâi'l-Arabi'l-Müslimîn* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004), 1/615-617.

¹²⁸ Durmuş, “İsâmüddîn İsferyînî”, 22/516.

¹²⁹ Komisyon, *Mevsûatü a'lâmi'l-udebâi*, 1/615; Durmuş, “İsâmüddîn İsferyînî”, 22/516.

¹³⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/292.

¹³¹ Durmuş, “İsâmüddîn İsferyînî”, 22/516.

1) *el-Atvel*: Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) belâgat alanında kaleme almış olduğu *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eserinin şerhidir.¹³²

2) *Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*: Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazmış olduğu şerhinin haşiyesidir.

3) *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Semerkindî 'alâ Şerhi'l-Mutavvel*: Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî (ö. 888/1483'ten sonra) tarafından Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli şerhinin üzerine yazılan haşiyenin haşiyesidir.

4) *Mîzânü'l-edeb (fi'l-'ulûmi's-selâse: es-Sarf ve'n-nahv ve'l-belâga)*: Arap dilinin sarf, nahiv ve belâgat konularının işlendiği bu eser Fâzıl Muhammed Mîrek et-Taşkendî tarafından *'Ucâletü'l-beyân* ismiyle şerh edilmiş ve *Şerhu Mîzânü'l-edeb* adıyla neşredilmiştir.¹³³

5) *Şerhu Risâleti'l-isti'âre*. Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî'nin *Risâletü'l-isti'âre*'sinin (*er-Risâletü's-Semerkindiyye*) şerhi olan bu eser hakkında bir sonraki kısımda bilgi verilmeye çalışılacaktır.

6) *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye (li'l-Îcî)*: Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî tarafından Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) vaz' ilmine dair yazmış olduğu risâlesi üzerine yapılan şerh çalışmasının bir benzeri İsmâbüddîn tarafından da kaleme alınmıştır. Eser ayrıca *eş-Şerhu'l-Îsâmî li'r-Risâleti'l-Vaz'iyye* adıyla da bilinmektedir.

7) *Hâşiyetü'l-Îsâm 'ale'l-Câmî*: Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492), nahiv alanının başyapıt eserlerinden olan *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adlı eserinin haşiyesidir.

9) *er-Risâletü'l-Fârisiyye*: İsmâ'ın istiâre konuları ile alakalı Farsça yazmış olduğu bir eserdir. Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702) tarafından *Gâyetü'l-beyân fi dekâ'iki 'ilmi'l-beyân* ismiyle Arapçaya çevrilip şerhedilmiştir.¹³⁴

8) *Şerhu'l-Kâfiye fi'n-nahv (li'bni'l-Hâcib)*: Arap gramerine dair nahiv alanında kaleme almış olduğu eserleriyle tanınan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) nahve dair yazmış olduğu *el-Kâfiye* adlı eserinin şerhidir.

¹³² İsmâ'ın bu eseri hakkında, Nihat Tarı tarafından doktora çalışması yapılmıştır. Tez hakkında geniş bilgi için bk. Nihat Tarı, *İsmâbüddîn el-İsferâyînî ve el-Atvel Adlı Şerhinin Belâgat Açısından Değerlendirilmesi (Mukaddime ve Me'ânî Bölümleri)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹³³ İsferâyînî'nin bu kitabı ile alakalı olarak, Muhammed Faruk Culum tarafından nahiv bağlamında yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Tez hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Faruk Culum, *İsmâbüddîn el-İsferâyînî'nin Mizânü'l-Edeb'i (Nahiv Bağlamında)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹³⁴ Abdülmüttalip Gökbunar tarafından, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin bu eserinin edisyon-kritiği yapılmıştır. Eser ile alakalı ek bilgi için bk. Abdülmüttalip Gökbunar, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin "Gayetü'l-beyân fi Dekâiki İlmi'l-Beyân" adlı eserinin tahkiki* (ö. 1702) (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

9) *Hâşîye ‘ale’l-Çârperdî*: Arap gramerinin önemli âlimlerinden olan Ahmed el-Çârperdî’nin (ö. 746/1346), İbnü’l-Hâcib’in *Şâfiye* adlı eseri üzerine kaleme aldığı *Şerhu’ş-Şâfiye* isimli kitabının haşiyesidir.¹³⁵

10) *Şerhu’ş-Şâfiye fî’t-taşrîf (li’bni’l-Hâcib)*: İbnü’l-Hâcib’in *Şâfiye* adlı eserinin şerhidir.

11) *Hâşiyetü’l-‘İsâm ‘alâ şerhi’s-Sa’d ‘ale’l-‘Aķâ’idi’n-Nesefiyye*: Necmeddin Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) muhtasar akâid kitabına Teftâzânî’nin *Şerhu’l-‘Aķâ’id* adıyla yazdığı şerhinin haşiyesidir.

12) *Hâşiyetü’l-‘İsâm ‘alâ Şerhi’l-Kuţb ‘ale’ş-Şemsiyye fî’l-mantık*: Necmüddin Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin (ö. 675/1277) risâlesine Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) tarafından yazılan *Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantıkıyye fî şerhi’ş-Şemsiyye* adlı şerhin haşiyesidir.

13) *Şerhu Tehzîbi’l-mantık ve’l-ķelâm*; Teftâzânî’nin kaleme almış olduğu eserin şerhidir.

14) *Şerhu Tavâli’u’l-envâr min metâli ‘i’l-enzâr*: Kâdî el-Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) ķelâma hakkında yazmış olduğu eserinin şerhidir.

15) *Hâşiyetü’l-‘İsâm ‘alâ Şerhi’s-Seyyid ‘ale’l-Mevâķıf*: Adudüddin el-İcî’nin ķelâma dair eserinin Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) şerhine haşiyedir.

16) *Şerhu’l-Muhassal*: Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) felsefe ve mantığa dair kaleme almış olduğu eserin şerhidir.

17) *Hâşîye ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî*: Beyzâvî tefsirinin A’râf sûresinin sonuna kadar yazılmış hâşiyesidir.

18) *Hâşîye ‘alâ Cüz’i ‘Amme min tefsîri’l-Beyzâvî*: Kanûnî Sultan Süleyman’a (ö. 974/1566) ithaf edilen eser, Beyzâvî tefsirinin ‘Amme cüz’ünün haşiyesidir.

19) *Hâşîye ‘alâ şerhi’l-Vikâye*: Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel’in (ö. 730/1329-30) *Vikâyetü’r-rivâye* adlı eseri üzerine torunu Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346) tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. Eser “*Kitâbü’l-Büyû*” kısmına kadar yazılmıştır.

20) *Ta’lîķât ‘ale’t-Telvîh*. Sadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) fıķlıh usulüne dair *Tenķîķhu’l-Uşûl*, adlı eseri üzerine Teftâzânî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir.¹³⁶

¹³⁵ Komisyon, *Mevsûatü a’lâmi’l-udebâ*, 1/613-614; Durmuş, “İsâmüddin İsferâyînî”, 22/515-516.

¹³⁶ Komisyon, *Mevsûatü a’lâmi’l-udebâ*, 1/613-614; Durmuş, “İsâmüddin İsferâyînî”, 22/516.

İslâmî ilimlere dair pek çok klasik eser hakkında şerh ve hâşiye türü kitap telif eden İsferyânî'nin, hocası Abdurrahman-ı Câmî'nin, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adlı telifi üzerine yazmış olduğu *Hâşiyetü'l-İsâm 'ale'l-Câmî*'si, haşiyeler arasındaki en öne çıkan eseridir. Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri hakkında kaleme almış olduğu *el-Atvel* isimli kitabı ise şerhleri arasında en meşhur olanıdır.¹³⁷ Bir sonraki başlıkta İsferyânî'nin kendisiyle şöhret kazandığı bir diğer eseri olan *Şerhu Risâleti'l-isti'âre* adlı eseri de tezimizin temel kaynaklarındandır.

1.6.2.2. Şerhu Risâleti'l-isti'âre adlı şerhi

Sözlükte شَرَحَ kelimesi “kapalı yerleri açmak, açıklamak, genişletmek” gibi birtakım manalara gelmektedir.¹³⁸ Bir terim olarak ise: عَلِمَ قَائِمٌ عَلَى دَرْسِ نَصِّ كِتَابٍ وَإِضَاحَ مَعْنَاهُ بِحَسَبِ “Bir metni analiz etmeye ve onun manasını bilimsel eleştiri, filoloji ve doktrin geleneği kurallarına göre açıklığa kavuşturmaya, belirsiz olan yönünü veya tartışılmaya müsait olan şeyi açıklamaya dayanan bir bilim” şeklinde izah edilmiştir.¹³⁹ İslâmî kaynakların zenginleşmesinde önemli rolü olan ve literatürde büyük bir yeri kapsayan şerhler, bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle risâle tarzı muhtasar eserler üzerine kaleme alınan, barındırmış oldukları anlaşılması zor ifadeleri açığa kavuşturan, eksik kalan noktaları tamamlayan, metindeki hatalar üzerinde duran ve ek misaller getiren eser türleridir.¹⁴⁰ İsferyânî'nin (ö. 945/1538), *Şerhu Risâleti'l-isti'âre* adlı eseri de isti'âre konularını muhtasar bir şekilde ele alan Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *er-Risâletü's-Semerkandîyye* isimli risalesi üzerine yazılmış bir şerh olarak günümüze kadar ulaşmış bir şerhtir.

Her ne kadar müellifler eserlerini şerhe gerek kalmadan anlaşılır şekilde yazmayı amaçlasalar da, her okuyucunun bilgi düzeyinin müellifle aynı olmaması, bazı hükümlerin gerekçelerinin açıklanmaması, açıklama gerektiren ifadelerin kullanılması ve tamamlanması ve düzeltilmesi gereken yerlerin bulunması, şerh yazımına sevk eden önemli faktörler arasında yer almaktadır.¹⁴¹ İsferyânî, yazmış olduğu bu eserinde, her ne kadar Semerkandî'nin meşhur

¹³⁷ Durmuş, “İsâmüddin İsferyânî”, 22/516.

¹³⁸ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivaz el-Mu'rib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 4/107; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/138; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 226.

¹³⁹ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. (Kahire : Alemü'l-Kütüb, 2008), 2/1182.

¹⁴⁰ Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 28/555.

¹⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunûn* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 1/36-38.

risalesi üzerine şerh yazma sebebini zikretmese de yukarıda ki sebepler yer yer metin içinde kendini belli etmektedir.

İsferâyînî'nin şerh ederken uygulamış olduğu metoda geçmeden önce şerh uygulamaları hakkında kısaca bazı bilgilere değinmek faydalı olacaktır. Türk ilim dünyasının meşhur müelliflerinden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde birtakım şerh çeşitlerinden bahsetmektedir. Bu yöntemler sırasıyla şu şekilde gelmektedir:

1. Muhtasar eserin başında قَالَ “dedi” ve şerhin başında ise أَقُولُ “diyorum/derim” ifadesinin yer aldığı şerhlerdir. Genellikle bu tarz şerhlerde ana metine tam bir şekilde yer verilirken bazen ise kendisine şerh içerisinde, parça parça yer verilir.
2. Şârihin, قَوْلُهُ ifadesiyle başlamış olduğu şerh türleridir. Bu biçimde kaleme alınmış olan eserlerde genellikle ana metinden şerh edilmesi amaçlanan belli başlı yerler yazılmakla birlikte sayfanın çeşitli yerlerinde metnin tam bir şekilde verildiği şerhlerde de görülmüştür.
3. Ana metin ile şerhin beraber yazıldığı aralarındaki farkın م ve ش harfleriyle ya da bir çizgiyle sağlandığı şerh çeşididir. Bu tarz şerh üslubu, karıştırılmaya en müsait olan yazım yöntemidir.¹⁴² İlerleyen zamanlar da ise bu şekilde şerh yazımında, parantez, farklı yazı karakterinin kullanıldığı ve sayfanın üstüne metin altına ise şerhin yer verildiği uygulamalar olmuştur.¹⁴³

İsferâyînî'nin eserinde uygulamış olduğu şerh yöntemine gelindiğinde ise onun yukarıda geçen bu yazım metotları arasından son yöntemi yani metin ve şerhin bir araya getirilerek yazıldığı usulü tercih ettiği görülmektedir.¹⁴⁴ Ayrıca eserinde Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin koymuş olduğu başlıklarda her hangi bir değişikliğe gitmeden yapmış olduğu açıklamaları aynı başlıklar altında getirmesi bu şerh yönünü daha da desteklemektedir. Semerkandî'nin yazmış olduğu risâlesi üzerine pek çok şerh kaleme alındığı gibi aynı şekilde İsferâyînî'nin eseri üzerine de Arap dil âlimleri tarafından azımsanmayacak seviyede haşiye kaleme alınmıştır. Eser üzerine kaleme alınan eserlerden bir kısmı şu şekildedir;

- 1) Ulema çevresinde “*hafidü'l-İsâm*” namıyla meşhur torunu Ali b. İsmâil el-İsferâyînî'nin (ö. 1007/1597), *Hâşiye 'alâ şerhi Risâleti'l-istiâre*'si

¹⁴² Çelebi, *Keşf-el-Zunûn*, 1/37.

¹⁴³ Şensoy, “Şerh”, 38/556.

¹⁴⁴ İsmâüddin el-İsferâyînî, *Şerhu'l- 'Isâm alâ metni's-Semerkandiyye*, thk. İlyas Kaplan (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010), 65-70.

- 2) eş-Şeyh Muhammed eş-Şiranisi'nin (ö. 1016/1607), *Hâşiyetü 'ş-Şeyhi 'ş-Şirnâsî 'alâ Şerhi'l- 'Îsâm 'alâ's-Semerkindiyye'si*
- 3) Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Guneymî'nin (ö. 1044/1634), *Hâşiyetü'l-Guneymî 'alâ şerhi'l- 'Îsâm 'alâ Semerkindiyye'si*
- 4) Ebü'l-berekât İsmâîl b. Sinan es-Sîvâsî'nin (ö. 1048/1638), *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Risâleti'l-İstiâre'si*¹⁴⁵
- 5) Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî'nin (ö. 1050/1640), *Hâşiyetü'z-Zîbârî, 'alâ şerhi Isâm ale's-Semerkindiyye'si*
- 6) Sadreddin Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî'nin (ö. 1059/1649-50), *Hâşiyetü 'alâ Şerhi's-Semerkindiyye'si*
- 7) Zeynüddîn el-Alîmî el-Hımsî'nin (ö. 1061/1651), *Hâşiyetü'l-allâme Yâsîn 'alâ Şerhi Isâmüddîn 'ale's-Semerkindiyye'si*
- 8) Ahmed b. Sadruddîn Ahmed el-Haydârî'nin (ö. 1070/1659), *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Risâleti'l-İstiârât'ı*
- 9) Molla Zâde Muhammed el-Kurdî'nin (ö. 1070/1659), *Hâşiyetü 'alâ Risâleti'l-İstiâre'si*
- 10) Saîd el-Antâkî'nin (ö.?), *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Risâleti'l-İstiârât li's-Semerkindî'si*
- 11) Ebü'z-Ziyâ Nûruddîn eş-Şebrâmellisî'nin (ö. 1087/1676), *Hâşiyetü 'ş-Şebrâmellisî 'alâ şerhi Isâm ale's-Semerkindiyye'si*
- 12) Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Buhûtî'nin (ö. 1088/1677-78), *Hâşiyetü'l-Buhûtî 'alâ şerhi Isâm ale's-Semerkindiyye'si*
- 13) Yahyâ b. Muhammed eş-Şâvî'nin (ö. 1096/1684-85), *Hâşiyetü 'alâ Isâm'ı*
- 14) Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687), *Dürerü'l-ibârât ve ğureru'l-işârât'ı*,
- 15) eş-Şeyh İsmail el-Gürânî'nin (ö.?), *Hâşiyetü'l-Gürânî 'alâ Şerhi 'Isâm ale's-Semerkindiyye'si*
- 16) Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydînî'nin (ö. 1191/1777), *Şerhu Risâleti'l-İstiâre'si*¹⁴⁶
- 17) Müftîzâde Mehmed Sâdık'ın (ö. 1223/1808) *Hâşiyetü Müftîzâde 'alâ Şerhi'l-isti'âre'si*

¹⁴⁵ İsmâ'ın bu haşiyesi ile alakalı Bayram Kurt, tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Tez ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Bayram Kurt, *İsmail b. Sinan es-Sivasi (ö 1048/ 1638) 'nin Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l- 'Îsâm ale's-Semerkindiyye'si* (Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

¹⁴⁶ Karatepeli'nin bu risalesi hakkında Muzaffer Özli tarafından doktora tezinden üretilen bir çalışma yapılmıştır. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffer Özli, *Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydînî ve Şerhu Risâleti'l-İsti'âre İsimli Eseri* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2023).

18) Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1284/1868), *Hâşiye 'alâ Şerhi Isâm*¹⁴⁷

19) Halil Fevzi Efendi'nin (ö. 1301/1884), *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ Şerhi 'Isâmi'l-ferîde'si*

20) Molla Abdullah el-Betmânî'nin (ö. 1391/1972) *el-İ'tisâm Hâşiye alâ Şerih 'l-'Isâm*'ı

21) Sıbğatullâh et-Tillovî'nin, *el-Cevâhiru'n-nadîde alâ şerhi Isâmi'l-Ferîde'si*

1.6.3. Halil Fevzi Efendi'nin el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'Isâmi'l-ferîde Adlı Eseri

Ebü'l-Kâsım es-Sermekandî'nin *er-Risâletü's-Semerkandiyye* ismiyle de bilinen *Ferâ'idü'l-fevâ'id li-tahkiki me'âni'l-isti'ârât* isimli eserine dair İsmüddîn el-İsferâyînî tarafından Şerhu Risâleti'l-isti'âre adlı bir şerh kaleme aldığı önceki başlıklarda belirtilmişti. Bu başlık altında Osmanlı döneminin entelektüel zenginliğini gözler önüne seren Halil Fevzi Efendi tarafından İsferâyînî'nin meşhur şerhi üzerine kaleme alınmış *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'Isâmi'l-ferîde* isimli haşiyesi hakkında çeşitli bilgiler verilecektir.

1.6.3.1. Osmanlı dönemi belâgat çalışmaları

Osmanlı İmparatorluğu'nda belâgat ilmi, İslam medeniyetinin zengin ilmî mirası üzerine inşa edilmiş ve özellikle medrese merkezli eğitim sistemi içerisinde yüzyıllar boyunca canlılığını korumuştur. Bu dönemdeki çalışmalar, hem Arap dilinde kaleme alınan şerh ve haşiyeler ile klasik geleneği sürdürmüş hem de zamanla gelişen Türkçe telif ve tercüme eserlerle farklı bir boyut kazanmıştır.¹⁴⁸ Osmanlı medreselerinde belâgat öğretimi, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin belâgatle ilgili üçüncü kısmı ile bu eser üzerine Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından yazılan *Telhîsu'l-Miftâh* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Telhîsu'l-Miftâh* üzerine kaleme aldığı *el-Mutavvel* ile *Muhtesaru'l-Meânî* adlı şerhler ekseninde yürütülmüştür.¹⁴⁹ Bu eserler, medrese müfredatının temelini teşkil etmiş,¹⁵⁰ hatta Fatih Sultan Mehmed döneminde kurulan hiyerarşik medrese sisteminde belirli bir kademeye, Sekkâkî'nin eserine atfen *Miftah Medreseleri* adı da verilmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Miftâhu'l-ulûm* şerhi *el-Mısbâh* ve *el-Mutavvel* üzerine yazdığı haşiye de bu temel külliyyatı tamamlayan önemli kaynaklar arasında yer almıştır.¹⁵¹

¹⁴⁷ Habeşî, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, 1/89-93.

¹⁴⁸ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 121.

¹⁴⁹ Muhittin Eliaçık, "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belagat Kitapları", *UlakBilge Sosyal Bilimler Dergisi* II/4 (2014), 36; İbrahim Şaban, "Osmanlı Alimlerinin Arap Belagatine Dair Eserler", *Şarkiyat Mecmuası* 17 (Şubat 2010), 108.

¹⁵⁰ Kaçar, "Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat Çalışmaları-Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-", 97.

¹⁵¹ Eliaçık, "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belagat Kitapları", 34-36.

Osmanlı âlimlerinin Arapça belâgat alanındaki faaliyetleri, büyük oranda bu temel metinler üzerine şerh, haşiye ve ta'lik yazma şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durum, mevcut ilmî mirası anlama, açıklama ve derinleştirme amacını güden, geleneğe bağlı bir çalışma yöntemini ortaya koymuştur. Anadolu Osmanlı sahasında 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden şerh ve belâgat çalışmalarında pek çok Osmanlı âlimi, bu alanda Arapça eserler vermiştir. Bu çalışmalar sadece metin tekrarı olmayıp, şârih ve muhâşşilerin özgün yorumlarını, tenkitlerini ve yeni tespitlerini de içermektedir. Öyle ki, bazı şerh ve haşiyeler, barındırdıkları orijinal fikirler açısından müstakil eser değeri taşıyabilecek niteliktedir.¹⁵²

Bu geleneğin önemli temsilcileri arasında Ekmeluddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî (ö. 906/1500) gibi isimler ilk akla gelenlerdendir. Özellikle şeyhülislâm İbn Kemal Paşazâde (ö. 940/1534), belâgat alanında müstakil risaleler kaleme alması ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* isimli eserini, *Tagyîru'l-Miftâh* adıyla tenkitli bir şekilde yeniden ele almasıyla öne çıkmıştır.¹⁵³ İbn Kemal, çalışmalarında kendinden önceki otoriteleri eleştirmekten çekinmemiş, ayrıca yeri geldiğinde kendine özgün yaklaşımlar da sergilemiştir.¹⁵⁴

Bir diğer önemli isim olan Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Adudüddin el-Îcî'nin *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye* adlı eserine yazdığı kapsamlı şerhin yanı sıra, Teftâzânî ile Seyyid Şerif Cürcânî arasındaki meşhur istiâre tartışmasını *Mesâlikü'l-halâs fî mehâliki'l-havâs* adlı risalesinde yeniden değerlendirmiş ve Teftâzânî lehine sonuçlandırmıştır. Bu tür çalışmalar, Osmanlı âlimlerinin sadece metin şerhiyle yetinmeyip, belâgatin teorik problemlerine de eğildiklerini göstermektedir. Ayrıca Aydınî Hamza b. Turgut'un (979/1571) *el-Mesâlik*'i ve Amasyalı Hızır b. Mehmed'in (ö. 1084/1673) *Ünbûbü'l-belâga*'sı gibi telhîs tarzı eserler de dönem içerisinde kaleme alınmıştır.¹⁵⁵

Osmanlı döneminde belâgat çalışmaları sadece Arapça ile sınırlı kalmamış, zamanla Türkçe eserler de verilmeye başlanmıştır. Bunun temel nedenleri arasında, medrese öğrencilerinin Arapça metinleri anlamakta çektiği güçlükler ve belâgat bilgisini Arapça bilmeyen daha geniş kitlelere ulaştırma arzusu sayılabilir. Türkçe telif eserlerde ise müelliflerin,

¹⁵² Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, 121-122; Şaban, “Osmanlı Alimlerinin Arap Belagatine Dair Eserler”, 132.

¹⁵³ Osmanlı âlimleri arasından belâgat ilmine dair eser kaleme alanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şaban, “Osmanlı Alimlerinin Arap Belagatine Dair Eserler”, 109-132.

¹⁵⁴ Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, 90, 122.

¹⁵⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Osmanlı Döneminde Anadolu'da Belagat Çalışmaları”, *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, (2021), 90; Şaban, “Osmanlı Alimlerinin Arap Belagatine Dair Eserler”, 116, 122-123, 126.

belâgat konularını doğrudan Türkçe ifade etmeyi bir hedef olarak benimsedikleri görülmüştür.¹⁵⁶

Matbu olarak günümüze ulaşan ilk Türkçe belâgat kitabı, Mevlevî şeyhi İsmail Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Miftâhu'l-belâğa ve misbâhu'l-fesâha* adlı eseri olduğu bilinmektedir. Ankaravî, bu eserini *Telhîsü'l-miftâh*'ı anlamakta zorlananlara yardımcı olmak amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir. Kazvî'nin yanı sıra Gîlânî'nin (ö. 886/1481) *Menâzîru'l-inşâ*'sından da faydalanmıştır. Eser, meânî ilmine yer vermese de beyân, bedî' ve inşâ gibi konuları Türkçe örneklerle ele almıştır. Bununla birlikte, Altıparmak Mehmed Efendi'nin (ö. 1033/1623-24) *Telhîsu'l-Miftâh* tercüme/şerhinin ilk Türkçe belâgat eseri olarak kabulü, daha isabetli görülmektedir. Molla Lutfî'nin (ö. 900/1495) II. Bayezid'in oğlu Şehzade Şehinşah veya Veziriazam Ali Paşa'ya ithaf ettiği *Telhîsu'l-Miftâh*'ın Türkçe özeti olan *Zübdetü'l-belâğa* da erken dönem Türkçe çalışmalar arasında yer almaktadır.¹⁵⁷

Tanzimat sonrası dönem, Türkçe belâgat çalışmalarının hem nicelik hem de nitelik olarak arttığı bir dönem olmuştur. Bu dönemin en dikkat çekici eserlerinden biri, şüphesiz Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) *Belâgat-ı Osmâniyye*'sidir. Cevdet Paşa, Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu ders notlarından oluşan bu eserinde, klasik Sekkâkî geleneğini takip etmekle birlikte, örneklerinin tamamını Türkçe şiir ve nesirden seçmiş, bedî' bölümüne tarih düşürme sanatını eklemiştir. Eser, yayımlandığı dönemde büyük bir yankı uyandırmış, Abdurrahman Süreyya, Hacı İbrahim Efendi, Ahmed Midhat Efendi gibi dönemin önemli isimlerinin katıldığı, üslup, dil ve yöntem üzerine sert tartışmalara neden olmuştur.¹⁵⁸

Tanzimat döneminin bir diğer önemli figürü Recâizâde Mahmud Ekrem'dir (ö. 1847-1914). *Ta'lim-i Edebiyyât* adlı eseriyle klasik meânî-beyân-bedî' tasnifinden ayrılarak, Batı retoriği ve edebiyat teorilerinden etkilendiği anlaşılan yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.¹⁵⁹ Eser, konuları farklı bir tertiple ele alması ve Batı edebiyatından örnekler vermesiyle¹⁶⁰ geleneksel belâgat anlayışından bir kopuşu temsil etse de, içeriğinde yine klasik belâgatin

¹⁵⁶ Hacımüftüoğlu, "Osmanlı Döneminde Anadolu'da Belâgat Çalışmaları", 89-90; Kaçar, "Osmanlı Dönemi Türkçe Belâgat Çalışmaları-Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-", 107.

¹⁵⁷ Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", 124; Kazım Yetiş, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/384; Kaçar, "Osmanlı Dönemi Türkçe Belâgat Çalışmaları-Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-", 102-103; Şaban, "Osmanlı Alimlerinin Arap Belâgatine Dair Eserler", 120.

¹⁵⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017); Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", 124; Hacımüftüoğlu, "Osmanlı Döneminde Anadolu'da Belâgat Çalışmaları", 91-92.

¹⁵⁹ Recaizade Mahmut Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyat* (Dby Yayınları, 2016), Yaklaşım hakkında ek bilgi için bk.; Ekrem Çelik, *Belâgat İlmi ve Ekolleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 291.

¹⁶⁰ Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Elmas Karakaş, *Yeni Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Edebiyat Tarihleri Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 42-43.

unsurlarını barındırır ve yayımlandığı dönemde Muallim Naci gibi klasik taraftarlarınca eleştirilmiştir.¹⁶¹ Bu dönemde yazılan diğer önemli Türkçe eserler arasında Diyarbekirli Said Paşa'nın (ö. 1309/1891) *Mizânü'l-edeb*'i, Manastırlı Mehmed Rifat'ın (ö. 1907) *Mecâmi'u'l-edeb* serisi ve Ahmed Reşid Rey'in (ö. 1955) *Nazariyyât-ı Edebiyye*'si sayılabilir.¹⁶²

Osmanlı döneminde belâgat çalışmaları, görüldüğü üzere, köklü bir Arapça şerh ve haşiye geleneği üzerinden ilerlerken, özellikle son dönemlerde Türkçe telif ve tercümelerle yeni bir mecraaya yönelmiştir. Tanzimat ile birlikte ise Batı retoriğinin etkisiyle klasik tasnif ve yöntemlerin tartışıldığı bir dönüşüm sürecine girmiştir. İşte tam da bu geçiş döneminin, yani klasik geleneğin hâlâ güçlü bir şekilde devam ettiği ancak yeni arayışların ve tartışmaların da başladığı XIX. yüzyılın önemli bir tanığı Filibeli olmuştur. Onun, Sekkâkî-Kazvînî-Teftâzânî çizgisindeki temel metinler üzerine kaleme aldığı *el-Hâşiyetü'l-cedîde* gibi hacimli ve derinlikli bu eser, Arapça şerh-hâşiye geleneğinin bu dönemdeki canlılığının ve ilmî seviyesinin somut bir göstergesidir. Bu tezde detaylı bir şekilde incelenen beyân ilmi bahisleri özelinde Filibeli'nin ortaya koyacağı analizler, mukayeseler ve disiplinler arası yaklaşım, yenilik tartışmalarının gölgesinde bırakılmaya çalışılan bu köklü ilmî damarın anlaşılması açısından kritik bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, *el-Hâşiyetü'l-cedîde* gibi eserlerin incelenmesi, sadece belâgat tarihine değil, aynı zamanda Osmanlı'nın son dönemindeki entelektüel süreklilik ve dönüşüm dinamiklerini kavramamıza da önemli bir katkı sunmaktadır.

1.6.3.1. Eserin genel özellikleri

Arapça sözlüklerde حَاشِيَةٌ kelimesi, “dolmak, doldurmak, yan kenar, gereksiz söz konuşma” gibi birtakım manalara gelen حَشَوَ mastarından türetilmiş isim olup çoğulu حَوَاشٍ dir.¹⁶³ Terim anlamı ise; هِيَ التَّعْلِيْقَاتُ الَّتِي يُرِيدُ الْمُؤَلِّفُ أَنْ يُضَيِّفَهَا زِيَادَةً عَلَى مَا فِي الْمُنْ “Haşiye: Müellifin ana metine ilave olarak sayfa kenarlarına eklemiş olduğu notlar” şeklinde açıklanmıştır.¹⁶⁴ Hâşiye türü çalışmaların, Arap edebiyatında çoğunlukla ders kitabı olarak okutulan muhtasar gramer ve belâgat kitaplarına yönelik olduğu belirgin bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-Cedîde* adlı eseri de, İsferyânî'nin belâgat alanındaki şerhi üzerine yazılmış meşhur iki ciltlik bir haşiye olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁶¹ Çelik, *Belâgat İlmi ve Ekolleri*, 292.

¹⁶² Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, 124-126.

¹⁶³ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 5/90; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/180.

¹⁶⁴ Muhammed Altuncı, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/342.

¹⁶⁵ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/420.

Eserin tam ismi *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'Isâmi'l-ferîde* olup haşîye içerisinde ayrıca kısaca *Hâşîye 'Isâm Ferîde* gibi muhtasar unvan da kullanılmıştır.¹⁶⁶

Şerhu'l-'Isâm'ın üzerine kaleme alınmış haşiyeler arasından dikkatleri üzerine çeken bu eser, İstanbul'da sırasıyla, 1282, 1287, 1305, 1308 tarihlerinde neşredilerek, geniş bir kitleye ulaşması sağlamıştır.¹⁶⁷ Haşiyenin basımı, tek cilt iki mücellled ve iki ayrı cilt olmak üzere farklı farklı şekillerde yapılmıştır. Birinci cilt, toplamda 376 sayfa olup, 356 sayfası haşîye, 20 sayfası ise fihristten meydana gelmektedir. Eserin ikinci cildi ise 670 sayfa uzunluğundadır; 639 sayfası haşîye, geriye kalan 31 sayfa ise fihrist olarak ayrılmıştır. Eserin yazma nüshaları ise günümüze kadar varlığını korumuş olup, Beyazıt Kütüphanesinde; Veliyyüddin Efendi koleksiyonun da yer almaktadır.¹⁶⁸

Müellif, eserinin birinci cildine Kayseri'de kadılık yaptığı dönemde 1860 senesinde başlamıştır. Şam ve Medine kadılıklarında haşîye yazımına devam eden Filibeli, fetva eminliğine getirildiği 1865 tarihinde İstanbul'da birinci cildi bitirmiştir.¹⁶⁹ İkinci cildinin başlangıç tarihi hakkında bilgi vermeyen Halil Fevzi Efendi, eserin son cildini ise ders vekili olduğu zaman içerisinde 1870 tarihinde tamamlamıştır. Toplamda bine yakın sayfadan oluşan eser, on yıl gibi bir süre zarfında kaleme alınmıştır. Yazar haşiyesinin birinci cildinde, şerhten, I. İkd'in II. Ferîdesine kadar olan konuları işlemiş, geriye kalan bölümleri ise ikinci ciltte el almıştır.¹⁷⁰

Yazıldığı tarihten itibaren değer kazanan ve kütüphanelerde yerini alan bu hâşiyenin içeriği, bazı âlimleri oldukça etkilemiş ve onlar da eser hakkında düşüncelerini paylaşmışlardır. Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1344/1925)¹⁷¹ eser ile alakalı “*kaideler hazinesi hükmünde olduğundan Arabî ilimlerle meşgul zatlara çok lüzumludur*” şeklinde görüş beyan etmiştir.¹⁷² Son dönem Osmanlı ulemasından olan Zâhid Kevserî'de (ö. 1371/1952)¹⁷³ *et-Tahrîru'l-vecîz*

¹⁶⁶ Ahmed Halil Fevzi el-Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi 'Isâmi'l-ferîde* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308), 1/1-2.

¹⁶⁷ Koca, “Halil Fevzi Efendi”, 15/313.

¹⁶⁸ Ahmed Halil Fevzi b. Mustafa el-Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-Cedîde 'alâ Şerhi'l-'Isâm 'ale'l-Ferîde* (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 549782); Ahmed Halil Fevzi b. Mustafa el-Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-Cedîde 'alâ Şerhi'l-'Isâm 'ale'l-Ferîde* (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 549783).

¹⁶⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/356.

¹⁷⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/639.

¹⁷¹ Osmanlı döneminin meşhur biyografi yazarlarından olan Bursalı Mehmed Tahir 22 Kasım 1278/1861 senesinde Bursa'da doğmuştur. Kaleme almış olduğu terceme-i hal eserleriyle ecdat mirasına sahip çıkan ve bu yönüyle tanınan müellif 1344/1925 tarihinde vefat etmiştir. Yaşadığı zaman zarfında, Osmanlı Müellifleri ve Kırım müellifleri gibi pek çok eser telif eden Bursalı Mehmed Tahir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Komisyon, *Mevsûatü'l-âmi'l-udebâ*, 4/194; Komisyon, “Mehmed Tahir Bey”, *Türk dünyası ortak edebiyatı Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi*. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2005), 6/282.

¹⁷² Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/319.

¹⁷³ Osmanlı döneminin meşhur âlimlerinden olan Zâhid Kevserî, 1296/1879 tarihinde Düzce'ye bağlı Karaçalı köyünde dünyaya gelmiştir. Fıkıh, tarih gibi çeşitli alanlarda kendisini son derece iyi geliştirmiş olan Kevserî,

isimli eserinde haşiyeye hakkında “kolay ibaresi sayesinde, talebeleri ilimler hakkında yetkinlik kazanmaya alıştırmaya ve imtihan sorularına güzel cevap verebilmelerini sağlaması açısından, öğrenciler için son derece faydalı bir haşiyedir.” biçiminde açıklamada bulunmuştur.¹⁷⁴ Yaşadığı dönemin meşhur hukukçularından olan Ebül‘Ulâ Mardîn‘de (ö. 1376/1957)¹⁷⁵ haşiyeye dair “Bu eserden bil hassa Hâşiyeye-i Cedîde bir kavâid hazinesi hükmünde olup ulûm-i Arabiyye ile iştiğal edenler için tetkik edilmesi lazımdır” şeklinde, Mehmed Tâhir‘le benzer ifadelerle eserinde yer vermiştir.¹⁷⁶

1.6.3.2. Yazılış sebebi

Filibeli’nin 1860 senesinde Kayseri’de kadılık görevine tayin edildiğine dair malumat, önceki başlıklarda zikredilmişti. Fevzi Efendi, zikri geçen şehirde şer‘î konularla ilgilenirken, burada bulunan ilim talebeleri, Ebü’l-Kâsım es-Semerkindî’nin (ö. 888/1483’ten sonra) risâlesini, İsferyânî’nin (ö. 945/1538) şerhiyle beraber kendisinden okutmasını rica etmişlerdir. Filibeli, kendisinin bu eseri okutmaya ehil ve düşünüldüğü gibi bir âlim olmadığını talepte bulunan öğrencilere söylemiş olsa da, öğrencilerin bu konuda ısrarlı olduklarını gördükten sonra, ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ “El açıp isteyen de sakın boş çevirme!”¹⁷⁷ ayeti gereğince isteklerini kabul ettiğini eserinin girişinde ifade etmiştir.¹⁷⁸ Filibelinin yapmış olduğu bu açıklama, şerh ve hâşiyelerin dibacesinde çokça görülen ve yazıldığı dönemde, hoca ile talebe arasındaki ilişkinin ne denli doğrudan ve besleyici olduğuna işaret eden bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁹

Eseri okutmaya başlayan Filibeli, her iki eserde bazı konuların derine inilmeden üstü kapalı şekilde ele alındığını giriş kısmında zikretmiş ve bu durumdan yakınmıştır. Bunun üzerine müellif, “ilim talebeleri için, birtakım az rastlanır bilgilerle dolu olan, onları bileyen,

1371/1952 senesinde Kahire’de vefat etmiştir. Yaşadığı dönemde ders vekilliğinde bulunan ve el-İstıbsâr, et-Tahrîru’l-veciz gibi çeşitli eserler telif eden müellif hakkında ek bilgi için bk. Muhammed Mutî‘ Hâfız - Nizâr Abaza, *Târîhu ‘Ulemâi Dimeşk fî Karnî’r-Râbi’a ‘Aşar el-Hicrî* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1986), 3/231-234; Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Mu‘cemü’l-müellifine’l-mu‘âsırîn fî asarihimî’l-mahtûta ve’l-mefkûde ve ma tubia minhâ ev hukûka ba‘de vefâtihim vefâyat (1315-1424 h) (1897-2003 m): gayn-ye.* (Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2004), 2/598-600.

¹⁷⁴ Kevserî, *et-Tahrîru’l-Veciz*, 45.

¹⁷⁵ Son devir Osmanlı ve cumhuriyet tarihi hukukçuları arasında yer alan Ebül‘Ulâ Mardîn, 1298/1881 tarihinde İskodra’da dünyaya gelmiştir. Yaşadığı zaman zarfında müderrislik ve çeşitli kurumlarda hukukî görevler üstlenen Mardîn, 1376/1957 senesinde İstanbul’da vefat etmiştir. Yazmış oldukları arasında Huzur Dersleri ve Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (İstanbul 1946) gibi eserler yer alan hukukçu hakkında geniş bilgi için bk. Komisyon, “Ebülulâ Mardîn”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi yayını; 214 (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2005), 6/223.

¹⁷⁶ Ebül‘Ulâ Mardîn, *Huzur dersleri*. (İstanbul : İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966), 2/146.

¹⁷⁷ *Kur’an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman v.d. (İstanbul: DİB Yayınları, 2023), Duhâ 93/10.

¹⁷⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 1/2.

¹⁷⁹ İsmail Kara, *İlim bilmez tarih hatırlamaz : şerh ve haşiyeye meselesine dair birkaç not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 28-29.

rağbetlerini arttıran ve zindeleştiren birtakım inceliklerle dolu bir haşiye yazmaya karar verdiğini” açıklamıştır.¹⁸⁰ Müellifin almış olduğu bu kararla, medrese öğrencilerin ellerindeki eserin anlaşılmasını kolaylaştırarak belâgat konularına daha hâkim olmalarını temin etmeyi hedeflediği söylenebilir.¹⁸¹

1.6.3.3. Haşiye yazım metodu

Halil Fevzi Efendi’nin “*el-Hâşiyetü ’l-Cedîde*” adlı eseri, Osmanlı döneminde belâgat ilmine dair kaleme alınmış multi-disipliner özellik taşıyan bir haşiyedir. Eser; sarf, nahiv, vaz’, iştikâk, kelam, mantık, felsefe gibi ilimleri içiren geniş bir kapsamlı bir haşiyedir. Belli bir metot üzerinden gitmeyen Fevzi Efendî, kimi yer de konuyu derinlemesine ele alırken kimi yerde ise yüzeysel değinip devam etmiş ve konuları işlerken sık sık farklı konulara yöneldiği de görülmüştür. Müellif, Ebü’l-Kâsım es-Semerkandî’den bahsedeceği zaman veya metinden nakilde bulnucağı zaman, ^{المُصَنَّفُ}¹⁸² tabirini kullanmakla beraber ayrıca bu kelimenin ^{المُص} şeklindeki kısaltmasında yer vermiştir.¹⁸³ İsferâyînî ile alakalı açıklamada yapacağı zaman ^{الشَّاح} ifadesinden yararlanırken¹⁸⁴ aynı şekilde bu kelimenin ^{الش} biçimindeki kısaltmasını da kullanmıştır.¹⁸⁵ İsferâyînî’nin şerhinden nakilde bulunacağı zaman çoğunlukla ^{قَوْلُهُ} terkiibini zikretmiştir.¹⁸⁶

Eserinde pek çok ayetten istifade eden Filibeli, ayetin ait olduğu sure hakkında bilgiyi kimi yer de zikretmiş¹⁸⁷ ki mi yerde sadece ise ayeti zikretmekle yetinmiştir.¹⁸⁸ Müellif eserinde ayetlere yer verirken parantez kullandığı gibi yıldız (*) işaretinden de yararlanmıştır.¹⁸⁹ Yeri geldiğinde İslâmi ilimlerin bir diğer kaynağı olan hadislere de yer veren müellif, hadislerin râvîleri ve hangi eserde bulunduklarında dair bilgi aktarımında net bir çizgi üzerinde durmamıştır. Bazı yerlerde ravi ve geçtiği kaynak hakkında bilgi verirken bir başka yerde sadece hadisi zikretmiştir. Mesela eserin girişinde hamd konusuna dair yer vermiş olduğu ^{وَعَنْهُ}

¹⁸⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/2-3.

¹⁸¹ Kara, *İlim bilmez tarih hatırlamaz*, 28.

¹⁸² Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/213.

¹⁸³ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/110.

¹⁸⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/22.

¹⁸⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/24.

¹⁸⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/3.

¹⁸⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/132.

¹⁸⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/54,105,120,131.

¹⁸⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/16-17.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَعْطَى اللَّهُ عَبْدًا نِعْمَةً فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْظُرُوا إِلَى عَبْدِي أَعْطَيْتُهُ مَا لَا قِيمَةَ

لَهُ فَأَعْطَانِي مَا لَا حَدَّ لَهُ “Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edildiğine göre; “Allah bir kula bir nimet verirse, o kul da “Allah’a hamd olsun” derse, Cenab-ı Hak şöyle buyurur: “Kuluma bakın, ben ona kıymeti olmayan bir şey verdim, o da bana sınırsız olanı verdi.” bu hadisin râvisi, kaynağı ve nereden alındığı belirtilmemiştir.¹⁹⁰ Bu hadisin aynısı müelliften önce Abdülhamid el-Hapûtî (ö. 1320/1902) tarafından kaleme alınan *Hâşiyetü'l-Harpûtî alâ Tuhfeti'l-Avâmi'l* adlı eserde geçmektedir. Aynı şekilde Hârpûtî’nin kendisi de nereden aldığını belirtmemiştir.¹⁹¹ Zikri geçen hadise en yakın lafız ve mananın yer aldığı kaynak ise, Abdurrahman es-Sâfûrî’nin (ö. 894/1488) *Nüzhetü'l-mecâlis ve nuhbetü'n-nefâis* adlı eseridir. Rivayet, kitabın içerisinde

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَيَقُولُ “Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre; “Allah bir kuluna nimet verirse, o kul da "Allah'a hamdolsun" derse Cenab-ı Hak şöyle buyurur: "Kuluma bakın! Kuluma değerli olmayan şey verdim o da bana kıymeti olan şeyi verdi.”¹⁹² şeklinde yer almaktadır.¹⁹³ Buradan da şu anlaşılabilir; Harpûtî’nin Abdurrahman es-Sâfûrî’den birtakım değişikliklerle alması imkân dâhilinde olup aynı şekilde Fevzi Efendi’nin de Harpûtî’nin kitabından nakletmesi de kuvvetle muhtemeldir. Halil Fevzi Efendi’nin eserinde böyle bir hadise yer vermesi, onun için beklenmedik bir durum olarak görülmüştür. Müellif ayet-i kerîmelerde olduğu gibi aynı şekilde kimi yerde hadisi parantez içerisinde zikrederken¹⁹⁴ bazı yerlerde ise metnin içinde direk parantez kullanmadan yer verdiği olmuştur.¹⁹⁵ Filibeli hadisleri, eserinde iki parantez arasına alarak getirmiştir.¹⁹⁶

Müellif genel olarak bir meseleyi işlerken, o konu hakkında görüş sahiplerine değineceği zaman isimleriyle beraber bakış açılarına yer vermiştir. Ancak bazı konularda, görüş

¹⁹⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/68.

¹⁹¹ Abdülhamid Hamdi b Ömer Naimi b Ahmed Harpûtî, *Hâşiyetü'l-Harpûtî alâ Tuhfeti'l-Avâmil*. (İstanbul: İzzet Efendi Matbaası, 1289), 63.

¹⁹² Rivayet hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Konu ile alakalı ek bilgi için bk. Mustafa Bilgen, *Abdurrahmân es-Safûrî’nin (V. 894/1488) Nüzhetü'l-Mecâlis ve Müntehabü'n-Nefâis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi (Bâbu'l-İhlâs’tan Bâbu't-Takvâ’ya Kadar)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), VII, 324 y./82.

¹⁹³ Abdurrahman es-Safuri, *Nüzhetü'l-mecâlis ve müntehabü'n-nefâis*. (Mısır: el-Matbaatü'l-Kâsteliyye, 1283), 1/39.

¹⁹⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/71.

¹⁹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/15.

¹⁹⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/67.

sahibi hakkında metinde bilgi vermeyip, ¹⁹⁷بَعْضُ الْمُفْضَلَاءِ, ¹⁹⁸بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ gibi ifadeler kullanmıştır. Görüş sahibinin kim olduğuna dair bilgiyi ise sayfa kenarında قَائِلُهُ حَسَنُ الزَّيْبَارِيِّ şeklinde paylaşmıştır.¹⁹⁹ Ayrıca sayfa kenarlarına “minhu” (منه) kaydıyla²⁰⁰ pek çok konuya dair izahta bulunmuştur.²⁰¹

Eserinde istifade etmiş olduğu kaynaklara atıf yaparken قَائِلُهُ حَسَنُ الزَّيْبَارِيِّ عَلَيْهِ رَحْمَةُ الْبَارِي Eserinde istifade etmiş olduğu kaynaklara atıf yaparken قَائِلُهُ حَسَنُ الزَّيْبَارِيِّ عَلَيْهِ رَحْمَةُ الْبَارِي “söyleyen Hasan ez-Zîbârî’dir (Allah ona rahmet etsin)”, قَائِلُهُ مُفْتِي زَادَهُ أَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالْحُسْنَى وَالزِّيَادَةِ “söyleyen Müftîzâde’dir (Allah ona güzellik ve bereket ihsan etsin)” şeklinde ismiyle uyum sağlayacak cinsli duaları da yanlarına sürekli ekleyerek ilmî saygı ve muhabbetin nasıl olması gerektiğine dair güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰²

Halil Fevzi Efendi’nin eserini kaleme alırken sadece belâgat ilmi ile sınırlı kalmamış, çeşitli ilimlere dair konulara da haşiyesinde yer vermiştir. İsferâyînî, eserine besmele ile giriş yaptıktan sonra, ilk cümlesine يَقُولُ الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ “muhtaç kul derki” ifadesiyle başlamıştır.²⁰³ Filibeli, İsferâyînî’nin أَقُولُ fiilinin yerine kendisi olduğu hâlede يَقُولُ الْعَبْدُ ile başlamasının sebebini الْعَبْدُ kelimesinin, rahmeti, şefkati ve mağfireti celb etmesi hasebiyle olduğu yönünde açıklamış ve أَقُولُ ile başlanılmasında bir enâniyetin ortaya çıkması dolayısı ile bu durumdan İsferâyînî’nin kaçındığı yönünde izah etmiştir.²⁰⁴ Fevzi Efendi konunun devamında okuyucuyu daha da derine çekerek meseleyi bedel açısından ele almaya başlamıştır. Nahiv ilminin başlıklarından olan bedel açısından nasıl ele alacağı merakını uyandıran Filibeli, cumhura göre sadece gaib zamirinden bedel-i küll yapılabilirken, Ahfeş’e göre gaib, mütekellim ve muhataptan gibi her türlü zamirden bedel getirilebileceğini beyan etmiştir. Bu durumda Ahfeş’e

¹⁹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/304.

¹⁹⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/313.

¹⁹⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/304.

²⁰⁰ Osmanlı döneminde yazılmış eserlerde sıkça görülen bu kayıt, yazarın metindeki anlaşılması zor yerleri açıklamak veya ek bilgi vermek için sayfa kenarına yazdığı notların yanına eklediği bir açıklamadır. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM tahkikli neşir kılavuzu*. (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 111-112.

²⁰¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/4,5,6,17,18,20,26,34,35,40,41,45,46,48,53,54,55.

²⁰² Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/54.

²⁰³ İsferâyînî, *Şerhu l’-‘Isâm*, 57.

²⁰⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/21.

göre أقول العبد denilebilir ve böylece العبد kelimesi fiilde vücûben müstetir olan أنا zamirinden bedel yapılmış olur. Bu durumda kelimenin manevi yönü korunmakla beraber, fiilde makama daha uygun hale gelmiş olur. Filibeli bu şekilde ki düşüncenin belâgat açısından doğru olamayacağını söylemiştir. Bunun sebebini ise, fesahatin gerçekleşebilmesi için kelâmın cumhurun görüşüne ters düşmemesi gerekmektedir. Ahfeş'in bu görüşüne göre müellif açısından birtakım uyum sağlansa da kelâm, cumhura göre geçerli olmadığı için, fesahat dışında kalmıştır. Filibeli bunun neticesinde أقول العبد denilemeyeceğini ifade ederek konuyu gidebileceği yere kadar götürüp en son yerde noktayı koymuştur.²⁰⁵

Müellif eserinde kelimelerin sözlük açıklamalarına da geniş yer vermiştir. Yazarın bu yönüyle alakalı العبد kelimesi misal olarak getirilebilir. Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhît* adlı sözlüğünden alarak; العبد: الإنسان حرًا كان أو رقيقًا جمعه عبْدُون وعبِيدٌ وأعبُدْ، وعبَادٌ وعبْدَانٌ وعبْدَانٌ وعبْدَانٌ، بِكُسْرَتَيْنِ مُشَدَّدَةِ الدَّالِ، وَمَعْبُدَةٌ، كَمَشِيخَةٍ، وَمَعْبَادٌ وِعِبْدَاءٌ وِعِبْدَى وِعَبْدٌ، جَمْعُ الْجَمْعِ: أَعْبَادٌ *“mutlak mana da ister hür ister köle olsun insan”*²⁰⁶ anlamına gelen العبد kelimesini sözlük anlamını ve kelimelerin çoğul geliş şekilleri hakkında eserinde geniş yer vermiştir.²⁰⁷ Ayrıca bazı yerlerde bir kelimenin cem'ini açıklarken (ج) işaretini kullanmıştır.²⁰⁸

Konun devamında العبد kelimesine sıfat olan الْمُفْتَقِر lafzını ele alan müellif, ilk olarak neden الفقير değil de الْمُفْتَقِر kelimesine yer verildiği üzerinde durmuştur. Yazar bu durumu، زِيَادَةُ الحَرْفِ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى *“harflerin fazlalığı mananın zenginliğine delalet eder”* anlamındaki kaideyle izah etmekle başlamıştır. İki kelime arasında الْمُفْتَقِر lafzında yer alan harf sayısı، الفقير lafzına nazaran daha çoktur. Buradan da الْمُفْتَقِر kelimesinin kaide gereğince، kulun rabbine olan

²⁰⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/23.

²⁰⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 296.

²⁰⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/38.

²⁰⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/182.

ihtiyacının fazlalığına daha mübalağalı şekilde delalet etmesinden dolayı İsferyâinî'nin bu kelimeyi tercih ettiğini zikretmiştir. Konuyu bir sonraki aşamaya çeken Filibeli devamında, الْفَقِير kelimesinin gelmiş olduğu فَعِيل vezninin de mübalağa ifade etse de الْمُفْتَقِر ile anlam açısından aynı seviyede olacağına dair bir düşünceye girilmenin doğru olamayacağını belirtmiştir. Bunun sebebini ise فَعِيل vezninin mübalağa ifade edebilmesi için beşinci bابتan gelmesi gerektiğini burada geçen kelimenin ise dördüncü bab'tan gelmesi nedeniyle, mübalağa anlamı taşıyan فَعِيل vezninden olmadığı şeklinde izah etmiştir.²⁰⁹

Haşiyesinde pekçok kurala yer veren Filibeli, kavaid hazinesine dönüşen eserinde birtakım kaidelere yer vermiştir;

1. تَقْدِيمُ مَا حَقُّهُ التَّأْخِيرُ “Sonra gelmesi gerekenin öne alınması” kaidesini besmele konusunda işleyerek بِاسْمِ اللَّهِ terkinin önce gelmesindeki nükteyi izah etmeye çalışmıştır.²¹⁰
2. تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِالْمُسْتَقْتِ يُفِيدُ عِلَلَةً مَأْخُذَهُ وَسَبَبِيَّتَهُ لِلْحُكْمِ “Hükümün türeve bağlanması, kökeninin hükme konu oluşunun illiyet ve nedenselliğini gösterir” Müellif bu kaideye ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ﴾ mealindeki ayeti kerimeyi “Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir.”²¹¹ mealindeki ayeti kerimeyi örnek getirerek nefsi tezkiye (تَذْكِيَةُ النَّفْسِ) etmenin, kurtuluşa (hüküm) sebep oluş yönünü izah etmiştir.²¹²
3. كُلُّ تَعْرِيفٍ غَيْرِ جَامِعٍ لِأَفْرَادِهِ بَاطِلٌ “Bireylerini tam olarak kapsamayan her tarif geçersizdir.” Müellif bu kaideye vaz‘ ilmiyle alakalı yapmış olduğu açıklamalar arasında yer vererek bir tarifi nasıl olması gerektiği üzerinde durmuştur.²¹³

Eserinde lehçe farklılıkları üzerinde de duran Filibeli, Hz. Peygamber (s.a.v.) getirilen salat ve selamda حَيْرِ الْبَرِيَّةِ “mahlûkatın en hayırlısı” manasındaki ifadede yer alan حَيْرِ

²⁰⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/44.

²¹⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/65.

²¹¹ *Kur'an Yolu Meâli*, Şems 91/9.

²¹² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/121-122.

²¹³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/289.

kelimesinin, Benî Âmir²¹⁴ lügatine göre أَخِيرَ şeklinde de gelebileceğine dair bilgiye eserinde yer vermiştir.²¹⁵

Filibeli eserinde uygulamış olduğu bir diğer yöntem ise muhatabın nasihat ve telkinlerle dikkatini çekmedir. Müellif eserinde yer yer şu ifadelerle yer vermiştir;

1. فَفَرِّزْهُ وَ لَا تُكْسَلْ “zihnine yerleştir ve tembellik yapma”²¹⁶
2. تَأَمَّلْ حَتَّى تَعْرِفَ “düşün ki anlayasın”²¹⁷
3. فَاحْفَظْهَا فَإِنَّهَا تَنْفَعُكَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ “Bunu zinine kaydet! Çünkü sana pek çok yerde faydası olacaktır.”²¹⁸
4. فَارْجِعْ وَلَا تُكْسَلْ “dön (bak) ve tembellik etme”²¹⁹

Osmanlı döneminde belâgat ilmi ile alakalı Osmanlı Türkçesi pek çok eser kaleme alınmıştır. Aynı şekilde bu çalışmanın bir benzeri Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde* adlı eserinde de bulunmaktadır. Muhtemelen eserin içinde yer alması dolayısı ile Türkçe belâgat çalışmaları yapanların arasında zikredilmemiştir. Haşiyenin içine bakıldığında Türkçe yazılmış toplam on beş sayfalık belâgat izaları ve tanımları yer almaktadır. Bu yönüyle eserin Osmanlı dönemi Türkçe belâgat çalışmaları yapanları arasında kısmen de olsa zikredilmesi gerekmektedir.

Esere giriş metodu

Son devir Osmanlı ulemasından olan Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el- Hâşiyetü'l-cedîde* adlı eserine حَامِدًا لِمَنْ زَيَّنَ رَوْضَاتِ الْعُلُومِ بِأَنْوَارِ أَزْهَارِ الْبَيَانِ وَرَشَّحَ بِأَنْوَاعِ الدَّلَالَةِ عَرَائِسَ أَبْكَارِ حَقَائِقِ الْفُرْقَانِ adlı eserine وَرَفَعَ الْعُلَمَاءَ الْعَامِلِينَ إِلَى أَعْلَى الدَّرَجَاتِ فِي غُرَفِ الْجِنَانِ مُصَلِّيًا مَنْ بُعِثَ بِأَكْمَلِ الشَّرَائِعِ وَنُعِتَ بِأَفْصَحِ اللِّسَانِ “İlim bahçelerini, beyân çiçeklerinin nurlarıyla süsleyen, delâlet nevileriyle Furkân'ın el değmemiş hakikat gelinlerini hazırlayan, ilmiyle amel

²¹⁴ Adnânîler'e mensup olan Benî Âmir kabilesinin kökeni Âmir b. Sa'saa'ya dayanmaktadır. Kabile; Rebîa, Nümejr, Hilâl ve Süvâe olmak üzere dört ana kola ayrılmaktadır. Arap yarımadasının büyük kabilelerinden olan Benî Âmir ile alakalı geniş bilgi için bk. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâ'ili'l-Arabi'l-kadîme ve'l-hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/708-710.

²¹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/101.

²¹⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/107.

²¹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/139.

²¹⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/35.

²¹⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/135.

eden ulemayı cennetin en yüksek derecelerine çıkarana (Allah'a) hamd ederek, şeriatların en kâmilıyla gönderilen, en fasih lisânla vasıflandırılan (Hz. Muhammed'e s.a.v.), O'nun âline ve irfan kandilleri ve Kur'an anahtarları olan ashabına sâlat getirerek (kitabımı yazmaya başlıyorum)" cümlesiyle giriş yaparak başlamıştır.²²⁰ Görüleceği eserin ilk cümlesinde müellif, hüsn-i ibtida²²¹, secî²²² ve cinas²²³ sanatlarını kullanarak belâgat ilmine dair yazdığı haşiyesine uygun edebî bir dokunuşla giriş yapmıştır.

Haşiyelerin yapısal özellikleri incelendiğinde, şerhlerle birçok ortak noktaya sahip oldukları görülmektedir. Bazı haşiyeler de şerhlerde olduğu gibi metnin başında قَالَ "dedi" yer almakta olup haşiyenin başında ise أَقُول "diyorum/derim" ifadesine yer verilmektedir. Bu tarz haşiyelerde ana metnin tamamına ya da bir kısmına yer verilmektedir. Hâşiye yazımında kullanılan bir diğer alternatif yöntem ise, muhaşşînin قَوْلُهُ ifadesiyle başlama şeklidir. Bu gibi hâşiyelerde, sadece şerhten açıklanmak istenilen ibareye yer verilir. Bazı haşiyelerde ise, metnin belirli kısımlarının vurgulanması için metnin üstüne bir çizgi çekilir veya ilgili bölümler parantez içine alınır. Haşiyelerin bir diğer yazım yöntemi de, soru-cevap formatında gerçekleşir. Bu yöntemde, haşiyeyi yazan kişi, esas aldığı metinle ilgili sorular sorar ve ardından bu sorulara detaylı ve kapsamlı cevaplar vererek, metnin daha iyi anlaşılmasını sağlar.²²⁴

Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin, meşhur eseri *el-Hâşiyetü'l-Cedîde*'de iki farklı yöntemi bir arada uyguladığı görülmektedir. Müellif eserine özellikle son devir Osmanlı hâşiyelerinde yaygın olarak kullanılan²²⁵ قَوْلُهُ ifadesiyle başlamış ve şerhe iki parantez arasında yer vermiştir.²²⁶ Yazar, genellikle konuyla ilgili çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra soru cevap

²²⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/2.

²²¹ Bir hutbeye, esere veya şîire başlarken, kulağa hoş gelen fasih sözlerin kullanılmasına verilen isimdir. Edebi teknik hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tatavvuruha* (Bağdat: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî, 1983), 2/430; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), 130.

²²² Birden fazla ibarenin fâsılalarının veya bir cümlede geçen lafızların sonlarının aynı olmasına kullanılan edebî bir terimdir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 2/144-152; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 374-376.

²²³ Anlamları farklı söylenişleri veya yazılışları aynı olan kelimelerin bir arada kullanılmasını ifade eden edebî bir terimdir. Bedî ilminin konuları arasında yer alan cinâs hakkında ek bilgi için bk. Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 2/51-109; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 54-74.

²²⁴ Şükrü Maden, *Tefsirde haşiye geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil haşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 40-41.

²²⁵ Bulut, "Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü'l-Cedîde alâ Şerhi İsamî'l-Ferîde Adlı Eseri", 255.

²²⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/3.

formatı üzerinden konun kapsam alanını genişletmiş²²⁷ bazı yerlerde de metinden sonra konuyu direk soru cevap formatıyla ele aldığı da olmuştur.²²⁸

Kitap tasnif etmenin Allah'ın kendisine bilgi ve anlayış verdiği her âlim için farz-ı kifaye olduğunu²²⁹ Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Kavâid* isimli eserinden nakleden müellif, haşiyede ilk olarak besmele ile alakalı meseleler üzerinde durmuştur. Dönemin meşhur fakirlerinden olan Fevzi Efendi, besmele ile ilgili meşhur hadise كُلُّ أَمْرٍ ذِي

كُلِّ أَمْرٍ ذِي “Besmele ile başlanılmayana her anlamlı iş, bereketsizdir/kopuktur/sonuçsuzdur.”²³⁰ şeklinde yer vererek ahkâmına dair birtakım mesele üzerinde durmuştur. Kurban keserken, avı vururken veya av hayvanını gönderirken besmele çekilmesinin vacip oluşunu zikreden müellif avretin açımında ya da necaset mahallinde besmele çekmenin mekruh oluşu yönünde birtakım hükümü izah etmiştir.²³¹

Mantık konularını eserinde yoğun bir şekilde tatbik eden müellif ilk mantık uygulamasını İsâm'ın şerhinde zikretmiş olduğu besmele üzerinde gerçekleştirmiştir. İsâm'ın şerhi bilindiği gibi Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin risalesi üzerine kaleme alınmış bir eserdir. Ebü'l-Kâsım'ın risalesinde bulunmayan bir şeyi İsferâyînî'nin eserinde zikretmesi şerh metoduyla yöntem açısından bağdaşmamaktadır. Filibeli, İsâm'ın risalede olmayan besmeleyi kendi eserinde zikredebileceğini hadisten hareketle mantık ilmi açısından şu şekilde ortaya koymaktadır;

Mantıkta kıyâsın birinci şekli “haml-i suğrâ, vaz'î kübrâ, şekl-i evvel'dir” şeklinde tanımlanır. Kıyâsın bu şekline göre Filibeli, telif ve besmele konusunu şu şekilde özetlemiştir;

Suğrâ: Telif besmele ile başlamak sünnettir.

Kübrâ: Her sünnet güzeldir.

Netîce/Matlûb: Telif besmele ile başlamak güzeldir.²³²

²²⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 1/20.

²²⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 1/3.

²²⁹ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fî 'l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985), 3/35.

²³⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *Câmi 'u 'l-ehâdis* (Matbaatu Hattâb, ts.), 15/314 (No. 15584); Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Fethü 'l-kebîr fî zammi 'z-ziyâde ile 'l-Câmi 's-sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/303 (No. 8695); Müttakî el-Hindî, *Kenzü 'l-'ummâl fî süneni 'l-akvâl ve 'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyani - Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/551 (No. 2491); Hasan b. Ahmed es-San'ânî, *Fethü 'l-gaffâr el-müştemil alâ ahkâmi sünneti Nebiyyine 'l-Muhtâr* (Dâr 'âlemi'l-fevâid, 1428), 1/85 (No. 232).

²³¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 1/3.

²³² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 1/4.

Kıyas üzerinden telife besmele ile başlanılmasının güzel oluşunu izah eden yazar, konunun ilerleyen satırlarında bir esere başlarken üçü vacip, dördü caiz toplamda yedi şeyin bulunması gerektiğinden bahsetmiştir. Bir müellif eserine başlarken vacip olan; besmele hamd ve salât'ı kesinlikle getirmesi gerekir. Yazarın kitabın ismini, alanını, içeriğini ve gayesini açıklaması ise caiz olup kendi tercihinin bırakılmıştır.²³³ Kavâid külliyatı olan eserinde Fevzi Efendi, tefsir, hadis, kelam ve fıkıh usulü gibi farz-ı kifâye olan ilimlerde bir âlimin kendisini iyi bir şekilde geliştirebilmesi için, Arap dil bilimlerine de derinlemesine vakıf olması gerektiğini vurgulamıştır. Müellif Bigivî'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sinde “Farzı yerine getirmek için kullanılan araç da farzdır.”²³⁴ yer alan kaideden hareketle ulûm-i Arabiyye'nin de öğrenilmesinin farz olduğu hükmünü açıklamıştır.²³⁵

Eserde kullanılan kısaltmalar

Filibeli, haşiyesini yazarken sık sık kullanmış olduğu bazı kelime veya kelimeler için birtakım kısaltmalar kullanmıştır. Haşiyede yer tasarrufu sağlayan kısaltmalar şu şekildedir;

إِلَى آخِرِهِ إلخ²³⁶

باطِلٌ “bâtıl(dır)”²³⁷

جَمْعُهُ “çoğulu”²³⁸

رَحِمَهُ اللَّهُ “Allah ona rahmet etsin”²³⁹

الشَّارِحُ “Şârih (Şerh eden = İsferâyînî)”²⁴⁰

صَحِيحٌ “doğru(dur)”²⁴¹

²³³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/7.

²³⁴ Mehmed Efendi Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 114.

²³⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/5.

²³⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/6,25,75,103,107,108,331,332.

²³⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/6,258,331,332.

²³⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/82.

²³⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/259; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/7.

²⁴⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/24; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/7.

²⁴¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/95.

ظَاهِرٌ ظَاهِرٌ “açık(tır)”²⁴²

الظَّاهِرُ الظَّاهِرُ “Görünen o ki, anlaşılan o ki”²⁴³

فَحَيْثُ فَحَيْثُ “o zaman, o takdirde”²⁴⁴

فَظَاهِرٌ فَظَاهِرٌ “o halde açıktır/bellidir”²⁴⁵

المُصَنِّفُ المصنف “Musannıf (Eser sahibi = Semerkandî)”²⁴⁶

لَا نُسَلِّمُ لَا نُسَلِّمُ “kabul etmeyiz”²⁴⁷

1.6.3.4. Eserin kaynakları

Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin *el-Hâşiyetü 'l-cedîde* adlı eserinin ana kaynakları arasında Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *er-Risâletü 's-Semerkandiyye* isimli risalesi ile İsferyânî'nin (ö. 945/1538) *Şerhu 'l-İsâm alâ metni 's-Semerkandiyye* adlı şerhi yer almaktadır. Eserin kapsamı doğrultusunda, belâgat ilmi öncelikli olmak üzere, Filibeli, tefsir, fıkıh, hadis, nahiv, sarf, lügat, mantık gibi pek çok ilim dalında kaleme alınmış olan eserlerden istifade etmiştir. Bu başlık altında haşiyenin yazımı esnasında yararlanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Belâgat ilmine dair yer alan eserler; Ebû Ya'kûb Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu 'l-ulûm 'u*,²⁴⁸ Hatîb Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü 'l-Miftâh*’ı,²⁴⁹ Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel*’i²⁵⁰ ile *Şerhu Miftâhi 'l-ulûm 'u*,²⁵¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Hâşiyetü 'l-Mutavvel*’i,²⁵² İsmâüddîn el-İsferyânî'nin *el-Atvel*’i,²⁵³ Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî'nin (ö. 1050/1640), *Hâşiyetü 'z-Zîbârî, alâ şerhi İsâm ale's-*

²⁴² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/18.

²⁴³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/38,86; Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/6.

²⁴⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/10,32; Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/4,10,15.

²⁴⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/4.

²⁴⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/51,84,110; Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/2,7,18,19.

²⁴⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/279.

²⁴⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/29.

²⁴⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/127.

²⁵⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/10.

²⁵¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/34.

²⁵² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/33.

²⁵³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/24.

Semerkandiyye'si,²⁵⁴ Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) *Hâşiyetü'l-Mutavvel*'i²⁵⁵ Müftîzâde Mehmed Sâdık'ın (ö. 1223/1808) *Hâşiyetü Müftîzâde alâ Şerhi'l-isti'âre*'si²⁵⁶ şeklinde belâgat ilminin birtakım meşhur eserlerkeri yer almaktadır.

Sarf ve nahiv ilmine dair eserler; Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Maksûd*'u,²⁵⁷ İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'si²⁵⁸ ile *eş-Şâfiye*'si,²⁵⁹ Radî el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'l-Kâfiye*²⁶⁰ ile *Şehu's-Şâfiye*'si,²⁶¹ İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb*'i,²⁶² Musannifek'in (ö. 875/1470) *Hâşiyetü 'alâ şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*'i,²⁶³ Hasan Çelebi'nin (ö. 891/1486) *Hâşiyetü 'ale'l-Mutavvel*'i,²⁶⁴ Abdurrahman el-Câmî'nin (ö. 898/1492) *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'si,²⁶⁵ İsmâüddîn İsferyânî'nin *Hâşiyetü'l-'İsâm 'ale'l-Câmî*'si,²⁶⁶ Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *İm'ânü'l-enzâr*'ı²⁶⁷ Şeyh Mustafa Adalı'nın (ö. 1085/1674 [?]) *Netâicü'l-Efkâr*'ı²⁶⁸ şeklinde pek çok klasik eser mevcuttur.

Sözlükler; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Tâcü'l-luga*'si²⁶⁹ Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhî*'i²⁷⁰ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*'ı²⁷¹ gibi lügatlerden yararlanılmıştır.

Tefsir ilmi ile alakalı eserler; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı,²⁷² Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı,²⁷³ Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*'i,²⁷⁴ Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'ı,²⁷⁵ Seyyid Şerîf el-

²⁵⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/311.

²⁵⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/9,10,12.

²⁵⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/313.

²⁵⁷ Filibeli, sarf ilminin meşhur eserleri arasında yer alan *el-Maksûd*'u, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye atfetse de eserin kimin tarafından yazıldığı tam olarak kesinlik kazanmamıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/5; Kenan Demirayak, "el-Maksûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/453.

²⁵⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/40.

²⁵⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/44,50.

²⁶⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/27,61; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/6.

²⁶¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/44.

²⁶² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/94.

²⁶³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/97.

²⁶⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/97.

²⁶⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/27,61.

²⁶⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/271.

²⁶⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/33.

²⁶⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/88.

²⁶⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/46,47.

²⁷⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/38,39,44,45,50,58,59.

²⁷¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/73.

²⁷² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/14.

²⁷³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/182.

²⁷⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/86.

²⁷⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/327.

Cürcânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*'ı,²⁷⁶ Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı²⁷⁷ adlı eseri gibi birtakım eser bulunmaktadır.

Hadis ilmi ile alakalı eserler; Kādî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sı,²⁷⁸ Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu's-Şifâ*'sı²⁷⁹ Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Nesîmü'r-riyâz*'ı,²⁸⁰ gibi adis kaynaklarından istifade edilmiştir.

Fıkıh ilmine dair eserler; Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Cevheretü'n-Neyyire*'si,²⁸¹ Burhâneddîn el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si,²⁸² Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'si,²⁸³ Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ*'sı,²⁸⁴ İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı²⁸⁵ İbnü'l-Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'si,²⁸⁶ İbn Emîru Hâc'ın (ö. 879/1474) *et-Takrîr ve't-tahbîr*'i,²⁸⁷ Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mirkâtü'l-vüsûl*'ü,²⁸⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Risâletü'l-besmele*'si,²⁸⁹ İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ı,²⁹⁰ gibi eserler yer almaktadır.

Kelam, mantık ve felsefe ilimlerine dair kaynaklar; Kutbüddîn Râzî'nin (ö. 766/1365) *Levâmî 'u'l-esrâr*'ı,²⁹¹ Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'ı²⁹² ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'ı,²⁹³ İsmâüddîn İsferyânî'nin *Hâşiyetü't-tasavvurât*'ı,²⁹⁴ Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelem*'ı²⁹⁵, *el-Burhân*'ı²⁹⁶ ve *Hâşiyetü'l-Âdâb el-Mîriyye*'si²⁹⁷ gibi eserler geçmektedir.

²⁷⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/37.

²⁷⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/321.

²⁷⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/110.

²⁷⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/50.

²⁸⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/109.

²⁸¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/3.

²⁸² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/66.

²⁸³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/5.

²⁸⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/308.

²⁸⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/81.

²⁸⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/3.

²⁸⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/100.

²⁸⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/95.

²⁸⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/7.

²⁹⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/3.

²⁹¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/140.

²⁹² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/27,48.

²⁹³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/29.

²⁹⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/240.

²⁹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/8.

²⁹⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/35.

²⁹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/36.

Ahlak ve tasavvuf ilmine dair yer verilen eserler; Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü 'l-Muhammediyye'si*,²⁹⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *el-Berîkatü 'l-Mahmûdiyye'si*²⁹⁹ gibi kitaplardan yararlanılmıştır.

Filibeli'nin istifade ermiş olduğu kaynaklara baktığımız da kendisinin son derece önemli ve muteber eserlerden istifade ettiğini görmekteyiz. Halil Fevzi Efendi'nin, haşiyesini kaleme alırken kimi yerde müellifleri zikretmeden eserlere yer verdiği gibi³⁰⁰ kimi yerde Beydâvî,³⁰¹ Hamevî,³⁰² Kazâbâdî (ö. 1163/1750)³⁰³ gibi âlimlerin isimlerini zikredip hangi eserlerinden istifade ettiğini belirtmemiştir. Kimi yer de ise müellif, sadece “denildi” (قيل) kaydına yer verip eser-müellif hakkında bilgi vermemiştir.³⁰⁴

²⁹⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/5.

²⁹⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/7.

³⁰⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/46.

³⁰¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/47.

³⁰² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/100.

³⁰³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/105.

³⁰⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/119.

İKİNCİ BÖLÜM

2. EL-HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE 'ALÂ ŞERHİ 'ISÂMÎ'L-FERÎDE'DE BEYÂN İLMİ

2.1. EL-HÂŞİYETÜ'L-CEDÎDE ADLI ESERDE ELE ALINAN İLM-İ BEYÂN KONULARI

Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî (ö. 888/1483'ten sonra), yazmış olduğu risalesine mecaz konusu ile başladığı için teşbih ile alakalı açıklamalara eserinde yer vermemiştir. Filibeli ise kaleme aldığı *el-Hâşiyetü'l-cedîde* adlı eserinde teşbihin lügat ve terim anlamı ile teşbihin bazı kısımlarına değinmiştir. Bu başlık altında Filibeli'nin eserinde getirmiş olduğu teşbih ile alakalı konular ele alınarak çalışmanın ileriki bölümü olan mecaz konusuna giriş yapılacaktır.

2.1.1. Teşbih

Sözlükte “benzer” manasına gelen شَبَّه kökünden türetilmiş olan teşbih تَشْبِيه kelimesinin³⁰⁵ lügat anlamını Filibeli, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel* adlı eserinden alarak³⁰⁶ الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَخَرَ فِي مَعْنَى وَصْفَةٍ “bir şeyin bir başka şeye bir manada ortaklığına delalet etmesi” şeklinde açıklamıştır.³⁰⁷ Teftâzânî'nin kitabında, teşbih kelimesinin sözlük anlamına dair yapılan açıklamada, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*'de yer alan وَصْفَةٍ ibresinin olmadığı görülmüştür. Ancak teşbih ile alakalı farklı kaynaklardaki izahlarda, فِي ibaresinin yerinde فِي³⁰⁸ ya da وَصَفٍ³⁰⁹ kaydının kullanıldığı olmuştur. Sonuç olarak مَعْنَى ile وَصْفَةٍ³¹⁰ kelimelerinin değişik kaynaklarda ortak konumda yer almalarını göz önünde bulundurduğunda Filibeli'nin, مَعْنَى kelimesinin üzerine وَصْفَةٍ lafzını ek olarak atfetmesini, atf-ı tefsîrî³¹⁰ bağlamında değerlendirilebilir.

³⁰⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2236.

³⁰⁶ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 516-517.

³⁰⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/235.

³⁰⁸ İbn Hicce el-Hamevî, *Hızânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. Isam Şukayr (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 1/384.

³⁰⁹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 62.

³¹⁰ Atf-ı Tefsîrî: Eş anlamlı olan iki kelimedenden birinin diğerine atfedilmesidir. Müberred'in Kur'an-ı Kerim'de varlığını inkar ettiği atf-ı tefsîrî hakkında geniş bilgi için bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974), 3/240; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü'lübnan nâşirûn, 1996), 2/1190.

Belâgat ilminin önemli teorisyenleri arasında yer alan Kazvîni (ö. 739/1338) ile birlikte teşbihin kavramsal boyutu son şeklini almıştır.³¹¹ Belâgat terimleri arasında erken dönemde farkına varılan kavramlar içerisinde yer alan teşbih kelimesinin,³¹² *el-Hâşiyetü'l-Cedîde*'de geçen terim anlamına dair açıklamalara değinmeden önce, Kazvîni'den yola çıkarak teşbih terimi etrafındaki tartışmalara bakmak gerekmektedir. Kazvîni, *Miftâhu'l-ulûm* üzerine kaleme almış olduğu *Telhîsü'l-miftah* adlı eserinde *teşbih* kelimesinin terim anlamını; *الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ* “Bir şeyin bir başka şeye bir manada ortaklığına delalet etmesidir.” şeklinde açıklamıştır. Kazvîni, terim anlamını zikrettikten sonra konunun devamında ek birtakım açıklamalarda da bulunmuştur. Terim anlamına dair Kazvîni'nin yapmış olduğu izah; *والمُرَادُ* *الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَمْرٍ فِي مَعْنَى* “Burada (Beyan ilminde teşbihten) kastedilen *İstiâre-i Takîkiyye*, *İstiâre bi'l-kinâye* ve *Tecrîd olmayandır.*” şeklinde eserde yer almaktadır.³¹³ Buradan da Kazvîni'ye göre teşbih kavramının belâgat sınırları içerisinde kullanıldığı alan, bu iki istiâre çeşidi ile tecrîd'in dışında kalan yer olmaktadır. Kazvîni'nin eseri üzerine kaleme alınan şerhler arasında en meşhurlarından birisi, Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* adlı eseridir. Teftâzânî, Kazvîni'nin eserinde zikretmiş olduğu *teşbih*'in terim anlamını *الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَمْرٍ آخَرَ فِي مَعْنَى بَحْثٍ لَا يَكُونُ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ نَحْوُ: رَأَيْتُ* *أَسَدًا فِي الْحَمَّامِ وَلَا عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ نَحْوُ: أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَطْفَارَهَا وَلَا عَلَى وَجْهِ التَّجْرِيدِ نَحْوُ: لَقِيتُ بَرِيدَ* *أَسَدٍ أَوْ لَقِيتُ مِنْهُ أَسَدًا* “Bir şeyin bir başka şeye bir manada ortaklığına, mesela “Hamamda bir aslan gördüm” cümlesindeki *İstiâre-i Takîkiyye* yoluyla, ya da mesela “Ölüm pençelerini geçirdi” cümlesindeki gibi *İstiâre bi'l-Kinâye* cihetiyle ve “Zeyd'de bir aslanla karşılaştım” ya

³¹¹ Teşbih kavramını bir terim olarak ilk defa, Müberred (ö. 286/900) *el-Kâmil* adlı eserinde ele almıştır. Bu kavramın sistemleşmesinde dönüm noktasını teşkil eden Müberred'den önceki dönemlerde, Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]) ve Câhiz (ö. 255/869) teşbihi tarif etmeden, edebî anlamı kapsamında kullanmışlardır. Müberred'den sonraki zaman içerisinde teşbih kavramı, gelişmeye devam ederek Kazvîni (ö. 739/1338) ile birlikte bir belâgat terimi olarak son halini almıştır. Teşbih teriminin tarihsel süreci ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk; Ebû Bîşr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/360-61; Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 2/15; Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/69; Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/41; İnâm Favvâl Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'ulûmi'l-belâga* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014); İbn Raşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/239; Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, 322-323; İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 553-556.

³¹² Durmuş, “Teşbih”, 40/553.

³¹³ Kazvîni, *Telhîsü'l-miftah*, 62.

da “ondan beni bir aslan karşıladı” misali gibi *Tecrîd* olmayacak vech ile delalet etmesi” şeklinde şerh etmiştir.³¹⁴ Kazvîni ile Teftâzânî’nin açıklamaları mukayese edildiğinde, Teftâzânî ile aralarında, istiâre çeşitleri ile *tecrîd* konusuna örnekler getirilmesinin dışında anlam bütünlüğü açısından pek bir fark bulunmamakla beraber, Teftâzânî’nin teşbihin terim anlamını açıklarken Kazvîni’nin izahlarını tek bir cümlede toparlamış olduğu görülmektedir.

Son dönem Osmanlı âlimleri arasında yer alan Fevzi Efendi’ye gelindiğinde ise müellif *el-Hâşiyetü’l-cedîde* adlı eserinde teşbihin terim anlamını; الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَخَرَ فِي مَعْنَى بَحْثٍ لا يَكُونُ عَلَى وَجْهِ الإِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ وَلَا الإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَلَا التَّجْرِيدِ نَحْوُ: رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ وَنَحْوُ: أُنْشِبَتْ أَلْمَنِئَةُ أَظْفَارَهَا وَنَحْوُ: لَقِيتُ بَرْيَدَ أَسَدٍ أَوْ لَقِيتُ مِنْهُ أَسَدٌ “Bir şeyin bir başka şeye bir manada ortaklığına, istiâre-i takîkiyye, istiâre bi’l-kinâye ve *tecrîd* olmayacak vecih ile delalet etmesidir. Mesela; “Hamamda bir aslan gördüm”, “Ölüm pençelerini geçirdi” ve “Zeyd’de bir aslanla karşılaştım” ya da “Beni ondan bir aslan karşıladı” misali gibi” şeklinde izah etmiştir.³¹⁵ Yazar eserinde sözlük ile terim anlamını kimden aldığını aslında açıklamamıştır. Müellifin kitabındaki açıklamayı az önce getirdiğimiz ifadelerle mukayese ettiğimizde, söylemiş olduğu örneklerle ve ibaredeki benzer noktalara bakıldığında, Teftâzânî’den aldığı kuvvetle muhtemeldir.

Filibeli’nin eserinde kaleme almış olduğu terim anlamı incelendiğinde, Teftâzânî’den farklı olarak örnekler üzerinde leff ü neşr³¹⁶ müretteb sanatını uygulayarak misalleri sırasıyla sonda getirdiği görülmektedir. Burada dikkat çeken bir husus ise teşbihin terim anlamı ile alakalı olarak Teftâzânî’nin ek kayıt getirme düşüncesine yer vermemiş olmasıdır.³¹⁷ Teftâzânî burada ayrıca Kazvîni’nin yapmış olduğu teşbih tanımına وَنَحْوَهُ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا “kâf ve benzeri ile lafzan ya da takdîren” ibaresinin eklenmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Teftâzânî’ye göre Kazvîni’nin tanımı الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَخَرَ فِي مَعْنَى بِالْكَافِ وَنَحْوَهُ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا “Bir şeyin bir başka şeye bir manada ortaklığına lafzî ya da takdîrî kâf ve benzeri ile delalet

³¹⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 516.

³¹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/236.

³¹⁶ Belagat ilminin öncüleri arasında yer alan Müberred leff-ü neşr tabirini ilk kullanan alimdir. Bedi ilminin önemli sanatları arasında yer alan konu hakkında geniş bilgi için bk; Ahmed Ahmed Feşel, *Ru’yâ Cedîde: İlmü’l-Bedî* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1996), 74; İsmail Durmuş, “Müberred”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/431.

³¹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/236.

etmesidir” şeklinde olmalıdır. Bunun sebebi ise teşbihin sözlük anlamı kapsamına giren قَاتِلْ “Zeyd ve Amr dövüştü” ile جَائِي زَيْدٌ وَعَمْرُو “Zeyd ve Amr bana geldi” manasında olan ve aralarında bir ortaklığa delalet eden bu gibi cümleleri, teşbihin terim anlamı dışına almaya çalışmaktır.³¹⁸ Teftâzânî’ye göre buradaki asıl sorun sözlük anlamı ile terim anlamının birbirlerine yapısal bakımdan çok benzer olmalarından kaynaklanmaktadır. Ona göre teşbihin terim anlamında zikredilen iki istiâre kısmı ve tecrîd dışındakilere teşbih deniliyorsa o zaman sözlük anlamına giren kısımlarda terim kapsamına girmektedir. Çünkü her ikisinin tanımı iki istiâre kısmı ile tecrîd çıkarıldığında aynı şekildedir. Bundan dolayı Teftâzânî her iki mana arasında net bir çizgi çizebilmek için Kazvînî’nin yapmış olduğu tanıma بِالْكَافِ وَنَحْوَهُ لَفْظًا أَوْ

تَقْدِيرًا “lafzî ya da takdîrî kâf ve benzeri ile” kaydının eklenmesi gerektiğini savunmuştur.³¹⁹

Belâgat alanında *et-Tirâz* isimli eseriyle meşhur olan Yahya b. Hamza el-Alevî de (ö. 749/1348)³²⁰ Teftâzânî’den önce bu konuya değinmiştir.³²¹

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) ile Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) gibi *Mutavvel* üzerine meşhur haşiye yazarları, bu konuda Teftâzânî ile aynı görüşte ittifak içerisinde değildirlir. Cürcânî ile Siyâlkûtî’ye göre bu gibi cümlelerin tanımdan çıkarılması için بِالْكَافِ وَنَحْوَهُ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا “lafzî ya da takdîrî kâf ve benzeri ile” şeklinde bir kaydın getirilmesi

gerekli görülmemektedir.³²² Her ne kadar جَائِي زَيْدٌ وَعَمْرُو “Zeyd ve Amr bana geldi” cümlesi

Zeyd ve Amr’ın gelmede ortaklıklarına, قَاتِلْ زَيْدٌ وَعَمْرُو “Zeyd ve Amr dövüştü” cümlesi de Zeyd ve Amr’ın dövüşme eyleminde ortaklıklarına delalet etse de bu ve benzeri cümlelerin terim anlamı kapsamına sadece ortaklığa delalet ettikleri için giremezler. Bunun nedeni ise belâgat

³¹⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 517.

³¹⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 517.

³²⁰ Zeydiyyenin meşhur alim ve imamları arasında yer alan Yahya b. Hamza el-Alevî 669/1270 tarihinde San’a da dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta Kur’an-ı Kerim’i ezberlemiş ve İslami ilim tahsiline başlamıştır. Aralarında *el-İntisâr*, *el-Hâvî fi usûli’l-fikh* ve *et-Tirâz* gibi çeşitli konularda eser kaleme alan el-Alevî 749/1348 tarihinde vefat etmiştir. Bâtınîliğe karşı mücadele veren el-Alevî hakkında daha geniş bilgi için bk. Mahmûd Hamdî Zagzûg, *Mevsû’atü a’lâmi’l-fikri’l-İslâmî* (Kahire: el-Meclisü’l-alâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2004), 1167-1169; Komisyon, *Mevsû’atü a’lâmi’l-udebâ*, 7/248-251; Mustafa Öz, “Yahyâ b. Hamza, Müeyyed-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/481-482.

³²¹ Yahya b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâz li esrârî’l-belâga ve hakâiki ulûmi’l-i’câz* (Lübnan: el-Mektebetü’l-‘Unsuriyye, 1423), 1/136.

³²² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ‘ala’l-Mutavvel* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2007), 332; Abdülhakîm b. Şemseddîn Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-Siyâlkûtî*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2012), 2/288.

ilminin konusu olan teşbihte sadece ortaklık kast edilmemekle beraber, ayrıca bir şeyin bir başka şeye bir manada benzediğinin ya da o manada eşit olduklarına dair iddianın da teşbih bünyesinde yer alması gerekmektedir. Bundan dolayı kendilerinde قَاتَلَ زَيْدٌ وَعَمَرُو “Zeyd ve Amr dövüştü” ile جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمَرُو “Zeyd ve Amr bana geldi” gibi bir benzerlik iddiası bulunmayan bu tarz cümleler, teşbihin terim anlamı içerisine girememektedir.³²³ Teşbihin felsefî yapısı ile ters düşen bu gibi ortaklık ifade eden cümlelerin, terim anlamı içerisine girme durumu olmadığı için Teftâzânî’nin ek bir ibare getirme istemesinin temel alt yapısı her iki âlime göre ortadan kalkmış bulunmaktadır. Bu da onlara göre terim anlamında ilave bir kayıt getirme durumunu söz konusu olmaktan çıkarmıştır.

Sonuç olarak, Teftâzânî’nin terim anlamı kapsamına girmesini istemediği cümleler için ek bir kaydın getirilmesi gerek görülmemektedir. Sebebi ise cümleler arasında belagat açısından farklılık bulunmasıdır. Aralarında edebî yönden farklılık olan bu gibi cümlelerde ek bir ayrıma gidilmesi için terim tanımına ilave bir kayıt getirilmesi gerekli olmamaktadır. Eğer Teftâzânî bu ilavenin eklenmesi gerektiğini, teşbihin rükünleri arasında yer alışlarına bağlasaydı belki bu durum onu destekler nitelik kazanabilirdi. Muhtemelen Halil Fevzi Efendi de Cürçânî ile Siyâlkûtî’ye haklılık payı verdiği için bu konuya değinmemiş ve kendi tanımına eklememiştir.

2.1.1.1. Teşbih rükünleri

Teşbihin toplamda dört temel rüknü bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şu şekilde gelmektedir:³²⁴

- 1) **Müşebbeh (مُشَبَّه)**: Müşebbeh bihe bir manada eşit ya da ondan daha düşük seviyede olacak şekilde benzetilen teşbih ögesidir.
- 2) **Müşebbeh bih (مُشَبَّه بِهِ)**: Müşebbehin kendisinde bulunan çeşitli olumlu veya olumsuz vasıflar açıklamak için kendisiyle bir münasebet kurulan rükündür.

³²³ Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-Siyâlkûtî*, 2/288.

³²⁴ Mehmed Abdurrahman İbnülkâmil, *Belâgat-ı Osmâniyye*, nşr. Şamil Yeşilyurt (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 107-108; Abduh Abdülaziz el-Kalîkah, *el-Belâgatü’l-İstîlâhiyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabi, 1992), 42; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 492.

3) **Vech-i şebah (وَجْهُ الشَّبَه)**: Müşebbeh ve müşebbeh bihin kendisinde ortak oluşunun kastedildiği ve benzetme yönü olan manadır.

4) **Teşbih edatı (أَدَاةُ التَّشْبِيهِ)**: Müşebbehi müşebbeh bihe benzetmeye vasıta olan edattır.

Teşbih edatları; كَأَنَّ, مِثْلُ, كَأَنَّ gibi kelimeler olduğu gibi, meşhur olan bu üç edat yerine ayrıca aynı manaya gelen مِثْلُ, مُمَازٍ ve مُشَابِهٍ gibi farklı kelimelerde kullanılabilmektedir.³²⁵

Yukarıdaki açıklamamızda yer alan teşbih rükünlerini Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057)³²⁶ şu beytini örnek getirerek açıklayabiliriz;

أَنْتَ كَالشَّمْسِ فِي الضِّيَاءِ وَإِنْ جَاوَزْتَ الْكَيَّوَانَ فِي عُلُوِّ الْمَكَانِ

“Sen, her ne kadar makamının yüceliğinde Zuhâl’ı geçmişsen de, ışıқта ve parlaklıkta güneş gibisin”³²⁷

el-Maarrî'nin bu şiirinde geçen; أَنْتَ “sen” müşebbeh, الشَّمْسِ “güneş” müşebbeh bih, ك (kâf) teşbih edatı ve الضِّيَاءِ “parlaklıkta” ise teşbih yönü yani vech-i şebektir. Görüleceği üzere bu beyitte teşbihin bütün öğeleri yer almaktadır.

Teşbihin rükünleri arasında müşebbeh ve müşebbeh bihi diğer rükünlerinden ayıran en önemli özellikleri hazfedilemez oluşlarıdır. Kendilerine طَرَفِي التَّشْبِيهِ “teşbihin iki tarafı” ismi de kullanılan müşebbeh ve müşebbeh bih,³²⁸ müfred ve mürekkeb oluşları ile farklı kısımlara

³²⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 236.

³²⁶ Arap aleminin meşhur filozoflarından olan Ebü'l-alâ el-Maarrî, 363/973 tarihinde Suriye'nin Maaretünnu'mân kentinde doğmuştur. Çocuk yaşta geçirmiş olduğu hastalıktan dolayı gözlerini kaybetmiştir. Dil, edebiyat, fıkıh ve tarih gibi çeşitli alanlarda ilim tahsil etmiştir. Aralarında el-Lüzûmiyyât, Risâletü'l-Ğufrân ve Şerhu divânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî gibi meşhur pek çok eser kaleme alan el-Maarrî doğduğu şehirde 449/1057 tarihinde vefat etmiştir. Meşhur Arap şairi hakkında ek bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1972), 1/113-116; Cemîl Salîbâ, *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1981), 283-327; Sahbân Halîfât, “Ebü'l-alâ el-Maarrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/287-291.

³²⁷ Muhammed b. Aydemir el-Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*, thk. Kamil Selman el-Cebûrî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 3/375; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 221; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâga* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/163; Mustafa Emîn - Ali el-Cârim, *el-Belâğatü'l-Vâdîha* (Dimeşk: Dâru'l-İlmi'l-Hadîs, 2005), 27.

³²⁸ Velîd İbrahim Kassâb, *İlmü'l-Beyân* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2017), 33.

ayrıldığı gibi sayı bakımından da birtakım bölümlere ayrılmaktadır. Müşebbeh ve müşebbeh bihin kısımları sırasıyla şu şekildedir;

• **Müşebbeh ve müşebbeh bihin müfred ve mürekkeb yönünden kısımları;**

a. Müfred (Müşebbeh) - Müfred (Müşebbeh bih)

Misal: الْكِتَابُ كَالصَّدِيقِ “*Kitap, arkadaş gibidir.*” Bu teşbih cümlesinde müşebbeh *kitap* müşebbeh bih ise *arkadaş* kelimesidir. Her ikisi de müfrettir.³²⁹

b. Müfred (Müşebbeh) –Mürekkeb (Müşebbeh bih)

Örnek: كَأَنَّ الْفَقِيهَ صَوْمَعَةً فِي أَعْلَاهَا مِصْبَاحٌ “*Fakih, sanki tepesinde lamba bulunan bir ambar gibidir.*” Bu cümlede *fakih, tepesinde lamba olan bir ambara* benzetilmiştir. Burada müşebbeh olan *fakih* lafzı tek bir ögeden oluştuğu için müfred, müşebbeh bih ise ikiden fazla unsurun bir arada bulunduğu suret olması nedeniyle mürekkeb müşebbeh bih olmaktadır.³³⁰

c. Mürekkeb (Müşebbeh) - Müfred (Müşebbeh bih)

Misal: تَرَيَا هَازِلًا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرُّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرٌ

“*Güneşli bir günün aydınlığının, tepelerdeki çiçeklerin renkleriyle karışmasını, sanki mehtaplı bir gece gibi görürsünüz.*”³³¹

Şair Ebû Temmâm (ö. 231/846)³³² tarafından söylenen bu beyitte yer alan mürekkeb müşebbeh, güneşli günün tepelerdeki çiçeklerle olan tasavvurudur. Müfred müşebbeh ise gecedir.³³³

³²⁹ Alâl Nûrîm, *Cedîdetü's-selâseti'l-fünûn fî şerhi'l-Cevheri'l-Meknûn* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 2/52.

³³⁰ Nûrîm, *Cedîdetü's-selâseti'l-fünûn*, 2/52.

³³¹ Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Müvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, thk. Abdullah el-Muhârib (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 3/646; Ebû Hilâl el-'Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/19; Ziyâüddîn İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 1/397; 'Alevî, *et-Tirâz*, 1/152; Bahâüddîn es-Sübki, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/59; Celâlüddîn es-Süyûtî, *İmâmü'd-dirâye*, thk. İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), 132; İsâmüddîn el-İsferâyînî, *el-Atvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 1/80; Ebû'l-Feth el-Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs 'alâ şevâhidi't-telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/78; Filibe'vî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/403,416.

³³² Arap âleminde el-Hâmâse isimli eseriyle meşhur olan Ebû Temmâm 190/805-806 tarihinde Suriye'nin güneyinde Câsim'de doğmuştur. Genç yaşta söylemiş olduğu şiirleriyle meşhur olan şair 231/846 tarihinde Musul da vefat etmiştir. Kaleme almış olduğu eserler arasında Dîvân, el-Hâmâse ve el-Hâmâsetü's-Suğrâ gibi eserlerin yer aldığı Ebû Temmâm hakkında ek bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/11-24; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/183-184; Hüseyin Elmâlî, “Ebû Temmâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/241-243.

³³³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 210.

d. Mürekkeb (Müşebbeh) - Mürekkeb (Müşebbeh bih)

Misal: كَأَنَّ سُهَيْلًا وَالتُّجُومَ وَرَأَاهُ صُفُوفَ صَلَاةٍ قَامَ فِيهَا إِمَامُهَا

“Sanki Süheyl ve arkasındaki yıldızlar, önde imamın durduğu namaz safları gibidir”³³⁴

Şihâbüddîn Mahmûd’un (ö. 725/1325)³³⁵ yukarıdaki şiirinde müşebbeh ve müşebbeh bih, müfred olmayıp birçok ayrıntıyı içlerinde barındırdıkları ve birden çok ögenin bir araya gelmelerinden oluştukları için her ikisi de mürekkeb müşebbeh ve müşebbeh bihtir.³³⁶

• Tarafeynin sayısı yönünden teşbih kısımları;

Müşebbeh ve müşebbeh bih adet bakımından; melfûf, mefrûk, tesviye ve cem’ kısımlarına ayrılmaktadır. Bunlar;

a. **Teşbih-i Melfûf:** Önce müşebbehlerin zikredilip sonra da müşebbeh bihlerin geldiği teşbih çeşididir.

Misal: لَيْلٌ وَبَدْرٌ وَعُصْنٌ شَعْرٌ وَوَجْهٌ وَقَدْ

“Gece gibi simsiyah saç, dolunay gibi yüz ve fidan gibi bir boy”³³⁷

³³⁴ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fî memâlikü'l-ımsâr* (Abu Dabi: el-Mu'cemü's-Sekâfî, 2002), 12/445; Ebû Abdillâh el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1974), 4/86; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 223.

³³⁵ Belagat, kitabet ve inşa gibi yönleriyle döneminin önde gelen âlimleri arasında yer alan Şihâbüddîn Mahmûd 644/1246 tarihinde Halep'te doğmuştur. Hanbelî mezhebine müntesip olan Şihâbüddîn, İslâmî ilimler tahsilini yaşadığı dönemin meşhur hocaların huzurunda almıştır. Edebî yönünün gelişmesinde İbnü'z-Zâhir'in önemli etkisi bulunmaktadır. Kâtip oluşu yönüyle pek çok eser istinsah eden Şihâbüddîn, 725/1325 senesinde Dimeşk'te vefat etmiştir. Kitabetle alakalı *Hüsnü't-tevessül ilâ sinâ'ati't-teressül* adlı eseri kaleme alan müellif ve diğer telifleri hakkında geniş bilgi için bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/82-86; Salih b. Abdülaziz el-Hanbelî, *Teshîlü's-sâbile li-mürîdi ma'rifeti'l-Hanâbile*, thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/997; İsmail Durmuş, “Şihâbeddîn Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/417-418.

³³⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 223.

³³⁷ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Men ğâbe anhu'l-mutrib* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1891), 82; İbn Ebi'l-Isba' el-Mısırî, *Tahrîrü't-Tahbîr*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (Birleşik Arap Emirlikleri: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 163; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb* (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 7/46; 'Alevî, *et-Tirâz*, 1/150.

İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908)³³⁸ ait olan bu beyitte müşebbeh olan; gece, dolunay ve fidan zikredildikten sonra sırasıyla müşebbeh bihler getirilmiştir.³³⁹

b. Teşbih-i Mefrûk: Önce bir teşbihin daha sonra bir veya birden fazla teşbihin gelmesidir.

Misal: النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوُجُوهُ دَنَانِيرُ وَأَطْرَافُ الْأَكُفِّ عَنَمٌ

“Güzel koku misk, yüzler dinar gibidir (yuvarlaktır) avuç uçları ise anem ağacıdır.”³⁴⁰

Murakkış el- Ekber'in (m. 552)³⁴¹ bu şiirinde, ilk önce kadınların güzel kokuları miske, yüzler ise dinara benzetilmiştir. Daha sonra ise kadınların parmakları anem ağacına benzetilmiştir. Yukarıda geçen beyitte üç teşbih cümlesi artarda gelmiştir.³⁴²

c. Teşbih-i Tesviye: Birden fazla müşebbehin tek bir şeye benzetildiği teşbih kısmıdır.

Misal: صَدْعُ الْحَبِيبِ وَحَالِي كِلَاهُمَا كَاللَّيَالِي

“Sevgilinin zülüfü ve benim durumum her ikisi de gece gibidir.”³⁴³

³³⁸ Abbâsîlerin on üçüncü halifesi olan İbnü'l-Mu'tez 247/861 tarihinde hilafet yurdu olan Sâmerâ'ya dünyaya gelmiştir. İslami ilimler tahsiline son derece dikkat edilen İbnü'l-Mu'tez, el-Belâzürî (ö. 279/892-93) ve Müberred (ö. 286/900) gibi dönemin meşhur pek çok hocasından eğitim almıştır. Didaktik ve tarihi şiir türünün ilk örneklerini *Urcûze fî târihi 'l-Mu'tezid* adlı eserinde kaleme alan müellif, 296/908 tarihinde vefat etmiştir. Belagat alanında ilk müstakil eser olma özelliği taşıyan el-Bedî isimli eserin sahibi İbnü'l-Mu'tez ile alakalı geniş bilgi için bk. Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, *el-Vasît fî 'l-edebi 'l-Arabî ve târihihi* (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 270-272; Şevki Dayf, *el-Asrû 'l-Abbâsî es-Sânî* (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 324-347; İsmail Durmuş, “İbnü'l-Mu'tez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/143-147.

³³⁹ Hâşimî, *Cevâhiru 'l-Belâga*, 225.

³⁴⁰ Ebü'l-ferec en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-Sâlih*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 69; Ebü Hilâl el-'Askerî, *Cemheratü 'l-Emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/283; Abdülkerim el-Kayrevânî, Muhammed Zağlûl Selâm, *el-Mümti' fî sana'ti'-şi'r* (Mısır: Menşcetü'l-Maârif, ts.), 90; Bahüddîn el-Âmilî, *el-Keşkûl*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/246.

³⁴¹ Asıl adı Amr b. Sa'd olan Murakkış el-Ekber, bu lakabını söylemiş olduğu bir beyitten almıştır. Cahiliye döneminin sevgiliye özlem gibi konuları şiirlerine katan nesib şairleri arasında yer almaktadır. Amcasının kızı Esmâ'ya olan aşkıyla tanınmaktadır. Miladi 552 senesinde vefat eden Murakkış hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Suarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/205; el-A'lem eş-Şentemerî, *Eş'âru's-şu'arâi's-sitte el-câhiliyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 2/240; İbn Ebü'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir alâ 'l-meseli's-sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 4/332; Müsta'simî, *ed-Dürrü 'l-ferîd*, 8/95.

³⁴² Hâşimî, *Cevâhiru 'l-Belâga*, 225.

³⁴³ İbnü'l-Fuâtî, *Mecma'u 'l-âdâb fî mu'cemi 'l-elkâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (İran: Müessesetü't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1995), 2/572; Nüveyrî, *Nihâyetü 'l-Ereb*, 7/44; Sübkî, *'Arûsu 'l-efrâh*, 2/98; Süyûtî, *İtmâmü'd-dirâye*, 132.

Fahru'l-Kudât İbnü'l-Cebbâb b. Muhammed et-Temîmî'nin (ö. 648/1250)³⁴⁴ söylemiş olduğu bu beyitte, sevgilinin hali ile şiir söyleyen kişinin durumu, geceye benzetilmiştir.³⁴⁵

d. Teşbih-i Cem: Teşbihin bu kısmı ise, teşbih-i tesviyenin zıttı olup bir müşebbehin birden fazla şeye benzetildiği teşbih çeşididir.

Misal: أَنْتَ كَأَلَيْثٍ فِي الشَّجَاعَةِ وَالْإِفْدَامِ وَالسَّيْفِ فِي قِرَاعِ الْحُطُوبِ

“Sen cesaret ve atılganlıkta aslan, sıkıntıların üstesinden gelme konusunda kılıç gibisin.”³⁴⁶

Söyleyeni ile alakalı bir bilgi bulunmayan bu beyitte şair, muhatabı önce aslana daha sonra ise kılıca benzetmiştir.³⁴⁷

• **Vech-i şebih itibariyle teşbihin kısımları;**

Teşbihin üçüncü rüknü olan vech-i şebih yani benzetme yönüne göre teşbih, birtakım kısımlara ayrılmaktadır. Bu kısımlar ise;

a. Teşbih-i Temsîlî: Bir teşbihte vech-i şebih müfred olmayıp, birçok ögenin bir araya gelmesinden oluşuyorsa buna *teşbih-i temsîlî* denir.

Misal: كَأَنَّ الْهِلَالَ نُورٌ لُجَيْنٍ غُرِقَتْ فِي صَحِيفَةٍ زَرْقَاءَ

“Sanki hilal, mavi bir sayfaya gümüşle yazılmış bir nun harfi gibidir.”³⁴⁸

³⁴⁴ Edîb İbnü'l-Cebbâb, yaşadığı zamanda insanların hafızasında, fazileti, hoş sohbeti ve güzel ahlakı ile yer almıştır. Güzel şiirler kaleme almakla beraber döneminin vakıf yönetimi görevini de üstlenmiştir. Vefat tarihi, 648/1250 senesi olan ve güvenilir hadis râvileri arasında yer alan şair hakkında ek ayrıntı için bk. İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb*, 2/527; Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-İber*, thk. Muhammed Said Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/260; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Komisyon (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 23/234-235.

³⁴⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 225.

³⁴⁶ Abdülaziz Atîk, *İlmü'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nehdat'l-Arabiyye, 1982), 78; Meydânî, *el-Belâga*, 2/164; Muhammed es-Sâvî el-Cüveynî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1985), 84; Fellâh Hasan Muhammed Cebûrî, *Kutûf Dâniye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 116; Abdullah Hıdır Hamed, *Mevsûatü ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2023), 382.

³⁴⁷ Emin - Cârîm, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, 27.

³⁴⁸ Ali b. Zâfir el-Ezdî, *Garâibü't-tenbîhât alâ acâibi't-teşbihât*, thk. Muhammed Zağlûl Selâm, Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 15; Ebü'l-Abbâs et-Tifâşî, *Sürûrü'n-nefs bi-medâriki'l-havâssi'l-hams*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 69; İbn Manzûr el-Ensârî, *Nisâru'l-ezhâr* (Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1881), 55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 1/54.

Serî er-Raffâ (ö. 362/973 [?])³⁴⁹ bu beytinde vech-i şebahi, mavi sayfanın üzerinde gümüş renkte olan nun harfi suretinde getirerek teşbih-i temsilî uygulaması yapmıştır.³⁵⁰

b. Teşbih-i Mücmel: Vech-i şebah yönü teşbih cümlesinde açıkça zikredilmeyen teşbih çeşidi bu başlık altına girmektedir.

Misal: زَيْدٌ كَالْأَسَدِ “Zeyd aslan gibidir.”

Burada vech-i şebah cümlede açıktan zikredilmemiştir. Ancak herkes benzetme yönünün cesaret olduğunu اَسَدٌ kelimesinden dolayı hemen anlamaktadır.³⁵¹

c. Teşbih-i Mufasssal: Müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki vech-i şebah yönü açıktan zikredilen teşbihtir.

Misal: يَدُهُ كَالْبَحْرِ جُودًا “Onun eli cömertlik yönünden deniz gibidir.” Bu cümlede vech-i şebah yönü olan cömertlik açıktan teşbih cümlesi içerisinde zikredilmiştir.³⁵²

d. Teşbih-i Garîb: Cümlede, müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki vech-i şebah yönünün, ilk bakışta anlaşılmadığı teşbihtir. Bu teşbih çeşidine ayrıca *teşbih-i baîd* ismi de kullanılmaktadır.

Misal: اَلشَّمْسُ كَالْمِرْآةِ فِي كَفِّ الْأَشَلِّ “Güneş felçli insanın elindeki ayna gibidir.”

Cümle içerisindeki benzetme yönü görüleceği üzere ilk başta anlaşılmamaktadır. Bu teşbih cümlesinde benzetme yönü, güneşin doğuş anındaki durumudur. Burada güneş, yuvarlaklığı, doğuşu anında hızlı bir şekilde yükselmesi ve bu esnada titrek bir şekilde yaydığı ışık huzmeleri, felçli bir kişinin elinde titreyen aynaya benzetilmiştir.³⁵³

e. Teşbih-i Karîb: Teşbih cümlesi içerisinde zikredilmeyen vech-i şebahin, düşünmeye ihtiyaç kalmadan direk anlaşıldığı bu teşbih kısmına ayrıyeten *teşbih-i mübtezel* ismi de verilmiştir.

³⁴⁹ Asıl adı Ebü'l-Hasen es-Serî b. Ahmed b. es-Serî er-Reffâ olan şair, “Reffâ” lakabını gençliğinin mesleği olan elbise tamirciliğinden almıştır. Şiir alanında zamanla kendini geliştiren şair, *Dîvân*, *el-Muhib* ve *’l-mahbûb* gibi çeşitli eserler kaleme almıştır. Vefatı ile alakalı farklı görüşler olsa da kaynaklarda h.362/973 tarihi öne çıkan şair ve kitapları ile alakalı ek bilgi için bk. İbn Hallikân, *Ve Feyâtü ’l-a’yân*, 2/359-362; Ziriklî, *el-A’lâm*, 3/81; Kehhâle, *Mu’cemü ’l-müellifîn*, 4/208; İsmail Durmuş, “Serî er-Reffâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/563-564.

³⁵⁰ Emin - Cârîm, *el-Belâğatü ’l-Vâdiha*, 45.

³⁵¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 555.

³⁵² Hâşimî, *Cevâhiru ’l-Belâga*, 235.

³⁵³ Hâşimî, *Cevâhiru ’l-Belâga*, 235.

Misal: وَجْهُهُ كَالْبَدْرِ “Onun yüzü dolunay gibidir.”

Bu cümlede benzetme yönünün müşebbeh bih olan dolunaydan dolayı yuvarlak ve aydınlık olduğu direk anlaşılmaktadır.³⁵⁴

Teşbihin dördüncü ögesi olan teşbih edatının, cümlede yer alıp almayışına göre teşbih iki farklı taksimata tabi tutulmaktadır. Bu kısımlar;

a. Teşbih-i Müekked: Cümle içerisinde edatın zikredilmediği teşbihtir.

Misal: أَنْتَ نَجْمٌ فِي رَفْعَةٍ وَضِيَاءٌ بِحَثَلِيكَ الْعُيُونِ شَرْقاً وَغَرْباً

“Sen öyle yüksek ve parlak bir yıldızsın ki doğusundan batısından gözler seni arar.”³⁵⁵

Kim tarafından söylenildiği bilinmeyen beyitte, görüleceği üzere her hangi bir teşbih edatı kullanılmamıştır.³⁵⁶

b. Teşbih-i Mürsel: İçerisinde teşbih edatının kullanıldığı benzetme çeşididir.

Misal: إِنَّمَا الدُّنْيَا كَبَيْتٍ نَسَجَهُ مِنْ عَنَكَبُوتٍ

“Dünya örümcek tarafından örülmüş bir ev gibidir.”³⁵⁷

Hiz. Ali'ye r.a. (ö. 40/661)³⁵⁸ nispet edilen bu beyitte teşbih edatı olan ك harfi

zikredilmeden teşbih yapılmıştır.³⁵⁹

³⁵⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 235.

³⁵⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 238; Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 67; Hasan İsmail Abdürrezzak, *el-Belâgatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 325; Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1/196; Muhammed Ali es-Serrâc, *el-Lübâb fi kavâidi'l-luga* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 172; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dîb, *Ulûmu'l-Belâga* (Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse, 2003), 149.

³⁵⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 238.

³⁵⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 235; Muhammed Emin b. Abdullah el-Hererî, *Tefsiru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâbi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 19/523; Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 1/55; Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-Belâga*, 158; Naim Zarzûr, *Dîvânü'l-İmam Ali* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 54; Ali Sa'd Hicâzî, *Esne'l-metâlib* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 504.

³⁵⁸ Hulefâ-i Râşidîn'in dördüncüsü olan Hiz. Ali'nin r.a. m. 600 tarihinde Mekke'de doğduğuna dair rivayet bulunmaktadır. İlk Müslümanlardan olan Hiz. Ali Abdurrahman b. Mülcem (ö. 40/661) tarafından zehirli bir hançer ile hançerlendikten iki gün sonra 40/661 senesinde Küfe'de ahirete irtihal etmiştir. Kendisine isnad edilen birtakım edebi metinlerin Şerif Radî (ö. 406/1015) tarafından *Nehcü'l-Belâga* ismi ile kaleme alındığı Hiz. Ali hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 2001), 8/134; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/87-102; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/66-68; Muhammed Rıza, *el-İlmâm Ali b. Ebî Tâlib* (Lübnan: Dâru'l-Kalem, 2016), 8-25; Mehmet Yaşar Kandemir - Ethem Ruhi Fıglalı, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/371-378.

³⁵⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 238.

Teşbihin son olarak bir diğer kısmı ise müşebbeh ile müşebbeh bih arasında benzerlik kurulmasındaki maksadın tam anlaşılabilir olup olmayışı yönü itibariyledir. Bu kısımlar şöyle sıralanabilir;

a. Teşbih-i Makbûl

Teşbih cümlesinde yer alan müşebbeh bih, vech-i şebah açısından daha mükemmel ve meşhur olması nedeniyle maksadı tam anlamıyla ifade ettiği için bu teşbih çeşidine *teşbih-i makbûl* denilmektedir.³⁶⁰

b. Teşbih-i Merdûd

Makbûl teşbihin tam tersi olan ve benzetme ile kastedileni tam olarak ifade etmeyen teşbih kısmıdır. Bunun nedeni ise müşebbeh ile müşebbeh bih arasında hiçbir benzerlik olmaması ya da çok uzak bir benzerliğin olmasıdır.³⁶¹

Teşbih-i Belîğ

Teşbih çeşitleri arasında belâgat açısından zirve noktada olan teşbih-i belîğ, kendisinde vech-i şebah ve teşbih edatı hazfedilmiş olan teşbihtir. Bu teşbih çeşidine örnek olarak **أَلْعَالَمِ نَجْمٌ** “âlim bir yıldızdır” anlamındaki cümlede getirilebilir. Görüleceği üzere bu cümlede teşbih edatı ve vech-i şebah hazf edilmiş sadece müşebbeh ve müşebbeh bih zikredilmiştir.³⁶²

Filibeli, hâşiyesinde teşbihin gayeleri ile alakalı birtakım bilgilere yer vermiştir. Bir sonraki başlık altında müellifin konu ile alakalı eserinde getirmiş olduğu açıklamalar incelenemeye çalışılacaktır.

2.1.1.2. Teşbih gayeleri

Müellif teşbihin gayelerini açıklamadan önce başlıkta yer alan “*gaye*” anlamındaki **الْعَرْضُ** kelimesinin manasını “*Gaye: faili bir fiili yapmaya zorunlu olmayacak şekilde sevk eden şey*” şeklinde izah ederek konuya giriş yapmıştır. Halil Efendi, yapmış olduğu bu açıklamanın devamında ise **الْعَرْضُ** kelimesinin; “*Gaye; faili, zorunlu olmayacak şekilde bir fayda sağlamak ya da bir zararı def etmek için bir fiili yapmaya sevk eden şey*” şeklinde ilave olarak farklı bir açıklamasını da eserinde zikretmiştir. Teşbihin gayeleri ile alakalı hususa geldiğimizde ise müellif, eserinde anlatmış olduğu teşbihin dokuz gayesini, Kazvî’nin *Telhîsü’l-Miftâh* isimli

³⁶⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 562; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 445.

³⁶¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 562; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 447.

³⁶² Nûrîm, *Cedîdetü’s-selâseti’l-fünûn*, 2/81.

kitabından istifade ederek eserinde işlediğini belirtmiştir. Ancak *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazılan diğer kaynaklara baktığımızda, Filibeli'nin ayrıca Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* adlı eserinden de yararlandığı, ibarenin yakın uyumu sebebiyle net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu da Filibeli'nin, meseleyi ele alırken Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserinden yararlandığını söylese de aslında daha çok Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli kitabından istifade ettiğini göstermektedir.³⁶³

Teşbih gayeleri müşebbeh ve müşebbeh bihe yönelik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müşebbeh ile alakalı teşbih gayeleri sırasıyla eserde şu şekilde gelmektedir;

1. Müşebbehe isnad edilen durum ile varlığının mümkün olduğunu göstermek

(إمكان المشبه)

Misal: فَإِنَّ تَفُقُّ الْأَنَامِ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْعَرَالِ

“Sen de beşer olduğun halde, insanlardan üstünsen (bunda abes bir şey yok).

Çünkü misk de ceylan kanının bir parçasıdır.”³⁶⁴

Ceylan kanının bir parçası olan misk, kanda bulunmayan güzel özellikleri taşıdığı için her ne kadar kanın içinde olsa da kandan sayılmamıştır. Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'de (ö. 354/965)³⁶⁵ bu beyitte, Seyfüddevle'nin insanlardan üstün olduğunu ve aralarında bir benzerlik kalmadığını söylemek ve bunun mümkün olabileceğini ispatlamak için Seyfüddevle'yi miske benzetmiştir.³⁶⁶

³⁶³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/357.

³⁶⁴ es-Sâhib İbn Abbâd, *el-Emsâlû's-sâ'ire min şî'ri'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Bağdat: Mektebetü Nahda, 1965), 38; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1945), 169; Ebü Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1973), 1/162; Ebü Mansûr es-Seâlibî, *Simârü'l-kulûb fî'l-muzâf ve'l-mensûb* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 480; Ebü Mansûr es-Seâlibî, *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hüseynî't-Ticâriyye, ts.), 50.

³⁶⁵ Meşhur Arap şairlerinden Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, 303/915-16 tarihinde Kûfe'de doğmuştur. Arap dilinin inceliklerini Bedevîlerin arasında yetişerek öğrenen el-Mütenebbî, Bağdat'a 50 mil uzaklıktaki Deyrlâkul bölgesinde vefat etmiştir. Sözlük bilimi ve gramer konularını şiirlerine derinlemesine yansıtan ilk ve son şair el-Mütenebbî ve divanı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/120-125; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/159-161; İsmail Durmuş, “Mütenebbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

³⁶⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/357.

2. Müşebbehin durumunu açıklamak (بَيَانُ الْحَالِ)

Müşebbehin hangi nitelik üzerine olduğunun açıklanmasına yönelik olan bu gaye çeşidine Kazvî'nî, bir elbisenin bir başka elbiseye siyahlık yönünden benzetilmesinin misal olarak getirilebileceğini söylemiştir. Kazvî'nî'nin müstakil bir cümle olarak zikretmediği bu teşbihi şu cümle ile açıklayabiliriz: *“Bu elbise siyahlık yönünden şu elbise gibidir”*. Yapılan bu teşbih ile müşebbeh olan elbisenin hangi vasıfları taşıdığı açıklanmıştır. Müşebbehin halini açıklamak üzere olan bu gaye çeşidinde en önemli nokta muhatap tarafından müşebbehin hangi renk daha genel anlamda hangi vasıf üzerine olduğunun bilinmemesi gerekmektedir. Zira bunun aksini düşünecek olursak muhatapın müşebbehle alakalı özelliğine dair bir bilgisi olursa, bu durumda yapılan teşbih müşebbehin durumunu açıklamamaktadır.³⁶⁷

3. Müşebbehin durumuna yönelik miktarını açıklamak (بَيَانُ مِقْدَارِ حَالِ الْمُشَبَّهِ)

Teşbihin bu gaye çeşidinde müşebbehin, güçlülük-zayıflık ve fazlalık ile noksanlık açısından seviye olarak ne derecede olduğu izah edilmektedir. Kazvî'nî eserinde bu gaye çeşidine ise, siyah bir elbisenin renk tonunun ne derece koyu olduğunu belirtmek için, aşırı siyah oluşu yönüyle kargaya benzetilmesini örnek olarak getirmiştir. Kitapta yer alan teşbihi müstakil bir cümle olarak *“Bu elbise siyahlık açısından karga gibidir”* şeklinde kurabiliriz. Tüm rükünlerin yer aldığı bu teşbih ile müşebbehin yani elbisenin aşırı koyu siya olduğunun muhataba anlatılabilmesi için kargaya benzetilmiştir.³⁶⁸

4. Müşebbehin durumunu iyice pekiştirmek (تَقْرِيرُ حَالِ الْمُشَبَّهِ)

Teşbihin gayeleri içerisinde yer alan bir diğer gaye ise müşebbehin durumunun muhatapın nefsinde iyicene yerleştirilmesi ve pekiştirilmesidir. Kazvî'nî, teşbihin bu gayesine yaptığı işten bir fayda elde edemeyen kimsenin, suya yazı yazan kimseye benzetilmesinin örnek olarak getirmiştir. Bu teşbihi cümle olarak izah edecek olursak *“O suya yazı yazan kimse gibidir”* şeklinde ifade edebiliriz. Zikri geçen teşbih cümlesinde, yaptığı işten bir

³⁶⁷ Filibe'vî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/257.

³⁶⁸ Filibe'vî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/357-358.

menfaat elde edemeyen kişinin yaşamış olduğu faydasızlık hali, muhatabın zihninde daha da yerleşmesi ve pekiştirilmesi için böyle bir kimse suya yazan şahsa benzetilmiştir.³⁶⁹

5. Müşebbehi muhatabın gözüne güzel göstermek (تَرْيِينُ الْمُشَبَّهِ)

Teşbih cümlesinden kastedilen gayelerden bir diğeri ise müşebbehi muhataba güzel ve hoş göstermektir. Buna örnek olarak Kazvî'nî, siyah bir yüzün, ceylan gözüne benzetilmesini eserinde söylemiştir. Teşbihin bu öğelerini bir cümlede toparlayacak olursak *الْوَجْهُ الْأَسْوَدُ كَمُقَلَّةِ* *الظَّيِّ* “siyah yüz ceylan gözü gibidir” şeklinde bir araya getirebiliriz. Bu teşbih ile muhataba siyah olan bir yüzün güzelliğiyle meşhur olan ceylan gözüne benzetilmesiyle hoş gösterilmesi amaçlanmıştır.³⁷⁰

6. Müşebbehi muhataba kötü-çirkin göstermek (تَشْوِيهُ الْمُشَبَّهِ)

Müşebbehi muhatabın zihninde kötü-çirkin göstermek bir diğer teşbih gayesidir. Çiçek hastalığına müptela olan bir kimsenin yüzünün horozların gagalamış olduğu katı bir pisliğe benzetilmesini Hatîb el-Kazvî'nî misal olarak ele almıştır. Bu başlık altında gelen benzetmeyi *“Çiçek hastalığına yakalanmış yüz, horozların gagaladığı katı pislik gibidir.”* şeklinde teşbih cümlesi olarak getirebiliriz. Burada yapılan teşbih ile muhatabın zihninde çiçek hastalığına müptela olmuş olan yüzün ne kadar da çirkin bir şey oldu açıklanmak istenmiştir.³⁷¹

7. Müşebbehi adeten farklı ve orijinal-yeni şekilde ele almak (إِسْطِرَافُ الْمُشَبَّهِ)

Müşebbehe yönelik ele alınan en son gaye ise, müşebbehin bilinenin aksine ilginç bir şekilde ele alınmasıdır. Bu konuya Kazvî'nî, içinde korların olduğu kömürün, dalgaları altından olan bir misk denizine benzetilmesini misal olarak eserinde söylemiştir. Bu misali bir terkip içerisinde *الْبَحْرُ الَّذِي فِيهِ جَمْرٌ مُوقَدٌ كَبَحْرِ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الدَّهَبُ* “İçinde korların bulunduğu kömür dalgaları altından misk denizi gibidir.” şeklinde söyleyebiliriz. Bu cümlede müşebbeh olarak gelen içi kor kömürün var olması imkânsız değildir. Devamında müşebbeh bih olarak gelen altından dalgalı misk denizinin ise gerçekte bir varlığının olması mümkün değildir. Burada

³⁶⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/358.

³⁷⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/358.

³⁷¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/358.

müşebbeh, dış dünyada varlığı mümkün olmayana benzetilerek, imkânsız gibi bir şeye dönüştürülmüştür. Bu da onun alışla gelmemiş yeni bir şekilde görülmesini sağlamıştır.³⁷²

Müşebbehin, imkânsız-anormal bir şeye benzetilmek suretiyle ilginç gösterilmesinin yanında istitrafin bir diğer şekli ise müşebbehin hali zikredildiğinde müşebbeh bihin nadir olarak akla gelmesidir. Müşebbehin akla nadir olarak gelişi yukarıda zikredildiği gibi mutlak olduğu gibi ya da mutlak surette olmayıp müşebbehin tasavvuru esnasında akla gelebilendir. Kazvîni bu konu ile alakalı Ebü'l-Atâhiye'nin (ö. 210/825 [?])³⁷³ şu beyitlerine eserinde yer vermiştir;

وَلَا زَوْدِيَّةٍ تَزْهَوُ بِزُرْقَتِهَا ... فَوْقَ الرِّيَاضِ عَلَى حُمْرِ الْيَوَاقِيتِ

كَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بِهَا ... أَوَائِلُ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كِبْرِيتِ

“Bahçelerin içerisinde mavilikleriyle yakut kırmızılığındaki çiçeklere böbürlenene nice lacivert renkli menekşeler vardır ki”

“Kendilerini taşımakta zorlanan ince saplarının üstünde sanki kibritin kenarlarındaki ilk (mavimsi) kıvılcım halini andırmaktadırlar”³⁷⁴

Müşebbeh bihe yönelik teşbih gayeleri ise iki tanedir. Bunlar;

1. Müşebbeh bihin vech-i şebah yönünden müşebbehten daha mükemmel olduğunu vehmettirmek (إيهام)

Teşbihin bu gayesinde amaç; teşbih taraflarının yerlerinin değiştirilmesi suretiyle benzetme yönü açısından müşebbeh bihin daha kâmil olduğu zannını uyandırmaktır. Bu gaye ise teşbih-i

³⁷² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/358.

³⁷³ Asıl ismi, İsmâil Kâsım b. Süveyd olan Ebü'l-Atâhiye, h. 130/748 senesinde Kûfe'nin batısında yer alan Aynüttemr'de doğmuştur. Şiirlerinde züht ve takvaya olan eğilimi azımsanmayacak seviyededir. Künyesi Ebû İshâk olan şairin vefat tarihi ile alakalı farklı rivayetler olmakla beraber, ailesine nispet edilen rivayete göre h. 210/825 tarihinde vefat etmiş ve Bağdat'ta defnedilmiştir. Şiirlerinin hepsi günümüze kadar ulaşmayan şairle alakalı geniş bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 227-234; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/219-226; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/195-199; Erol Ayyıldız, “Ebü'l-Atâhiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/294-295.

³⁷⁴ ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/138; Sübkî, *‘Arûsu'l-efrâh*, 2/82; Ebû Abdillâh İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve 'l-kavâsım fi 'z-z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 8/349; Ebü'l-Mehâsin İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve 'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 3/167; İsferyâinî, *el-Atvel*, 1/79; Atîk, *‘İlmü'l-Beyân*, 94; Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 5/62.

maklûb'da gerçekleşmektedir. Kazvînî eserinde bu konu ile alakalı olarak Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî'nin (ö. 225/840[?])³⁷⁵ şu beytini misal olarak getirmiştir;

بَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ ... وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

“Sabah oldu. Sanki sabahın ilk aydınlığı, Halife'nin övüldüğü zamandaki yüzünü anımsatmaktadır.”³⁷⁶

Şairin söylemiş olduğu bu beyitte, müşebbeh sabah aydınlığı, müşebbeh bih ise övülme esnasındaki Halife'nin yüzüdür. İkisi arasındaki benzetme yönü ise ışık saçma ve parlaklıktır. Bu şiirde aslında müşebbeh bih, benzetme yönü kendisinde daha fazla ve kuvvetli olması hasebiyle sabah olması gerekirdi. Fakat şair burada vech-i şebah yönünün (parlaklık) sabahta eksik olduğu Halife'nin simasında ise daha fazla olduğu zannını uyandırmak için teşbihin taraflarının yerini değiştirmiştir.³⁷⁷

2. Müşebbeh bihe önem verme (إِهْتِمَام)

Aç olan bir kimsenin görmüş olduğu parlak yuvarlak yüz hakkında “O yüz sanki bir ekmek gibidir.” anlamında kurmuş olduğu benzetme cümlesi, teşbih gayelerinin bu kısmı altında girmektedir. Burada aç olan kişi, yüzü aya benzete bilirdi ama onun yerine o an kendisi için ekmek daha önemli olduğu için yüzü ekmeğe benzetmiştir.³⁷⁸

³⁷⁵ Abbasiler döneminin meşhur şairlerinden olan Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî'nin doğum tarihi ile alakalı bir veri olmamakla beraber aslen Basralı olduğu bilinmektedir. Bağdat'ta yetişen şair, yaşadığı süre zarfında şiir konusundaki üretkenliği ve mahareti ile adından bahsettirmiştir. Döneminin meşhur halifeleri ile alakalı söylemiş olduğu şiirleriyle tanınan ve h. 225/840 tarihlerinde vefat ettiği tahmin edilen şair hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ubeydillâh el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1982), 420; Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 5/118; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/134.

³⁷⁶ Ebû'l-Hasan İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şi'r*, thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mâni' (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 188; Âmidî, *el-Müvâzene*, 2/329; Hasan b. Abdillâh el-'Askerî, *el-Masûn fi'l-edeb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Matbaatü Hükûmeti'l-Küveyt, 1984), 127; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 420; Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1998), 63; Ebû İshak el-Husri, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 3/652; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1982), 269; Müsta'sımî, *ed-Dürrü'l-ferîd*, 1/211; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 7/48; 'Alevî, *et-Tirâz*, 1/179; İsferyânî, *Şerhu'l-'Isâm*, 267; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/560.

³⁷⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/358.

³⁷⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/358.

2.1.2. Mecaz

Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî'nin beyan ilmi alanında kaleme almış olduğu risale, konuya direk mecaz kelimesinin terim anlamı ile başlamıştır.³⁷⁹ Ancak belâgat kitaplarında mecaz konusuna geçmeden önce hakikat kelimesinin, hem lügat hem de terim anlamına³⁸⁰ ya da sadece terim anlamına yer verildiği görülmektedir.³⁸¹ Bu sebeple konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ilk önce hakikat kelimesinin lügat ve terim anlamına kısaca değinilecektir. Daha sonra ise, Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî'nin eserinde getirmiş olduğu mecaz tanımı ile İsferyî'nin bu tanım üzerine yapmış olduğu açıklamalar ele alınacaktır. Konunun devamında ise, Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde* isimli eserinde yapmış olduğu değerlendirmeler üzerinden durulacaktır.

Lügatte (حَقِيقَةً) hakikat kelimesi, “sabit olmak, vacip olmak, gerçek olmak” manalarına gelen (حَقًّا) mastarından türetilmiş,³⁸² hem “kendi yerinde sabit duran” şeklinde ism-i fail hem de “sabit tutulan nesne” manasında ism-i meful anlamında kullanılabilen (فَعِيلٌ) vezninde sıfatı müşebbehedir. Kelimenin sonunda yer alan (ة) “te”, müenneslik alameti olmayıp sıfat özelliğinden isim özelliğine taşımak için olan “te” harfidir.³⁸³ Hakikat kelimesinin terim anlamı³⁸⁴ ise; *الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيمَا وَضِعَتْ لَهُ فِي اصْطِلَاحِ التَّخَاطُبِ* “Ortak iletişim terminolojisinde konulduğu anlamda kullanılan kelime” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁸⁵

Mecaz (مَجَاز) kelimesi sözlükte “bir yeri geçmek/kat etmek” anlamında kullanılan (جَوَاز) kökünden türetilmiş (مَفْعَلٌ) vezninde masdar-ı mîmî'dir. Masdar-ı mîmî yapısı itibariyle ism-i

³⁷⁹ Osmanlı döneminin meşhur alimleri arasında yer alan Ali Kuşçu (ö. 879/1474), istiare ile alakalı yazmış olduğu Risâle fi'l-İstîâre adlı eserinde hakikat kelimesinin terim anlamına yer vermiştir. Konu ile alakalı geniş bilgi için bk; Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstîâresi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ts.), 25.

³⁸⁰ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2021), 246-247.

³⁸¹ Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh*, 72.

³⁸² Halîb. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (1988: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/6; Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/472.

³⁸³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 567.

³⁸⁴ Mecazın mukabili olarak “hakikat” kelimesini terim olarak ilk kullanan Müberred (ö. 286/900) olup terim anlamını ilk izah eden İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). Belagat terimi ile alakalı ek bilgi için bk. Müberred, *el-Kâmil*, 4/58; Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/208; İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/219.

³⁸⁵ Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh*, 72.

mekân, ism-i zaman ve hades-oluş manalarına delalet eden müşterek bir lafızdır. Mecaz kelimesi de bu kalıpta gelmesi hasebiyle, ism-i mekân “geçme yeri” ism-i zaman “geçme zamanı” ve hades-oluş “geçmek” anlamlarında kullanılabilir. ³⁸⁶ Siygradan kaynaklanan bu ortaklık, mecaz kelimesinin terim anlamının hangi manadan nakledilerek elde edildiğine dair farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müellif, mecaz kelimesinin lügat anlamına dair çeşitli izahlara yer verdikten sonra Abdülkâhir el-Cürânî (ö. 471/1078-79) ile Kazvîni (ö. 739/1338) arasındaki bu ihtilafa eserinde değinmiştir. Abdülkâhir’e göre mecaz ıstılahının temeli, mastar manasına dayalı olup daha sonra “aslî konumunu aşan kelime” şeklinde ism-i fail manasına ya da “aslî konumundan aşırılmış kelime” biçiminde ism-i meful anlamına nakledilmiştir. ³⁸⁷ Kazvîni’ye göre ise mecaz kelimesi, ism-i mekân manasında olup “girilen yer” yani yol anlamına gelmektedir. Çünkü Kazvîni’ye göre mecâzî bir lafza mecaz denmesinin sebebi, mecazi mananın zihinde canlandırılmasına bir yol olmasından dolayıdır. Kazvîni bu görüşünü, Arapların; جَعَلْتُ كَذَا حَجَارًا إِلَى حَاجَتِي “şunu ihtiyacıma yol edindim/vesile kıldım” cümlesinde mecaz kelimesini ism-i mekân manasında kullanmalarıyla desteklemektedir. ³⁸⁸ Bu cümleye göre mecaz kelimesinin kökeni Abdülkahir’de olduğu gibi “aşmak-geçmek” manasında olmayıp “girmek-edinmek” anlamına gelmektedir. Müellif ise bu konuda Kazvîni’ye ait görüşün de muteber olabileceğini söylese de Abdülkâhir el-Cürânî’nin bakış açısına göre eserinde sözlük anlamını açıklamıştır. ³⁸⁹

Mecaz kelimesinin terim anlamını ³⁹⁰ ise Ebû’l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483’ten sonra); الْمَجَازُ الْمَفْرَدُ: أَعْنِي الْكَلِمَةَ الْمُسْتَعْمَلَةَ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَتْ لَهُ لِعِلَاقَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ (sonra); “Mecaz-ı Müfred; Hakiki anlamın kastedilmesine engel bir alaka ³⁹¹ nedeniyle, vaz ‘ olunduğu mananın dışında kullanılan kelimedir” şeklinde açıklamaktadır. ³⁹² Burada İsferyânî,

³⁸⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/273.

³⁸⁷ Abdülkâhir el-Cürânî, *Esrâru l’-belâga* (Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 2013), 279-280.

³⁸⁸ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi l’-belâga* (Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2006), 232.

³⁸⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 2/274.

³⁹⁰ Mecaz kavramını bir terim olarak ilk kullanan âlimin, Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ (ö. 209/824) olduğu kabul edilmektedir. Mecaz lafzının terimsel süreci ile alakalı ek bilgi için bk. Matlûb, *Mu’cemu l’-mustalahâtî l’-belâgiyye*, 3/193; Muhammed Salih es-Sâmerrâî, *el-Mecâz fî l’-belâgati l’-Arabîyye* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2015), 51; Durmuş, “Mecaz”, 28/219.

³⁹¹ Abdülkâhir el-Cürânî (ö. 471/1078-79) *Esrâru l’-belâga* isimli eserinde mecazın tanımını yaparken, alâka kelimesi yerine mülâhaza kelimesini kullanmıştır. Fahrüddîn er-Râzî’de (ö. 606/1210) *Nihâyetü l’-icâz* isimli eserinde aynı şekilde mecazın tarifinde mülâhaza kelimesini kullanmıştır. Sekkâkî’ye (ö. 626/1229) gelindiğinde ise Miftâhu l’-ulûm isimli eserinde ta’alluk ve münasebet kelimelerini, mecazın terim anlamında kullanmıştır. Müellifler ayrıca alâka kelimesini ise mecaz konusu içerisinde yer yer zikretmişlerdir. Konu hakkında ek bilgi için bk. Cürânî, *Esrâru l’-belâga*, 50-51-287; Râzî, *Nihâyetü l’-icâz*, 87-92; Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu l’-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Lübnan: Dâru’l-Kütübi l’-İlmiyye, 2014), 438-472-473; Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/316.

³⁹² Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/273.

Semerikândî'nin tanımında “Ortak iletişim terminolojisinde” manasındaki فِي اصطلاح به التَّخاطُّبُ

kayda, yapmış olduğu tanımında yer vermediğini söylemiştir. Konuyu ilk önce bu kaydın nerede yer aldığı hususuyla başlayarak Semerikândî'ye kadar olan süreci ile ele alınacaktır. İsferyânî'nin zikretmiş olduğu bu ibare Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eserinde yer almaktadır. Kazvî'nin mecaz ile hakikatin tanımını yaparken bu kaydı kullanmıştır.³⁹³ Eserin Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* isimli eseri üzerine kaleme alınan bir eser oluşu yönüyle Sekkâkî'nin mecaz tanımına baktığımızda müellif bu ibareyi Kazvî'nin den farklı اِسْتِعْمَالًا فِي الْغَيْرِ

“hakikatinin nevine nispetle konulmuş olduğu mananın dışında kullanılan” بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَوْعٍ حَقِيقَتِهَا

şeklinde zikretmiştir.³⁹⁴ Bu da bize Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserine Sekkâkî'nin ibaresini, daha öz şekilde kitabına taşıdığı görülmektedir.

Burada geçen konunun aslı hem hakikatin hem de mecazın; lügavî, şer'î, örf-i hâs³⁹⁵ ya da örf-i âm³⁹⁶ taksimlerine dayanmaktadır. Bunlar karşılıklı olarak sırasıyla şu şekildedir;

Hakikat-i Lügaviyye: Arap dilinde (أَسَد) kelimesi, “yırtıcı hayvan” anlamında kullanıldığında hakikat-i lügaviyye olmaktadır.

Hakikat-i Şer'îyye: Şer'î terminolojide (صَلَاة) kelimesi “namaz” manasında kullanılırsa hakikat-i şer'îyye'dir.

Hakikat-i Örfî Hâs: Nahiv ilminde (فِعْل) kelimesi “kelimenin bir kısmı” manasında kullanılırsa hakikat-i örf-i hâs'tır.

Mecaz-ı Lügaviyye: Hakikat-i lügaviyye de yer alan (أَسَد) kelimesi “cesur adam” anlamında kullanıldığı vakit mecaz-ı lügaviyye olmaktadır.

Mecaz-ı Şer'îyye: Şer'î terminolojide (صَلَاة) lafzı, “dua” anlamında kullanılırsa mecaz-ı şer'îyye'dir

Mecaz-ı Örfî Hâs: Nahiv terminolojisinde (فِعْل) kelimesi “oluş” anlamında kullanılırsa mecaz-ı örf-i hâs olmaktadır.

³⁹³ Kazvî'nin, *Telhîsü'l-miftâh*, 72.

³⁹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 468.

³⁹⁵ Örfî-i Hâs: Bir kelimeyi sözlük anlamından farklı bir manaya nakleden kitlenin bilinmekte olduğu lafızdır. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 574.

³⁹⁶ Örfî-i Âm: Bir kelimeyi sözlük anlamından farklı bir manaya nakledeninin bilinmediği lafızdır. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 574.

Hakikat-i Örfî Âm: Arapça da (دَابَّةً) **Mecâz-ı Örfî Âm:** “Dört ayaklı canlı” kelimesi “dört ayaklı canlı” anlamında manasına gelen (دَابَّةً) lafzı, “insan” için kullanıldığında hakikat-i örf-i âm’dır. kullanıldığında ise mecâz-ı örf-i âm olmaktadır.³⁹⁷

Zaman içerisinde bir ihtiyaca binaen veya bir başka sebep dolayısı ile kullanılmakta olduğu anlamdan farklı bir anlam kazanan lafza *menkul lafız* denilmektedir. Yukarıda zikredilen nakil ayrımlarına gelecek olursak, bunlar arasında dilin esas hakikat membaini oluşturan kısım *hakikat-i lügaviyye*’dir.³⁹⁸ Bunun dışında yer alan bütün kısımlar ise menkul lafızlardır. Mecaz ve hakikatin bu ayrımı ile Semerkandî’nin mecaz tanımında zikretmemiş olduğu “ortak iletişim terminolojisinde” manasındaki فِي اصطلاح به التَّخاطُّب ibaresi arasında, yakından bir ilişki bulunmaktadır. Bu durum şer’î terminoloji üzerinden (صَلَاة) kelimesi ile açıklanabilir. Zikri geçen kelimeyi ilk olarak hakikat-i lügaviyye ile mecâz-ı lügaviyye arasında ele aldığımızda “dua” manasında kullanıldığı vakit hakikat-i lügaviyye, “namaz” anlamında istimal edildiğinde ise mecâz-ı lügaviyye olmaktadır. Kelimenin şer’î boyutuna gelinecek olunursa, ilk önce “namaz” anlamında kullanıldığı için (صَلَاة) kelimesi bu manada hakikat-i şer’iyye olmaktadır. Şer’î ıstılah çerçevesi içerisinde (صَلَاة) ifadesi, “dua” anlamında ele alındığında ise mecaz-ı şer’iyye olmaktadır. Buradan da şu anlaşılmaktadır; (صَلَاة) kelimesi “dua” anlamında göreceli şekilde, aynı noktadan bakılmaması şartıyla hem hakikat hem de mecaz olabilmektedir.³⁹⁹ Bir açıdan hakikat olan bir kelimeye, farklı bir açıdan mecaz oluşu itibarıyla kendisine mecaz denilebilmesi için Kazvînî eserinde böyle bir kayda yer vermiştir. Bu kaydın ilave edilmesiyle kelime nerede kullanılıyorsa ona göre hakikat ve mecazın tanımı içerisine girebilir ve böylece hakiki mana farklı bir alanda mecaz olarak kullanıldığında bu ibare ile kendisine mecaz denilebilmesinin yolu açılmış olmaktadır.

Bu kadar ayrıntıya sahip olan bir ibareyi, Semerkandî’nin yapmış olduğu mecaz tanımına eklememesinin sebebini ise İsferyânî, haysiyet (حَيْثُ) kaydının ihtiyaç bırakmaması

³⁹⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 574.

³⁹⁸ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 102.

³⁹⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 573.

yönünde izah etmiştir.⁴⁰⁰ Farklı itibarları olan şeylerin tariflerinde kullanılan bu kayıt, bu tür tanımlarda genellikle zikredilmeyip niyete alınmaktadır.⁴⁰¹ İsferyînî’de burada mecazın, hakîkî, şer’î ve örfî yönden farklı itibarları söz konusu olması hasebiyle aynı şekilde Semerkandî’nin de haysiyet kaydına dayanarak, “*ortak iletişim terminolojisinde*” manasındaki بِه التَّخَاطُبِ ibaresine mecazın tarifinde yer vermediği düşüncesi içerisinde.

Birtakım manalara gelen (حَيْثُ) kaydının konumuzla alakalı olan anlamları, (تَعْلِيل)

“sebepe” ve (تَفْهِيم) “sınırlama” şeklindedir. Bu kaydı mecazın tanımında “sebepe” anlamında

kullanacak olursak, مَعْنَى غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ بِحَيْثُ يُعَايَرُ مَا وَضَعَتْ لَهُ *Mecaz:*

mecazî mana, mevzu lehinin (hakikat) gayrısı olması sebebiyle konulduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir.” şeklinde açıklanabilir. Terim anlamı örnek üzerinden daha da netleştirmeye çalışıldığında şu şekilde ifade edilebilir; şer’î terminolojide (صَلَاة) kelimesinin

“dua” anlamında mecaz oluşu, bu terminolojide mevzû leh yani hakikat olan “namaz” anlamından farklı bir şey olmasından dolayıdır. Mecazın tarifini haysiyet kaydının ikinci anlamı itibariyle açıklayacak olursak o da; “*Mecaz: mecazî mana, mevzu lehinin (hakikat) gayrısı olmak şartıyla konulduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir.*” şeklinde söylenebilir.

Bu ifadeyi; şer’î terminolojide (صَلَاة) kelimesinin “dua” anlamında mecaz oluşu, bu terminolojide mevzû leh yani hakikat olan “namaz” gayrısı olmak şartıyladır şeklinde ifade edilebilir.⁴⁰²

Müellif taksimatı seven bir yapıya sahip bir âlim olması hasebiyle, Semerkandî’nin eserinde getirmiş olduğu tanımda geçen bazı kelimeler ile alakalı birtakım açıklamalar yaparak konuya başlamıştır. İlk önce tanımda *mecaz* kelimesine sıfat olarak getirilen *müfred* kelimesi ile alakalı bilgi veren müellif müfredin dört kısmından bahsetmiştir. Bunlar;

1. Mürekkebin mukabili müfred
2. Tesniye ve ceminin mukabili olan müfred
3. Cümlelerin mukabili olan müfred
4. Muzâf ve şebih bil muzâfın mukabili olan müfred⁴⁰³

⁴⁰⁰ İsferyînî, *Şerhu’l-’Isâm*, 99-100.

⁴⁰¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/302.

⁴⁰² Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/303.

⁴⁰³ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/276.

Müellif burada, mecaz kelimesine sıfat olarak getirilen müfred kelimesiyle, yukarıda geçen müfred çeşitlerinden birinci yani mürekkebin mukabili olan müfredin kastedildiğini açıkladıktan sonra mantık ilminin konusu olan tekâbül açısından müfred ile mürekkebin arasında nasıl bir karşılığın olduğunu açıklamıştır. Mantık ilminde geçen karşıtlıklar sırasıyla şu şekildedir;

1. Görelilik (İzafet)
2. Aykırılık (Tezat)
3. Yoksunluk (adem) – sahip olma (mülk)
4. Olumlu (icâb) - Olumsuz (Selb)

Filibeli, müfred ile mürekkebin arasında icâb- selb karşıtlığı olduğunu belirtmiştir. Burada karşıtlık müfred üzerinden kurulmaktadır. Lafzının heceleri gelmiş olduğu mananın bir cüzüne delalet etmeyen lafız müfred olup icâb karşıtlığına girmektedir. Eğer lafzının bir cüzü manasının bir cüzüne delalet ediyorsa mürekkebin lafız olup selb tekabülüne girmektedir.⁴⁰⁴

Belâgat ile alakalı yazılmışmış olan bazı eserlerde mecaz kelimesi *mecaz-ı müfred* şeklinde yer alırken kimi kaynaklarda ise *mecaz-ı lügavî* şeklinde yer aldığı görülmektedir. Meczaz, müfred ve mürekkebin olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Belagat kaynaklarında yer alan bu farklılığın ortaya çıkışı mecazın ikinci kısmı olan mecaz-ı mürekkebin’den kaynaklanmaktadır. Teftâzânî’ye göre eserlerde mutlak olarak müfred veya lügavî şeklinde bir kayıt getirilmeden mecaz tarifinin yapılabilmesi mümkün olmamaktadır. Çünkü mutlak olarak zikredilen mecazın tanımında hem mecaz-ı müfredin hem de mecaz-ı mürekkebin yer alması gerekmektedir. Müellif bu konuyu Teftâzânî’nin, “*Mecaz-ı müfred ile mecaz-ı mürekkebin hakikati birbirinden farklıdır. Her ikisini tekbir tarifte toplamak mümkün değildir.*”⁴⁰⁵ şeklinde yapmış olduğu açıklamasına yer vererek kendisinin de bu konuda Teftâzânî ile aynı fikirde olduğunu göstermektedir.⁴⁰⁶ Belâgat eserlerinde mecaz, bazen müfred (المُفْرَد) kelimesi ile birlikte kimi yer de ise lügavî (اللُّغَوِيّ) lafzıyla birlikte kullanılmıştır. Meczazın tarifinde müfred- mürekkebin kısımlarını nazarı itibara alanlar eserlerinde mecazın tanımını yaparken (المُفْرَد) ile (المُرَكَّب) ifadelerini kullanmışlardır.⁴⁰⁷ Meczazın aklî-lügavî yönündeki kısımlara ayrılışını göz

⁴⁰⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/275.

⁴⁰⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 572.

⁴⁰⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde*, 1/277.

⁴⁰⁷ Kazvînî, *Telhîsü ’l-miftâh*, 72.

önünde bulunduranlar eserlerinde mecazın terim anlamında (الْعُيُ) ve (الْعُيُ) lafızlarını zikretmişlerdir.

Müellif konunun devamında, mecazın tanımında yer alan الْمُسْتَعْمَلَة ve “kullanılan” diye ifade ettiğimiz kelimeyle alakalı yapısal analizle eserine devam etmiştir. Tanımda zikredilen الْمُسْتَعْمَلَة kelimesi اسْتَعْمَلَ babından olup kelimenin içerisinde yer alan س harfinin “talep” manasında olduğunu zikretmiş⁴⁰⁸ ve غَيْر kelimesi ile alakalı çeşitli açıklamalar yaparak eserine devam etmiştir. Semerkandî’nin mecaz tarifinde yer alan غَيْر kelimesi muzâf olarak gelmesi durumunda iki durum söz konusudur. Filibeli bu iki kısmı şu şekilde açıklamaktadır;

1. **Muzâf olup sıfat olarak gelen غَيْر:** Müellif bu konu ile alakalı şu ayeti misal olarak getirmektedir; ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ “Rabbimiz! Bizi çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka, iyi işler yapalım”⁴⁰⁹ Ayette geçen غَيْر kelimesi الَّذِي ism-i mevsûlüne muzaf olup صَالِحًا kelimesine sıfat olarak gelmiştir.

2. **İstisna edatı olarak gelen غَيْر:** Müellif muhtemelen bu kısmın bir önceki konuya nazaran daha çok bilindiği için konu ile alakalı her hangi bir örnek zikretmemiştir.⁴¹⁰

Filibeli mecazın tanımında yer alan kelimelerle alakalı bilgiler verdikten sonra beyan ilmini yakından ilgilendiren vaz‘ ilmi hakkında çeşitli izahlarda bulunmuştur. Burada konumuza alakalı olan yerlere değinip mecazın ontolojik zeminini oluşturan alâka konusuna geçeceğiz.

2.1.2.1. Mecaz ile ilgili önemli konular

Beyan ilminin konusu olan mecazın, edebî bir üslup olarak zihinde daha da iyi konumlandırılabilmesi için mecazın varlığını önceleyen bazı kavramlar üzerinde durulması gerekmektedir. Bu terimlerden bazıları mecazın içerisinde yer alan kavramlar olmakla beraber bazıları ise mecazın da kendisine dayanmış olduğu ve diğer ilim dallarını da ilgilendirmesi

⁴⁰⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/275.

⁴⁰⁹ *Kur’an Yolu Meâli*, Fâtır 35/37.

⁴¹⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/276.

hasebiyle çatı kavramlardır. Bu başlık altında ilk olarak mecazın çatı kavramı olan vaz‘ konusu ele alınacak daha sonra mecazı yakından ilgilendiren diğer kavramlar üzerinde durulacaktır.

Vaz‘ ve delalet

Müellif vaz‘ (وَضَعَ) kelimesinin sözlük anlamını “*bir şeyi bir mekâna koymak*” şeklinde açıklamıştır. Terim anlamını ise; تَعْيِينُ شَيْءٍ لِّشَيْءٍ مَّتَى أُدْرِكَ الْأَوَّلُ فَهُمْ الثَّانِي “*Bir şeyin (lafzın) bir başka şeye (manaya) tayin edilmesidir. Ne zaman birincisi (lafız) idrak edilirse ikincisi de anlaşılır*” şeklinde tarif etmiştir.⁴¹¹ Filibeli, tanımında ilk olarak gelen شَيْءٍ kelimesi ile lafız yani mevzû‘ ikinci olarak mecrûr olarak gelen kelime ile de lafzın kendisi için tayin edildiği mana yani mevzu lehin kastedildiğini açıklamıştır.⁴¹²

Lafız ile kendisi için belirlenen mana arasındaki ilişki, bir birleriyle örtüşmeleri açısından birtakım delaletlere ayrılmaktadır. Müellif delâlet (دَلَالَة) kelimesinin terim anlamını İsferrâyînî’nin (ö. 945/1538) *el-Atvel* isimli eserinden alarak هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ “*Delâlet: Bir şeyin öyle bir şekilde olmasıdır ki kendisi hakkında bilgi edinilmesi ile bir başka şeyin bilinmesi de gerekli olmasıdır.*” diye tanımlamıştır.⁴¹³ Tanımda yer alan iki şeyden birincisine dâl ikincisine ise medlûl denilmektedir. Vaz‘ ilminin önemli konuları arasında yer alan delalet konusu ile alakalı eserde yer alan kısımlar şu şekilde sıralanmaktadır;

Delaletler üç kısma ayrılmaktadır;

1. **Delâlet-i Akliyye:** Dâl ile medlûl arasında aklen birbirlerini gerektiren bağlantı söz konusu olduğu delâlet çeşididir. Buna misal olarak müellif duvarın arkasından duyulan sesin orada bir insan olduğuna delalet etmesini örnek olarak getirmiştir.
2. **Delâlet-i Tabî‘iyye:** Dâl ile medlûl arasında yaratılış itibarıyla bir birlerini gerektiren bir durumun söz konusu olduğu delalet kısmıdır. Filibeli bu delâlet

⁴¹¹ Müellif terim anlamı ile alakalı her hangi bir kaynaktan bahsetmese de literatür taramamızda yazarın yapmış olduğu tanıma en yakın tarif, Adalı’nın (ö. 1085/1674 [?]) *Netâicü’l-efkâr* isimli eseri ile Mantık âlimi Ömer Feyzi’nin (ö. 1263/1849) *Dürrü’n-nâcî* isimli eserinde karşımıza çıkmıştır. Konu ile alakalı geniş bilgi için bk. Şeyh Mustafa Adalı, *Netâ’icü’l-efkâr fî şerhi’l-İzhâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2018), 21; Ömer Feyzi et-Tokadi, *Dürrü’n-nâcî alâ şerhi İsmâgûlî* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1304), 36.

⁴¹² Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/289.

⁴¹³ İsferrâyînî, *el-Atvel*, 2/107; Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/190.

çeşidine bir insanın “ah!” demesiyle acı çektiğinin anlaşılması ile yüz kızarıklığının utanmaya delalet etmesini misal olarak zikretmiştir.

- 3. Delâlet-i Vaz‘iyye:** Dâl ile medlûl arasında filolojik bir ilginin olduğu delâlet türüdür. Müellif bu kısma “*insan*” lafzının “*düşünen canlıya*” delalet etmesini misal olarak açıklamıştır.⁴¹⁴ Mecazın zıttı olan hakikat konusu, delâletler arasında bu kategori kapsamına girmektedir.⁴¹⁵

Delâletin bu üç ana kısmında yer alan delâlet-i vaz‘iyye kendi içerisinde ilk olarak lafzî ve gayr-ı lafzî bölümlerine ayrılmaktadır. Daha sonra ise lafzî de kendi içerisinde mutabaka, tazammun ve iltizam kısımlarına ayrılmakta olup sırasıyla hepsinin örnekleriyle açıklanmasına gayret edilecektir.

Delâlet-i vaz‘iyyenin kısımları sırasıyla şu şekildedir;

- a. Delâlet-i Gayr-ı Lafziyye:** Yazıların ve işaretlerin birtakım manalara delalet etmesi bu tür delâlet çeşidine girmektedir.
- b. Delâlet-i Lafziyye:** Bir kelimenin kastedilen manaya delalet etmesine delâlet-i lafziyye denilir.⁴¹⁶ Üç kısma ayrılmaktadır.

Delâlet-i lafziyye manaya delaleti açısından kısımları;

- a. Delâlet-i Mutâbaka:** Bir lafzın konulmuş olduğu mananın tamamına delâlet etmesidir. Bu delâlete, müellif örnek olarak bir misal zikretmemişse de önceki kısımlar da geçen “*insan*” kelimesinin “*düşünen canlıya*” delâlet etmesi bu çeşide örnek olarak getirilebilir.
- b. Delâlet-i Tazammun:** Bir lafzın konulmuş olduğu manasının bir cüzüne delâlet etmesidir.⁴¹⁷ Bu delalet türüne, bir kişiye “*aslan*” denilmek suretiyle o hayvanın gücü ve kuvvetinin kastedilmesini misal olarak zikredebiliriz.⁴¹⁸ Beyan ilminin mecaz konusu bu delâlet kapsamına girmektedir.⁴¹⁹
- c. Delâlet-i İltizâmî:** Bir lafzın konulduğu mananın dışında başka bir manaya zihnî gereklilik sebebiyle delalet etmesidir.⁴²⁰ Belagat konuları arasında yer alan kinaye bahsi, bu tür delalet kategorisi içinde yer almaktadır.⁴²¹ Bu çeşit delalete “*dövmek*”

⁴¹⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/190.

⁴¹⁵ Durmuş, “Mecaz”, 28/218.

⁴¹⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/191.

⁴¹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/191.

⁴¹⁸ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 101.

⁴¹⁹ Durmuş, “Mecaz”, 28/218.

⁴²⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü l’-cedîde*, 1/191.

⁴²¹ Durmuş, “Mecaz”, 28/218.

kavramını misal olarak zikredebiliriz. Böyle bir kelimenin telaffuz edilmesiyle, dolaylı olarak insanın aklına hem döven hem de dövüleni çağrıştırmaktadır.⁴²²

Yukarıda zikredilen delaletlerden anlaşılacağı üzere belagat ilminin beyan bölümü, lafzî delaletlere dayalı olan kısımlarla ilgilenmektedir. Vaz‘ ve delâlete dair konumuzla alakalı kısımlara bu başlık altında ele almaya çalıştık. Bir sonraki başlıkta ise mecazın ontolojik altyapısını oluşturan alâka konusunu ele alacağız.

Alâka

Sözlükte, “bağ, ilinti, ilişki”⁴²³ anlamlarına gelen (عَلَاقَة) kelimesi ile ilgili olarak İsferyînî (ö. 945/1538), kelimedeki yer alan (ع) harfinin okunuşu ile alakalı birtakım farklılıklar üzerinde durmuştur. Arapça da (عَلَاقَة) kelimesinde yer alan (ع) harfi, fethalı ‘a-lâ-ka şeklinde okunduğunda, manevî (soyut) şeyler arasındaki bağlantıyı ifade etmek için kullanıldığını söyleyen İsferyînî, buna misal olarak “sevgi bağı” manasındaki (عَلَاقَةُ الْحُبِّ) ifadesini zikretmiştir. Açıklamanın devamında ise İsferyînî, aynı kelime ‘ı-lâ-ka biçiminde kesreli kullanıldığında ise bu durumda da hissî (somut) şeyler için kullanılmakta olduğunu beyan etmiş ve buna örnek olarak da “kamçının askı ipi” manasındaki (عَلَاقَةُ السَّوْطِ) terkiibini zikretmiştir.⁴²⁴ İsferyînî burada yapmış olduğu açıklamaları Cevherî’nin (ö. 400/1009’dan önce) *es-Sihâh* isimli eserinden istifade ederek açıklamıştır.⁴²⁵ İsferyînî’nin şerhi üzerine meşhur haşiye yazarları arasından Zibârî (ö. 1050/1640), Müftizâde (ö. 1223/1808) ve Filibeli, alâka kelimesinin iki farklı okunuşu hususunda kendisi ile aynı görüş içerisindeyler.⁴²⁶ Burada şu belirtilmelidir ki İsferyînî’nin, (عَلَاقَة) kelimesinin okunuşuna dair söylemiş olduğu ayrımın, hem sözlük alanında⁴²⁷ hem de İsferyînî’nin şerhi üzerine kaleme alınan diğer haşiyelerde

⁴²² Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 101.

⁴²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 10/261-267.

⁴²⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1532.

⁴²⁵ İsferyînî, *Şerhu’l-‘İsâm*, 100-102.

⁴²⁶ Hasan b. Muhammed el-‘Attâr’da (ö. 1250/1834), Semerkandî’nin risalesi üzerine kaleme almış olduğu haşiyede Zibârî, Müftizâde ve Filibeli ile aynı görüştedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan ez-Zibârî, *Hâşiyetü’z-Zibârî alâ şerhi’s-Semerkandiyye*, thk. Ebû Cafer ez-Zâhirî (Suriye: Dâr Nûr Sabâh, 2016), 40; Mehmed Sâdık Müftizâde, *Hâşiyetü Müftizâde ‘alâ şerhi’l-istiâre* (Matbaa-i Âmire, 1820), 45; Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-‘Attâr, *Hâşiyetü’l-‘Attâr ‘alâ metni’s-Semerkandiyye* (Kahire: el-Matbûâtü’l-İlmiyye, 1327), 20; Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/209.

⁴²⁷ Ebû İshâk el-Harbî, *Garîbü’l-hadîs*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-‘Âyid (Mekke: Câmiatü Ümmi’l-kurâ, 1985), 3/1220; Ebû’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd

kesinlik kazanan bir boyuta ulaşmadığı anlaşılmaktadır. *Şerhü'l-'Isâm* üzerine kaleme alınan diğer haşiyeler müelliflerinden Sabbân (ö. 1206/1792), Fahrüddîn el-Batmânî (ö. 1391/1972) ve Sıbgatullah et-Tillovî, alâka kelimesi ile ilgili hem hissî hem de manevî şeylerde de her iki okunuşunda geçerli olabileceğini söylemişlerdir.⁴²⁸

Mecazın önemli unsurlarından olan (عَلَاَقَة) kelimesinin terim anlamına gelecek olursak

Filibeli, *“Alâkanın terim anlamı: مَعْنَاهَا الْإِصْطِلَاحِيُّ هُوَ: إِتِّصَالَ وَمُنَاسَبَةٌ بَيْنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ*

mevzu leh (hakikat) ile kullanılmakta olduğu mana (mecaz) arasındaki bağlantı ve münasebettir” şeklinde, Mahmûd el-Antâkî'nin (ö. 1160/1747) *el-'Alâkâ* isimli eserinden naklederek açıklamıştır.⁴²⁹ Bir kelimenin hakiki anlamından mecazi anlamına geçiş yapabilmesi için, bu iki anlam arasında mutlaka geçerli bir alâkanın mevcut olması şarttır. Bu şartın temel gerekçesi, mecazı, *galat* olarak adlandırılan dil sürçmesi veya hatalı kullanımdan ayırmaktır. Örneğin, bir kişi elindeki kitaba işaret ederek *حُذِّ هَذَا الْفَرَسَ* “*bu atı al*” dediğinde,

الْفَرَسَ “*at*” kelimesi, vaz‘ edildiği anlamın, yani hayvan olan at dışında kullanılmıştır. Bu yönüyle, ilk bakışta mecaz tanımının sınırlarına dâhil gibi görünse de, burada kasıtlı bir anlamsal ilişki kurulmamıştır. Bu sebeple kullanım tamamen hatalıdır. Tam da bu noktada mecaz tanımına eklenen *عَلَاَقَة* “*alâka*” kaydı, devreye girmektedir. Bu kayıt sayesinde, kelimenin vaz‘ edildiği anlamın dışında, herhangi bir anlam ilişkisi gözetilmeksizin tamamen yanlışlıkla kullanılan bu türden lafızlar, mecaz kategorisinin dışında tutulmuştur.⁴³⁰

Filibeli konunun devamında, mecaz tanımından sehve dayalı lafızların çıkarılması için alâka dışında yer verilen farklı ifadelerle de eserinde değinmiş ve buna örnek olarak Kazvî'nin tanımını zikretmiştir. Kazvî, *Telhîsü'l-miftâh* isimli eserinde konulduğu anlamın dışında

(Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 674; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Küveyt: Matbaatü'l-Hükûme, 1990), 26/190.

⁴²⁸ İsferyî'nin şerhinden bağımsız olarak Semerkandî'nin risalesi üzerine kaleme alınan diğer şerh ve haşye müellifleri arasından, Muhammed el-Emîr (ö. 1232/1817), Muhammed el-Hudârî ve Bâcûrî'de (ö. 1277/1860) alâka kelimesinin okunuşu hakkında eserlerinde bu bilgiye yer vermişlerdir. Konu hakkında ek bilgi için bk. Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ şerhi's-Semerkandîyye li'l-'Isâm* (Midyat: Dâr Nûr Sabâh, 2012), 61; Muhammed el-Emîr, *Hâşiyetü's-Şeyh Muhammed el-Emîr 'alâ şerhi'l-'allâme el-Mellevî* (Kahire: Müessesetü Muhammed, 2021), 28; Muhammed el-Hudârî, *Hâşiyetü's-Şeyh Muhammed el-Hudârî 'alâ şerhi'l-'allâme el-Mellevî* (Kahire: Müessesetü Muhammed, 2021), 71; İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ metni's-Semerkandîyye* (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2018), 79; Fahrüddîn el-Batmânî, *el-'İsâm Hâşiyetü Şerhi'l-'Isâm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 75; Sıbgatullah et-Tillovî, *el-Cevâhiru'n-nadîde alâ şerhi İsmî'l-Ferîde* (İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2012), 26.

⁴²⁹ Alâeddin Ali b. Muhammed Musannifek, *Şerhu'l-'Alâka* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872), 8; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/308.

⁴³⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/316.

kullanılan galat ifadelerin mecazın tanımından çıkarılabilmesi için alâka yerine, *على وجهٍ يَصِحُّ* “*sahih olacak şekilde*” anlamındaki ibareyi kullanmıştır. Konunun devamında ise bir kelimenin konulduğu anlamın dışında doğru olacak şekilde kullanılabilmesi için bir alâkaya ihtiyaç duyulduğunu da söylemiştir.⁴³¹

İsferâyînî *el-Atvel* isimli kitabında, Kazvînî’ye yapmış olduğu itirazın aynısını⁴³² Ebü’l-Kâsım es-Semerkandî’ye de *Şerhü’l-İsâm* adlı eserinde yöneltmiştir. İsferâyînî, Semerkandî’nin tanımında yer alan alâka kaydına gerek olmadığı, konulduğu anlamın dışında yanlışlıkla kullanılan lafızların mecaz tarifine girmemeleri için karine şartının yeterli olduğunu savunmuştur. Kendisinin bu itirazının sebebi ise, konulduğu anlamının dışında yanlışlıkla kullanılan lafızlarda bir karinenin olmayışı düşüncesidir. Bundan dolayı İsferâyînî, galat lafızların mecaz konusunda saf dışı bırakılması için karine şartının yeterli olduğunu ve alâka kaydına gerek kalmadığını savunmuştur.⁴³³ İsferâyînî’nin bu iddiasına üç farklı bakış açısı ile cevap verilmiş olup kendisine yöneltilen itirazlar şu şekildedir;

1. Konulduğu anlamın dışında yanlışlıkla kullanılan lafızlarda, örneğin bir kimsenin kitaba eli ile işaret ederek *حُذِّ هَذَا الْفَرَسَ* “*bu atı al*” dediğinde el işareti, “*at*” lafzı ile hakiki anlamın kastedilmediğine delalet eden bir karinedir. Dolayısı ile galat lafızlarda karine de olabileceği için alâka kaydının da mecazın tarifinde zikredilmesi gerekmektedir. İsferâyînî üzerine haşiye yazarları arasından Fahrüddîn el-Batmânî bu görüştedir.⁴³⁴
2. Galat lafızlarda karîne bulunmamaktadır. Karîne-i mania mecâz tarifinin şatrı yani bir cüz’üdür. Karîne-i muayyine ise mecazın şartıdır. İsferâyînî’nin burada *اِشْتَرَاطُ الْقَرِينَةِ* ile kastetmiş olduğu karîne de kelimededen anlaşılacağı üzere karîne-i muayyinedir. Tanımda yer almayan karîne-i muayyinenin tanımda yer alan alâka kaydını çıkarması kabul edilemez, Müftîzâde ve Filibeli bu görüştedirler.⁴³⁵ Sabbân, galat lafızda karine olmayışı konusunda hem fikir olup meseleyi şatr ve şart açısından ele almamakla beraber sonuç

⁴³¹ Kazvînî, *Telhîsü’l-miftâh*, 72; Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 1/316.

⁴³² İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/235.

⁴³³ İsferâyînî, *Şerhu’l-İsâm*, 103-105.

⁴³⁴ Teftâzânî *el-Mutavvel* isimli eserinde bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Semerkandî risalesi üzerine şerh kaleme alan Bâcûrî’de bu görüşü benimsemiştir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 614; Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-Bâcûrî*, 80; Batmânî, *el-İ’tisâm*, 86.

⁴³⁵ Müftîzâde, *Hâşiyetü Müftîzâde*, 48; Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 1/320.

olarak kendisi de karîne-i muayyinenin tanımında yer almamasından dolayı alâka kaydının çıkarılamayacağını söylemektedir.⁴³⁶

3. Konulduğu anlamın dışında yanlışlıkla kullanılan lafızlar da karîne bulunmamaktadır. Ancak alâka kaydının mecâz tarifindeki konumu sadece galat lafızların çıkarılması için değil ayrıca alâkanın mecaz da şart oluşuna da delalet etme gibi bir fonksiyonu da bulunmaktadır. Karîne böyle bir görevi yerine getiremediği için tanımında alâka kaydının zikredilmesi gerekmektedir. Ayrıca alâka önce zikredilmiş karîne ise daha sonra zikredilmiştir. Sonradan gelenin önce geçene ihtiyaç bırakmamasında bir sakınca olmayıp bunun tersi ise sıkıntılıdır. Sıbğatullah et-Tillovî konuyu bu şekilde ele almıştır.⁴³⁷

Filibeli eserinde toplamda yirmi sekiz adet alaka zikretmiştir. Müellifin eserinde yer alan alaka çeşitleri sırasıyla şu şekildedir; müşâbehet, masdariyyet, mazhariyyet, mücâveret, cüziyyet, külliyyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet, kevn-ü evvel (i'tibâr-ı mâ kâne), hâliyyet, mahalliyyet, âliyyet, ıtlâk, takyîd, 'umûm, husûs, kuvve, lâzimiyyet, melzûmiyyet, 'illiyyet, ma'lûliyyet, müte'allıkıyyet, müte'allakıyyet, şartıyyet, meşrûtiyyet, dâliyyet, medlûliyyet'tir.⁴³⁸ Diğer haşiyelerde ise böyle bir izah yer almamakla beraber Sabbân, okuyucuları alâka çeşitleri için bir diğer eseri olan *er-Risâletü'l-Beyâniyye* isimli telifine yönlendirmiştir.⁴³⁹

Sonuç olarak alâka kelimesinin her iki okunuşunun, soyut ve somut şeyler için kullanımının geçerli olabileceği anlaşılmış ve konuyu etraflica ele alma özelliğine sahip olan Filibeli'nin, burada böyle bir durumunda söz konusu olduğunu belirtmemesi kendisinden beklenmeyen bir hal olarak ortaya çıkmıştır. İsferyînî'nin alâka kaydına yapmış olduğu itiraza gelinecek olursa, kendisinin bu çıkışı ulema tarafından kabul görmemiş ve günümüze kadar alâka kaydı mecazın tarifindeki konumunu korumuştur. Galat lafızlarda karinenin varlığı üzerine tartışmada ise, yukarıdan da anlaşılabileceği üzere bu tür lafızlarda karinenin olmadığı görüşü ağır basmış ve Filibeli'de bu düşüncede olanlar arasında yer almıştır. Konu ile alakalı küçük bir ayrıntı olarak Hamîd el-Avnî'nin bakış açısıyla şu söylenebilir; karîne, karîne-i lafziyye ise cümledeki varlığı dikkate alınır, eğer karîne, karîne-i hâliyye ise bu durumda

⁴³⁶ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 64.

⁴³⁷ Tillovî, *el-Cevâhiru'n-nadîde*, 26.

⁴³⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/308.

⁴³⁹ Sabbân'ın bir diğer eseri olan *er-Risâletü'l-Beyâniyye*'de yer alan alâka çeşitleri için bk. Muhammed b. Ali es-Sabbân, *er-Risâletü'l-Beyâniyye*, thk. Mehdi Es'ad 'Arâr (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 98-120; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 61.

mütekellimin hal ve davranışını karîne olarak hesaba katması yani mülâhaza etmesi şartı aranmaktadır.⁴⁴⁰

Filibeli alâka ile ilgili çeşitli bilgiler verdikten sonra mecazın bir diğer önemli konusu olan karîne konusuna geçmiştir. Bir sonraki başlıkta karîne konusu, Filibeli'nin bakış açısıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

Karîne

Sözlükte, “bir şeye eşlik etmek, yakın olmak, bitişmek”⁴⁴¹ anlamına gelen karîne (قَرِينَة)

kelimesinin terim anlamını İsferyânî (ö. 945/1538), بِالْوَضْعِ، “karîne: مَا يُفَصِّحُ عَنِ الْمُرَادِ لَا بِالْوَضْعِ” (ö. 945/1538), *vaz’dan bağımsız, kastedilen manayı ortaya çıkaran şeydir*” şeklinde açıklamıştır.⁴⁴² İsferyânî’nin eserinde zikretmiş olduğu bu tarif, dil bilgisi alanındaki karinenin genel tanımıdır. Belâgat ilmini yakından ilgilendiren karîne çeşitlerine gelindiğinde ise Filibeli bu karîne türlerinin; karîne-i mânia (engel karîne) ve karîne-i muayyine (belirleyici karîne) olmak üzere iki adet olduklarını belirtmiştir.⁴⁴³ Sırasıyla her iki karine ayrıntılı şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

• Karîne-i Mânia

Karîne-i mânia, kelimenin gerçek manasının dışında başka bir anlamının kastedildiğine delalet eden karîne çeşidi olup⁴⁴⁴ lafziyye ve hâliyye olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Karîne eğer kelamın içerisinde رَأَيْتُ أَسَدًا فِي يَدِهِ سَيْفٌ “*elinde kılıç olan bir aslan gördüm*” cümlesindeki gibi فِي يَدِهِ سَيْفٌ şeklinde lafzî olarak geliyorsa, karîne-i lafziyyedir. Eğer kelam içerisinde zikredilmiyorsa رَأَيْتُ أَسَدًا الْآنَ “*bir aslan(cesur adam) gördüm şimdi*” cümlesinde olduğu gibi karîne-i hâliyyedir.⁴⁴⁵ Bu cümlelerin telaffuz edildiği yerde gerçek aslanın

⁴⁴⁰ Avnî, *el-Minhâcû 'l-vâdih*, 4/42.

⁴⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, 13/336; Zebîdî, *Tâcû 'l-'arûs*, 35/543.

⁴⁴² İsferyânî, *Şerhu 'l-'İsâm*, 106; Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/325.

⁴⁴³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/319.

⁴⁴⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/319.

⁴⁴⁵ Karîne-i hâliyye, lafzî karineye nispetle kapalı bir yapıya sahiptir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) bu konuda karîne-i hâliyye ile alakalı, işaretler, remizler, tavır/davranış ve siyâk-sibâk gibi çeşitli yönlerinin bulunduğunu zikretmiş ve sayılamayacak kadar çok olduklarını söylemiştir. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise karîne-i hâliyye hakkında üç farklı durumdan bahsetmiştir. Bunlardan birincisi; mütekellim hakkında yalan söylemeyeceğine dair kesin bilgi ya da zannı gâlib olması ile birlikte konuşmasından hakîkî anlamın değilde mecâzî anlamın kastedildiğinin bilinmesi; ikincisi: konuşması esnasında sergilemiş olduğu hal ve davranışlarının mecâzî mananın kastedildiğine delâlet etmesi durumu; üçüncü olarak ise mütekellimin konuşma yaptığı ortamın yapısı ve şartları dolayısıyla hakîkî anlamın kastedilmesine olanak tanımaması

bulunmaması, اَسَدًا kelimesi ile cesur adamın kastedildiğine delalet eden bir karîne-i hâliyyedir.⁴⁴⁶

● Karîne-i Muayyine

Karîne-i muayyine, bir lafızdan hangi mananın kastedildiğine delalet eden karinedir. Bu karîne çeşidi, karîne-i mânia ile mecazi anlama geçiş yapılmasıyla birlikte, hakîkî anlam ile aralarında bir alâka kurulabilecek mecazi manalar arasından hangisinin kastedildiğini belirleme özelliğine sahiptir.⁴⁴⁷ Müellifin açıklamış olduğu karîne-i muayyine ile alakalı çeşitli anlamlarda kullanılan عَيْن kelimesi misal olarak getirilebilir. Arapça da “göz, pınar, casus, altın” gibi çeşitli manalarda kullanılan عَيْن kelimesi, bir cümle içerisinde رَأَيْتُ عَيْنًا جَارِيَةً “*akan bir pınar gördüm*” şeklinde telaffuz edildiğinde, bu kelime ile sadece “pınar” manasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunun nedeni ise, cümle içerisinde yer alan جَارِيَةً kelimesinin, mütekellimin kastetmiş olduğu manaya delalet eden bir karîne-i muayyine olmasıdır.⁴⁴⁸

Beyân âlimleri, her mecazda hem karîne-i mânianın hem de karîne-i muayyinenin olması gerektiğini söylemişler ve karîne-i muayyinenin sebepsiz yere terkedilmesini ise uygun bulmamışlardır. Ancak mütekellimin, muhatabın zihin dünyasında mümkün olan her mecazi manaya gidebilmesinin önünü açmak adına karîne-i muayyineden vazgeçmesi, beyân âlimleri açısından hoş karşılanmış ve bu amaca binaen karîne-i muayyinenin terkinin de ayrıca mecâz makamına daha uygun olduğu söylenmiştir.⁴⁴⁹ Filibeli, İsferyânî’nin *er-Risâletü’l-Fârisiyye* isimli eserinden istifade ederek karîne-i muayyinenin terkine dair getirmiş olduğu izahlardan sonra bu görüşe katılmadığını belirtmiş ve her mecâz da bir karîne-i muayyinenin de kesinlikle olması gerektiğini söylemiştir.⁴⁵⁰ Halil Fevzi Efendi, bu bakış açısı ile şunu kastetmektedir; eğer bir kişinin cömertlik yönü istiâre yoluyla anlatılacaksa cümle رَأَيْتُ بَخْرًا يُعْطِي “*ikramda*

durumudur. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü’s-Şâfi (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 185; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tahâ Câbir Feyyâz (Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/332; Ömer Acar, “Anlamı Tayin Eden Karine”, *EKEV Akademi Dergisi* XV/49 (2011), 191.

⁴⁴⁶ Muhammed b. Ahmed ed-Düsûkî, *Hâşiyetü’l-d-Düsûkî alâ muhtasari’s-Sa’d*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 3/153.

⁴⁴⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 1/318.

⁴⁴⁸ Muhammed Hilmi el-Adavî, *Hâşiyetü cedîde ‘alâ Karatebeli*, 1857, 110.

⁴⁴⁹ Gökbunar, *Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin “Gayetü’l-beyan fi Dekaike İlmi’l-Beyan” adlı eserinin tahkiki* (ö. 1702), 69.

⁴⁵⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 1/319.

bulunan bir derya gördüm” biçiminde kurulmalıdır. Eğer cümle *رَأَيْتُ بَحْرًا فِي الْحَمَّامِ* “*hamamda bir derya gördüm*” şeklinde kurulursa buradan hem âlim hem de farklı olarak cömert kimse anlaşılabileceğinden dolayı Filibeli, bu şekilde gelen bir mecazı, karîne-i muayyine içermemesinden dolayı uygun bulmamıştır. Filibeli’nin bu görüşü, mecazın alanını daraltmakta ve mana genişliğini önlemektedir. Her mecâz da karîne-i muayyinenin olması hem zorlayıcı bir durum olup hem de belâgatın felsefesinden az da olsa uzak kalmaktadır.

Mecaz da karîne-i muayyinenin olması meselesinde yukarıda yer alan her iki görüş arasında Teftâzânî’nin bakış açısı, (daha müsamahalı) ılıman bir tutum sergilemiştir. Teftâzânî’nin görüşü ise şu şekildedir; terim anlamında kullanılan mecazlar, konumları itibariyle bir tanımda yer almaları hasebiyle kastedilen manaya delalet eden bir karîne-i muayyinenin de beraberlerinde bulunması gerekmektedir. Terminoloji alanının dışında kullanılan mecazlar da ise karîne-i muayyinenin olması zorunlu değildir.⁴⁵¹ Görüldüğü üzere Teftâzânî, bu konuda orta yolu bulmuş ve bu görüş farklılığını daha sağlam bir zemine oturtmuştur.

Mecazın tarifinde karîne-i mânia yer alırken ayrıca mecaz da anlam genişlemesini sağlama amacı dışında terkedilmesi hoş karşılanmayan karîne-i muayyinenin yer almama sebebine gelince müellif bu konuyu kinaye ile mecâz arasında mukayese yaparak açıklamıştır. Mecazın tanımında yer alan her kelime bir amaca binaen yer almaktadır. Tanımdan bir kelime çıkarıldığında tarifi içerisine mecazla alakalı olmayan lafızların girme yolu açılmış olmakta ve anlamın efrâdını câmî‘ ağıyârını mânî‘ bir yapıya sahip olmasına engel olmaktadır. Kinaye ile mecazın bir birbirlerinden ayrılmış oldukları en önemli noktayı ise müellif, mecazda hakiki anlamın kastedilmesine engel bir karîne varken kinaye de ise gerçek anlamın kastedilmediğini ortaya koyan bir karînenin bulunmayışı yönüyle izah etmiştir. Kinaye ile mecaz arasındaki ayrım ve farklılaşmanın karîne-i mânia ile gerçekleşmesinden kaynaklandığını ifade eden yazar, bu sebeple mecazın terim anlamında karîne-i mânia kaydına yer verildiğini açıklamış ve böylece gerçek anlamında kastedilebilme yönü olan kinayenin, mecâz tarifine girmesinin önünün kesildiğini belirtmiştir.⁴⁵²

Semerikandî’nin kaleme almış olduğu risalesinde mecazın tanımına dair *الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ*

“Bir alâka ve hakîkî alaman kastedilmesine engel في غَيْرِ مَا وَضِعَتْ لَهُ لِعَلَّاقَةٍ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِزَادَتِهِ

⁴⁵¹ Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu ‘ş-Şemsiyye fi l-mantık*, thk. Câdallâh Besâm Sâlih (Ürdün: Dâru’n-Nûr, 2013), 204; Adavî, *Hâşiye cedîde*, 109.

⁴⁵² Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 1/319.

bir karîne ile gerçek anlamı dışında kullanılan kelime” şeklindeki tarifi, mecaz başlığı altında açıklanmıştı. İsferyâinî, Semerkandî’nin yapmış olduğu bu tarifte karîne ve alâka kayıtlarının İsferyâinî’de *لِعَلَّاقَةٍ وَقَرِينَةٍ* şeklinde değil de *لِعَلَّاقَةٍ مَعَ قَرِينَةٍ* şeklinde atıf yoluyla getirilmesi gerektiğini söylemiş ve bunun daha evlâ olduğu yönünde vurgulamada bulunmuştur.⁴⁵³ İsferyâinî’nin mecazın tarifinde bu şekilde bir değişikliğe gitmesinin sebebi ise, *مَعَ* kelimesinin iki farklı kullanım şekliyle ortaya çıkmaktadır. Müellif bu iki kullanım yönünü sırasıyla şu şekilde izah etmiştir;

1. **Metbû olanın başında gelen (مَعَ):** Örneğin *جاء الوزير مع الأمير* “vezir kral ile beraber geldi” cümlesinde geçen *مَعَ* kelimesi kendisine uyulunun başında gelmiştir ki yaygın olan kullanım da bu şekildedir.
2. **Tabi olanın başında gelen (مَعَ):** Tevbe suresinde yer alan *لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا* “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir”⁴⁵⁴ mealindeki ayette yüce Allah’ın beşere tabi olması söz konusu olamayacağından dolayı bu ayette yer alan *مَعَ* kelimesi, bir başkasına tabi olanın başında gelmiştir.⁴⁵⁵

İsferyâinî, *مَعَ* kelimesinin bu iki farklı kullanımından yola çıkarak mecaz tarifinde karine ve alâka kavramlarının atıf yoluyla getirilmesinin daha yerinde olacağını belirtmiştir. Kendisinin bu şekilde bir değişime gitmesinin sebebi, bu iki hususun mecaz açısından bir birinden bağımsız önemli meseleleri olması ve aralarında hiçbir şekilde tebeiyetin söz konusu olamayacağına dair bakış açısından kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁶ Filibeli, bu konuda İsferyâinî’nin Semerkandî’nin tarifine yapmış olduğu itiraza dair karşı açıklamada bulunmadan, İsferyâinî’nin *مَعَ* kelimesi ile alakalı bir diğer izahına geçerek konuya devam etmiştir.

İsferyâinî, *مَعَ* kelimesinin mecazın terim anlamında getirilebilme yolunu tamamen kapatmamıştır. Mecazın tarifinde yer alan *مَعَ* edatının, kendinden önce geçen *الْمُسْتَعْمَلَةَ*

⁴⁵³ İsferyâinî, *Şerhu’l-‘Isâm*, 105.

⁴⁵⁴ *Kur’an Yolu Meâli*, el-Tevbe 9/40.

⁴⁵⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/322.

⁴⁵⁶ İsferyâinî, *Şerhu’l-‘Isâm*, 105-106.

kelimesinde gizli zamir olan هي den hal yapılmak üzere tanımda yer verilebileceği üzerinde duran İsferâyînî, bu irab yönü göz önünde bulundurularak tarif içerisinde مَعَ lafzının varlığını kabul etmiştir.⁴⁵⁷ Filibeli bu şekilde kullanımda ise, kelimenin mecaz oluşu karineye tabi olduğundan dolayı مَعَ kelimesi kendisine tabi olunanın yani İsferâyînî'ye göre metbûnun başında geldiğini açıklamıştır.⁴⁵⁸ Karîne ve alâkanın mecazın aslî konularından olması sebebiyle aralarında mutlak surette tebeyyet söz konusu olmayacağından dolayı, مَعَ kelimesi ile beraber getirilmelerini uygun bulmayan İsferâyînî, görüleceği üzere مَعَ kelimesinin, mahzuf hâle müteallik olması durumunda tarifte zikredilebileceğini söylemiştir.⁴⁵⁹ Buradan da kendisinin مَعَ kelimesinin مَعَ قَرِينَةٍ لِعَلَّاقَةٍ كَائِنَةٍ مَعَ قَرِينَةٍ şeklindeki sıfat irabını, aralarında ast/üst ilişkisinin oluşmasına imkân tanınması sebebiyle kabul etmediği daha net anlaşılmaktadır.

Müellif bu konuda görüş beyan etmemekle beraber, İsferâyînî'ye karşı da her hangi bir karşıt izahta da bulunmamış aynı şekilde diğer haşiye müellifleri de İsferâyînî'ye mesele bağlamında tenkitlerini yöneltmemişlerdir. Ancak Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerinden Musannifek (ö. 875/1470), bu konuda İsferâyînî'ye itiraz etmiş ve alâka ile karîne arasında tabilik-metbuluk ilişkisinin olduğunu felsefi açıdan izah etmiştir.⁴⁶⁰ Buradan da İsferâyînî'nin savunmuş olduğunun aksine مَعَ قَرِينَةٍ لِعَلَّاقَةٍ كَائِنَةٍ مَعَ قَرِينَةٍ şeklindeki sıfat irabının Musannifek'e göre geçerli olabileceği ve karine ile alâka arasında مَعَ kelimesinden kaynaklanan tebeyyetini söz konusu olabileceği anlaşılmaktadır.

Her mecazda bir karîne ve bir alâka olması gerektiğini söyleyen müellif, ayrıca hakîkî anlamın dışında mecâzî anlama gitmeyi sevk eden ve teşbihin gayelerinde zikredilen sebeplerin benzerlerinin de burada olması gerektiğini söylemiştir.⁴⁶¹ Müellif, mecazın teşbih temelli olması hasebiyle bu yönünü vurguladıktan sonra kısımları hakkında bilgi vermeye geçmiştir.

⁴⁵⁷ İsferâyînî, *Şerhu'l- 'Isâm*, 106.

⁴⁵⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 1/325.

⁴⁵⁹ İsferâyînî, *Şerhu'l- 'Isâm*, 106.

⁴⁶⁰ Musannifek'in konu ile alakalı yapmış olduğu açıklamalar hakkında geniş bilgi için bk. Musannifek, *Şerhu'l- 'Alâka*, 20-21.

⁴⁶¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 1/51-52.

2.1.2.2. Mecaz kısımları

Semerkindî (ö. 888/1483'ten sonra) mecâzın kısımlarını risâlesinde, *إِنْ كَانَتْ عَلَاقَتُهُ غَيْرَ* (Mecâzın) alâkası müşâbehet değilse mecâz-ı mürsel, müşâbehet ise istiâre-i musarrahadır.” şeklinde izah etmiştir.⁴⁶² Semerkindî'nin yapmış olduğu bu izaha bakıldığında, mecâz-ı mürsel istiâreden önce gelmektedir. Filibeli bu önceliğin sebebini, mecâz-ı mürsel ile istâre arasında müfred-mürekkeb bağlantısı kurarak açıklamıştır. Mecâz-ı mürsel, istiâre gibi tek bir alâka çeşidi ile kayıtlanmadığı için bu açıdan mutlak kabul edilmektedir. İstiâre ise sadece müşâbehet alâkasıyla sınırlandırıldığı için bu yönüyle de kendisi mukayyed olmaktadır. Filibeli de mecâz-ı mürselin mutlak oluşu itibariyle müfred, istiârenin ise müşâbehet iddiasıyla kayıtlandığı için mürekkeb mesabesinde olduklarını açıklamıştır. Müellif, müfredin her zaman mürekkebdan önce gelmesi neticesinde burada da mecâz-ı mürselin istiâreden önce zikredildiğini ifade etmiştir.⁴⁶³

İsferâyînî, klasik belâgat kaynaklarında mecâzın kısımları açıklanırken, istiâre (إِسْتِعَارَةٌ) kelimesinin yanına her hangi bir kayıtn getirilmemesinin meşhur olduğunu belirtmiş ve kendisi buradan hareketle Semerkindî'nin mecâzın kısımlarına dair yapmış olduğu açıklamayı, istiâre-i mekniyyeyi de kapsamadığı için eleştirmiştir. Ona göre burada sadece *وَالْإِسْتِعَارَةُ* denilip konunun bitirilmesi gerekmekte ve bu sayede istiârenin bir diğer konusu olan istiâre-i mekniyyenin de mecâz konusunun içerisinde yer alması sağlanmış olacaktır.⁴⁶⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi isimlere ilk dönem belâgat âlimleri olmaları hasebiyle kendilerine “*mütekaddimûn*” denilmiştir.⁴⁶⁵ Bu dönemin devamında gelen Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi belâgat âlimlerine ise “*müteahhirûn*” kelimesi kullanılmıştır.⁴⁶⁶ Semerkindî eserinin başında, ilk dönem ve sonrası belâgat âlimlerinin görüşlerine yer verdiğini açıklamıştır.⁴⁶⁷ Müteahhirûndan olan Hatîb el-Kâzvinî'ye göre ileride daha ayrıntılı şekilde açıklanacağı üzere, istiâre-i mekniyye bir istiâre

⁴⁶² Semerkindî, *er-Risâletü's-Semerkindiyye*, 47.

⁴⁶³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/351.

⁴⁶⁴ İsferâyînî, *Şerhu'l-'Isâm*, 119-120.

⁴⁶⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/187.

⁴⁶⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/192.

⁴⁶⁷ Semerkindî, *er-Risâletü's-Semerkindiyye*, 47.

çeşidi değildir. Ona göre istiâre-i mekniyye kendi ifadesiyle اَلتَّشْبِيْهُ الْمُضْمَرُ “gizli teşbîh” olup istiârenin bir kısmı olarak değerlendirilmemektedir.⁴⁶⁸

Müellif, Semerkandî'nin mecâzın kısımlarını açıklarken Kazvînî'nin konu ile alakalı bu farklı görüşüne dikkat çekmek üzere اِسْتِعَارَةٌ مُّصَرَّحَةٌ şeklinde ek kayda yer verdiğini açıklamıştır.⁴⁶⁹ Ayrıca Semerkandî, risâlesinin ilerleyen kısımlarında istiâre-i mekniyyenin, istiârenin bir kısmı oluşu yönündeki mütekaddîmûna ait görüşün de muhtar/tercih edilen bir görüş olduğunu da beyân etmiştir.⁴⁷⁰ Görüleceği üzere Semerkandî, risâlenin girişinde istiâre-i mekniyyenin mecâz olmadığı yönündeki müteahhirûndan olan Kazvînî'nin görüşüne yer vermiş ve ayrıca eserin devamında istiâre-i mekniyyenin bir istiâre çeşidi oluşuna dair ilk dönem belâgat âlimlerinin görüşünü de zikretmiştir. Filibeli buradan yola çıkarak Semerkandî'nin, istiâre-i mekniyyeye dair her iki farklı bakış açısını risâlesinin girişinde bahsettiği gibi bir araya getirdiğini ifade etmiştir.⁴⁷¹

Filibeli'den önce Müftîzâde'de (ö. 1223/1808) aynı ihtilaf açısından meseleyi ele alsa da Fevzî Efendi'nin Semerkandî'nin sözünde yakalamış olduğu inceliği fark edememiştir.⁴⁷² Sabbân (ö. 1206/1792) ise istiâre-i mekniyyenin gerçekleşmiş olduğu müşebbeh bihin lafzî olmayıp niyete alınan bir durum olması hasebiyle, tarifte geçen اَلْكَلِمَةُ ifadesiyle örtüşmediğini ve bu sebeple Semerkandî'nin اِسْتِعَارَةٌ مُّصَرَّحَةٌ dediğini bu ve benzeri birtakım gerekçelerle izah etmiştir.⁴⁷³ Fahrüddîn el-Batmânî (ö. 1391/1972) ile Sıbgatullah et-Tillôvî, genel olarak bu konuda tarifi tartışmasız bir ifade olarak kayıtsız bir şekilde getirilmesinin daha evlâ olacağını vurgulamışlardır.⁴⁷⁴

Filibeli'nin yapmış olduğu açıklamaya gelecek olursak, kendisinin daha tutarlı bir beyanda bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple her ne kadar Sabbân ve Müftîzâde'nin zikretmiş olduklarının kabul edilebilir yönü bulunsun da Filibeli'nin bu bakış açısı Semerkandî'nin sözüyle örtüşmesi hasebiyle daha makul karşılanmakta ve İsferâyînî'nin itirazda bulunurken gözünden kaçırdığı noktayı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada şu da belirtilmelidir ki eğer

⁴⁶⁸ Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 79.

⁴⁶⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/352.

⁴⁷⁰ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 49.

⁴⁷¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/353.

⁴⁷² Müftîzâde, *Hâşiyetü Müftîzâde*, 58-60.

⁴⁷³ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 75-76.

⁴⁷⁴ Kendilerinden önce Bâcûrî'de (ö. 1277/1860) bu konuda aynı fikiri paylaşmıştır. Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, 87; Batmânî, *el-İ'tisâm*, 92; Tillôvî, *el-Cevâhiru'n-nadide*, 30.

Semerkandî, eserinin girişinde ilk dönem ve sonrası belâgat âlimlerinin görüşlerine yer verdiğini belirtmeseydi, istiâre kelimesinin kayıtsız bir şekilde getirilmesi daha yerinde olacaktı. Bunun sebebi ise Kazvînî'nin, her ne kadar istiâre-i mekniyye hususunda farklı bir görüşü olsa da eserinde mecazın kısımlarını açıklarken istiâre lafzını *إِسْتِعَارَةٌ* şeklinde kayıtsız olarak getirmiş olmasıdır.⁴⁷⁵ Bir sonraki başlıkta, mecâzın en önemli konularından olan istiâre meselesine geçiş yapılarak sözlük ve terim anlamı üzerinde durulacaktır.

2.1.2.3. İstiâre

Sözlükte *إِسْتِعَارَةٌ* lafzının “*borç istemek*” manasına geldiğini belirten Filibeli, bu kelimenin kökünün, “*bir nesneyi alıp gitme*” anlamındaki *عَوَّرَ* mastarına dayandığını söylemiştir.⁴⁷⁶ Terim anlamını ise;⁴⁷⁷ *إِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ لِعِلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ مَعَ الْقَرِينَةِ الْمَانِعَةِ* “*bir lafzın, hakîkî anlamının kastedilmesine engel bir karine ile birlikte, benzeşme alâkası dolayısıyla özgün anlamının dışında kullanılmasıdır.*” şeklinde açıklamıştır.⁴⁷⁸ İstiârenin ontolojik unsurları arasında müşâbehet alâkası yer almasından dolayı, teşbih konusu istiârenin temel alt yapısını oluşturmaktadır. İstiârenin varoluşunu önceleyen teşbihle olan ilişkisi, farklı belâgat kaynaklarında istiârenin *تَشْبِيهُ حُذِفَ أَحَدُ طَرَفَيْهِ* “*İstiâre: taraflarından biri (müşebbeh-müşebbeh bih) hazfedilen teşbihtir*” şeklinde tanımlanmasıyla daha net bir şekilde ortaya koyulmaktadır.⁴⁷⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere istiâre, muhtasar bir başka ifadeyle kısaltılmış bir teşbihtir. İstiâre cümlesinde, müşebbeh hazfedilirse bu istiâre çeşidine *istiâre-i musarraha*, müşebbeh bih hazfedildiğinde ise *istiâre-i mekniyye* denilmektedir.⁴⁸⁰

İstiârenin toplamda beş temel ögesi bulunmakta olup sırasıyla şu şekilde gelmektedir;⁴⁸¹

1) **Müstear minh:** Müşebbeh bih

⁴⁷⁵ Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 72.

⁴⁷⁶ Halil Fevzi Efendi, istiâre kelimesinin sözlük anlamını nereden alarak açıkladığını beyan etmemiştir. Sözlüklere baktığımızda kendisinin bu kelimenin manasını açıklarken, Mütercim Asım Efendi'nin (ö. 1235/1819) el-Okyânûsü'l-basît adlı eserinden yararlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Konu ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (İstanbul: TYEK, 2013), 3/2209-2210; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/353.

⁴⁷⁷ İstiâre kelimesini kavramsal bağlamda ilk olarak Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) kullanmıştır. Ünlü Arap edebiyatçısı Câhiz (ö.255/869) ise terim anlamını ilk açıklayan âlimdir. Kelimenin ıstılâhî süreci hakkında geniş bilgi için bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/142; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-belâgiyye*, 1/136-135.

⁴⁷⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/353.

⁴⁷⁹ Emîn - Cârîm, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, 98.

⁴⁸⁰ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 258-260.

⁴⁸¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 258; İsmail Durmuş - İskender Pala, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/316; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 118.

- 2) **Müstear leh:** Müşebbeh
- 3) **Müstear:** Müşebbeh bihten alınıp müşebbehe eğriltelen lafız
- 4) **Câmi‘:** Müşâbehet alâkası, vech-i şebah
- 5) **Karîne-i mânia:** Gerçek anlamın kastedilmesine engel olan karîne⁴⁸²

Yukarıdan da anlaşıldığı üzere istiâre beş unsurdan meydana gelmektedir. Bunlar arasında müstear minh ile müstear leh, istiârenin tarafları bir başka ifadeyle temel yapı taşlarıdır.⁴⁸³ Filibeli sözlük ve terim anlamını açıkladıktan sonra istiâre konusuna “*hamamda bir aslan gördüm*” anlamındaki رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَّامِ cümlesini misal olarak getirmiştir.⁴⁸⁴ Bu cümlemin aslı رَأَيْتُ رَجُلًا شَجَاعًا كَأَلْأَسَدِ فِي الْحَمَّامِ “*hamamda aslana benzeyen cesur bir adam gördüm*” şeklindedir. Cümleden ilk önce müşebbeh (müstear leh) olan “*adam*” kelimesi, devamında ise vech-i şebah (câmi‘) olan “*cesur*” lafzı ve teşbih edatı hazfedilmiştir. Geride kalan “*hamam*” kelimesi de müşebbeh bih (müstear minh) olan “*aslan*” kelimesinin “*cesur adama*” delalet etmesi için karîne-i mânia olarak bırakılmıştır. Filibeli’nin zikretmiş olduğu bu örnekte müşebbeh olan “*adam*” kelimesi hazfedildiği için bu istiâreye *istiâre-i tasrîhiyye* denilmiştir. İstiârenin bu kısımları ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Teşbih konusunda her zaman müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredilmesi gerekmektedir. Aralarındaki benzerlikten dolayı mübalağa, hangi seviyeye ulaşırsa ulaşsın sonuç olarak her ikisi de zikredildiği için birbirlerinden farklı oldukları anlaşılmaktadır. İstiârede ise müşebbeh veya müşebbeh bihten biri hazfedilir. Yapılan bu hazfin bir sonucu olarak Filibeli, müşebbeh bih lafzının, müşebbeh için vaz‘ olduğu izlenimini vermesi bir başka ifadeyle müşebbehin, müşebbeh bihin fertlerinden bir fert olduğu iddiasının yer alması sebebiyle istiârenin teşbihten daha belîğ bir ifade yapısına sahip olduğunu açıklamıştır.⁴⁸⁵ Filibeli’nin yapmış olduğu bu açıklamadan da istiârenin anlatım gücü bakımından, teşbihten daha yüksek bir konumda yer alış sebebi daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Filibeli, her istiârede müşebbehin, müşebbeh bihin cinsinden olduğu iddiasının yer alması gerektiğini açıklamıştır. Aksi takdirde yapılan nakilde her hangi bir benzerlik iddiası bulunmaması durumunda istiâreden söz edilemeyeceğini belirtmiştir. Müellif konunun devamında, eğer iddiasız nakilde istiâre söz konusu olsaydı, o zaman *Zeyd* ve *Yeşkur* gibi özel

⁴⁸² İbnü’n-Nâzım (ö. 686/1287), istiâre’de karîne-i mânia olmasının zorunlu olduğunu ilk kez dile getiren âlimdir. Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 141; Durmuş - Pala, “İstiare”, 23/316.

⁴⁸³ Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, 258.

⁴⁸⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/354.

⁴⁸⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 1/354.

isimlerin de istiâre çatısı altında yer almalarının gerektiğini ifade etmiştir. Filibeli buradan yola çıkarak bu tarz isimlere istiâre denilmediği için, istiârenin nakil çatısı altındaki diğer türleri arasında özel bir yere sahip olduğunu ve salt bir nakil yapısına sahip olmadığını açık şekilde ortaya koymuştur.⁴⁸⁶

İstiârede, iddia ile müşebbeh ve müşebbeh bih arasında bir özdeşlik kurulur. Ancak istiârenin bir diğer unsuru olan karîne-i mânia ise bu özdeşliğin gerçek olmadığını gösteren bir ipucudur. İstiârede böyle bir iddianın bulunması zorunlu olmasından dolayı karîne-i mâniaya ihtiyaç duyulmaması gerekmez miydi? sorusu akla gelmektedir. Zira karîne, böyle bir durumda hakîkî anlamın kastedilmesini engelleyerek, iddia ile çelişmekte ve cümle içerisinde iki zıt şeyin bir araya gelmesine sebep olmaktadır. Müellif bu tarz bir çıkmazı, istiârenin gelişiminde yapılan tevil ile açığa kavuşturmaktadır. Ona göre yapılan bu tevil, istiârenin bir mecâz-ı aklî olduğunu iddia edenlere verilen cevaplar arasında yer almaktadır. Bu tevili Filibeli, müşebbeh olan “*cesur adam*” lafzının, müşebbeh bih olan “*aslan*” cinsine dâhil oluşunun muteâraf/*bilinen* ve gayr-ı muteâraf/*bilinmeyen* şeklinde gerçekleştiğini açıklamıştır. Yapılan bu yorumlamada, sözlükte “*aslan*” kelimesi bildiğimiz yırtıcı hayvan için kullanıldığından dolayı müşebbeh bih olan “*aslan*” lafzı muteâraf kabul edilmiştir. Müşebbeh olan “*cesur adam*” ise sözlük anlamının dışında kaldığından dolayı gayr-ı muteâraf sayılmıştır. Bu durumda “*aslan*” lafzı, “*cesur adam*” anlamında kullanılması durumunda hakîkî anlamın dışına çıkılmaktadır. Bu sebeple Filibeli, hakîkî anlamın bir başka ifadeyle muteâraf anlamın kastedilmesini engellemek için karîne-i mânianın getirildiğini açıklayarak istiârenin yapısında her hangi bir çelişkinin olmadığını izah etmiştir.⁴⁸⁷

Filibeli istiârenin yapısal açıdan herhangi bir çelişki barındırmadığını detaylı bir şekilde izah ettikten sonra, birinci cildinin son konusunda dikkatleri istiâre ile yalan arasındaki ayrıma yöneltmiştir. İstiârede, gerçek anlamın kastedilmesine engel bir karine/ipucu yer alırken, yalanda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Filibeli, yalan durumunda, gerçek anlamın aksinin kastedildiğine dair bir karinenin bulunmadığını, aksine zahirin doğruluğunu ispatlamak adına bir çaba sarf edildiğini belirtmiştir. Ayrıca istiâre de olduğu gibi muteâraf ve gayr-ı muteâraf şeklinde bir tevilin de yalanda yer almadığının altını çizen Filibeli, istiârenin bu özellikleri itibariyle yalandan ayrıldığını söylemiştir.⁴⁸⁸ Müellif istiâre ve yalan arasındaki ayrımına dair çeşitli açıklamalarda bulunduktan sonra haşiyesinin ilk cildini sonlandırmıştır. Bir sonraki başlıkta konunun detayları üzerinde durulacaktır.

⁴⁸⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/355.

⁴⁸⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/355-356.

⁴⁸⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/356.

2.1.3. İstiâre Çeşitleri

Semerkindî mecâzın tarifini yaptıktan sonra ilk olarak istiârenin *asliyye* ve *tebeiyye* kısımları hakkında bilgi vermiştir. Konun devamında müşebbeh ve müşebbeh bihin ilgisinin zikredilip zikredilmemesi yönünden ayrılmış olduğu iki kısma değinmiştir. Son olarak ise müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredilmesi ya da hazfedilmesi açısından kısımlara ayrılmış olduğunu, bunun da istiâre-i musarraha ve istiâre-i mekniyye kısımları olup konu hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bu çalışmada da aynı şekilde söz konusu sıralama göz önünde bulundurularak, Halil Fevzi Efendi'nin yaklaşımları değerlendirilecektir.

2.1.3.1. Müşebbeh veya müşebbeh bihin müştak veya câmid olması yönünden istiâre

İstiâre, müsteâr lafzın türüne göre, istiâre-i asliyye ve istiâre-i tebeiyye olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁴⁸⁹ Semerkindî risâlesinde bu konuyu; *إِنْ كَانَ الْمُسْتَعَارُ اسْمًا جَنْسِ أَيِّ اسْمًا غَيْرَ* “Eğer müsteâr, cins isim, yani müştak olmayan bir isim ise istiâre (istiâre-i) asliyye, değilse (istiâre-i) tebeiyye'dir.” şeklinde açıklamıştır.⁴⁹⁰ İstiârenin dayandığı lafız, câmid bir isim olması durumunda, bu istiâre çeşidine *istiâre-i asliyye* adı verilmektedir. Örneğin, güzel için kullanılan *الْبَدْرُ* “ay” lafzı, câmid bir isim olduğundan dolayı istiâre-i asliyye söz konusudur. Aynı şekilde şiddetli bir vuruş ifade etmek için istiâre edilen “öldürme” anlamındaki *قَتَلَ* mastarı da, câmid isim formunda olmasından dolayı *istiâre-i asliyye* olmaktadır. İstiârenin gerçekleştiği lafız, câmid olmayıp müştak/türetilmiş bir lafız veya harf olduğunda, bu tür istiâre kategorisine, *istiâre-i tebeiyye* denilmektedir. Örneğin, *عَضَّنا الدَّهْرُ بِنَابِهِ* “zaman bizi dişleriyle ısırdı” cümlesinde, *عَضَّ* fiili zamanın neden olduğu acıyı ve ıstırabı ifade etmek adına *أَلَمَ* fiilinin yerine istiâre yoluyla getirilmiştir. Bu cümlede istiâre, müştak bir kelimeye yani fiilde gerçekleştiği için bu tür istiâreye, *istiâre-i tebeiyye* denilmektedir.⁴⁹¹

İstiârenin bahsi geçen bu iki türü, yani istiâre-i asliyye ve istiâre-i tebeiyye konuları Semerkindî'nin eserinde kısaca ele alınmıştır. Semerkindî, sadece mahiyetleri hakkında açıklama yapılarak bir sonraki konuya geçmiştir. Özellikle istiâre-i asliyye konusu sadece ism-

⁴⁸⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/37.

⁴⁹⁰ Semerkindî, *er-Risâletü's-Semerkindiyye*, 47.

⁴⁹¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 264, 279 (Dipnot).

i cins üzerinden ele alındığı için istiâre-i tebeiyye kısmına nazaran daha kısa öz bir şekildedir. İlk olarak, istiâre-i asliyyenin ism-i cins oluşu, İsferyâinî'nin bu konudaki açıklamaları ve yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alınacaktır. Akabinde, bu geleneği takip eden müelliflerin perspektifleri de dikkate alınarak konu derinlemesine incelenecektir.

İstiâre-i asliyye

Varlığı başka bir istiâreye bağlı olmayan, müstakil olarak gerçekleşen bu istiâre türü için, "*asıl istiâre*" veya "*temel istiâre*" anlamına gelen *istiâre-i asliyye* kavramı kullanılmaktadır. Belâgat ilminde bu tür istiâre çeşidinin "*asliyye*" kavramıyla ifade edilmesinin yani asıl olarak kabul görmesinin sebebi, istiâre-i tebeiyye üzerinden bağlantı kurularak açıklanmaktadır. Filibeli, istiâre-i asliyyenin, bu şekilde istiâre-i tebeiyye üzerinden izahının, belâgat âlimleri arasında meşhur olduğunu söylemiştir. Müellif, Semerkandî'nin de bu metoda bağlı kalarak istiâre-i asliyyenin mahiyetini, istiâre-i tebeiyye havale ederek dolaylı yoldan ne olduğunu beyan ettiğini söylemiştir.⁴⁹² Risalelerin küçük çaplı bir eser niteliğinde olup bir başka ifadeyle muhtasar özelliği taşıyan telif türleri yer aldığı önceki başlıklarda belirtilmişti. Semerkandî'nin kaleme aldığı eser, risale özelliği taşıması hasebiyle, istiâre-i asliyye ile alakalı cins ismi izah ederken *إِسْمٌ جِنْسٍ أَيْ اسْمًا غَيْرَ مُشْتَقٍّ* "cins isim yani müştak olmayan isim olursa" şeklinde müştak olmamasına dair bir şerh düşmesi,⁴⁹³ İsferyâinî'nin dikkatinden kaçmamıştır. Semerkandî'nin bir şârih olmadığı halde eserinde bu şekilde açıklamaya ihtiyaç duymasını İsferyâinî, Arap dil bilimleri arasından nahiv ve vaz' ilimleriyle izah etmiştir.⁴⁹⁴

Arap dil bilimleri arasında en önemli disiplinlerden birisi nahiv diğer bir alan ise vaz' ilmidir. Nahiv ilminde cins isim, belirli bir şeye değil de, genel bir türe delalet ettiği için, nekre kategorisinde sınıflandırılmaktadır.⁴⁹⁵ İsferyâinî, nahivcilerin bakış açısında göre cins isim ele alındığında, istiâre-i asliyyenin tarifi yapılırken *أَسْمَاءُ* ve *الْأَسَدُ* gibi marife isimlerin -istiâre-i asliyye oldukları halde- dışarda kaldığını aynı şekilde tebeiyye olan müştak isimlerinde istiâre-i asliyye sınırları içerisine girdiğini belirtmiştir. İsferyâinî buradan hareketle nahiv terminolojisindeki ism-i cins tarifinin, belâgat ilmine uyarlanması, istiâre-i asliyye ve

⁴⁹² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/36.

⁴⁹³ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 47.

⁴⁹⁴ İsferyâinî, *Şerhu 'l-'Isâm*, 123-126.

⁴⁹⁵ Nahiv ilmi açısından ism-i cins hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Abdi'l-Hayy ed-Dâvûdî, *el-Fark beyne 'l-cem'i ve'smih ve beyne's-mi'l-cins ve 'alemihi*, thk. Ali Hikmet (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020), 13-17.

tebeyye arasında karışıklığa sebebiyet vereceğinden dolayı mümkün olamayacağını beyan etmiştir.⁴⁹⁶

İsferâyînî, söz konusu meseleyi öncelikle nahiv terminolojisi çerçevesinde analiz ettikten sonra, Arap dili çalışmalarının bir diğer alt disiplini olan vaz‘ ilmi perspektifinden tetkik etmeye yönelmiştir. Bu bağlamda, Adudüddîn el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *er-Risâletü’l-vaz‘iyye* adlı eserine referansla İsferâyînî, vaz‘ ilminde “*ism-i cins*” teriminin, mastar ve müştak olmayan isimler için kullanıldığını belirtmiştir. İsferâyînî, vaz‘ ilmindeki bu tanımın istiâre konusuna tatbik edilmesi durumunda, nahiv ilminde karşılaşılan probleme benzer bir sonuçla yüzleşileceğini vurgulamıştır. Kendisi, normalde istiâre-i asliyye kapsamında değerlendirilen mastarların, bu tanım gereği hatalı bir şekilde istiâre-i tebeyye olarak sınıflandırılması gibi bir çıkmazın doğacağını ifade etmiştir.⁴⁹⁷ Halil Fevzi Efendi de *ism-i cins* konusunda, Semerkandî’yi bu şekilde bir açıklamada bulunmasının sebebinin, İsferâyînî’nin yapmış olduğu izahlardan yola çıkarak kavram kargaşasını engellemek olduğunu belirtmiştir. Filibeli ayrıca İsferâyînî’nin açıklamalarını, mantık ilmi ile besleyerek konuyu daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır.⁴⁹⁸ İsferâyînî, Semerkandî’nin *ism-i cins* açıklarken *إِسْمٌ جِنْسٍ أَيْ اسْمًا غَيْرَ مُشْتَقٍّ* “*cins isim yani müştak olmayan isim olursa*” şeklinde tefsir etmesini gerektiren sebepleri nahiv ve vaz‘ ilmi üzerinden açıkladıktan sonra Semerkandî’nin risâlesine düşmüş olduğu bu şerhi belâgat ilmi açısından değerlendirmeye almıştır.

Belâgat ilminde, istiâre-i asliyyede *Zeyd* ve *Amr* gibi özel isimlerin kullanılması mümkün değildir. Bunun sebebi, bu tür isimlerin belirli bir şahsiyeti, belirli bir kişiliği ifade etmeleridir. İstiâre-i asliyyede en önemli nokta, müşebbeh bihin, belirli bir şahsı işaret etmeyen, bir türün tüm bireylerini kapsayan genel bir lafız, yani *ism-i cins* olmasıdır. Özel isimler ise *ism-i cins* gibi geniş bir kitleye hitap etmeyip, daraltılmış, belirli bir kişiye indirgenmiş isimlerdir ve bu sebeple istiâre-i asliyyede kullanılamazlar. İstiâre-i asliyyenin bu yönüyle beraber, istiârenin olmazsa olmazlarından biri de iddia mekanizmasıdır. Bu mekanizmanın asliyyede etkin bir şekilde işleyebilmesi için, istiâreye konu olan lafzın müşebbeh bihin *ism-i cins* olması gerekmektedir. Ancak bu sayede müşebbeh, müşebbeh bihin türünün bir ferdi, bir üyesi gibi muhataba sunulabilir ve benzetme daha etkili bir şekilde gerçekleşebilir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ İsferâyînî, *Şerhu’l-’İsâm*, 124-125.

⁴⁹⁷ İsferâyînî, *Şerhu’l-’İsâm*, 126.

⁴⁹⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 2/18-19.

⁴⁹⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 2/18-19.

Tartışmaya İsferyânî başka bir yönden dâhil olmuştur. O, Semerkandî'nin eserinde ism-i cins'i açıklarken yaptığı *إِسْمٌ جِنْسٍ أَيْ اسْمًا غَيْرَ مُشْتَقٍّ* “cins isim yani müştak olmayan isim olursa” şeklindeki tefsirini yeterli bulmamaktadır. İsferyânî, özel isimlerin de aynı zamanda müştak olmayan bir isim kategorisinde yer almalarından dolayı tarifi sınırları dışında kalmadığını belirtmiştir. Bu sebeple yapılan tarife göre ism-i cins içerisine özel isimlerin de girdiğini söylemiştir. Ayrıca belâgat kitaplarında ism-i cins açıklanırken şahsiyet ifade etmeyen isim olması yönündeki vurguyu da eserinde getirerek haklılık payını arttırmaya çalışmıştır. İsferyânî, bu durumun önüne geçmek için, Semerkandî'nin tarifine birtakım ilaveler yaparak daha kapsamlı bir tanıma ulaşmaya çalışmıştır. Özel isimlerin cüzîyyet ifade etmelerinden dolayı tarifi dışında kalabilmeleri için şerh içerisine *إِسْمٌ جِنْسٍ أَيْ اسْمًا كُلِّيًّا غَيْرَ مُشْتَقٍّ* “cins isim yani müştak olmayan küllî bir isim olursa” şeklinde ek bir lafız ilave etmiştir. İsferyânî bu ilave sayesinde, Zeyd ve Amr gibi özel isimlerin küllî -genel- bir isim olmamalarından dolayı istiâre-i asliyye olabilecekler arasına girmelerinin engellendiğini belirtmiştir.⁵⁰⁰

Belâgat ilminde özel isimlerin belirli bir kişiyi veya varlığı işaret ettiğinden dolayı ism-i cins olarak kabul edilmedikleri bir önceki paragrafta ifade edilmişti. Bununla beraber geçmiş dönemde cömertliğiyle meşhur olan حاتم الطائي Hâtim et-Tâî'nin (ö. 578 [?]) حاتم ismi, istiâre-i asliyye yapılarak,⁵⁰¹ bir mekâna gelen kimsenin Hâtim et-Tâî gibi çok cömert olduğunu izah etmek için kişi hakkında جاء حاتم “Hâtim geldi” cümlesi telaffuz edilmektedir. Bununla beraber ilmî bir olgunluğa ulaşmış ve derinleme bilgi sahibi bir âlimde bu yönüyle Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) benzetilmekte ve kendisi hakkında أبو حنيفة künyesi istiâre yapılmak suretiyle istiâre-i asliyye olmaktadır.⁵⁰² Geçmiş dönemde karakteristik özellikleriyle meşhur olan حاتم ve أبو

⁵⁰⁰ İsferyânî, *Şerhu'l-İsâm*, 128-129.

⁵⁰¹ Bahâüddîn es-Sübki (ö. 773/1372), burada gerçekleşen istiârenin, istiâre-i tebeyye olduğu düşüncesindedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sübki, *'Arûsu'l-efrâh*, 312.

⁵⁰² Filibeî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/26.

حَنِيفَةً gibi pek çok özel isim ve künye, günümüze kadar istiâre-i asliyye olarak bu şekilde kullanılmaktadır.⁵⁰³

İsferâyînî, Semerkandî'nin ism-i cins şerhine كُليًّا lafzını ilave ederek özel isimlerin şerh bağlamında ism-i cins içerisine girmelerinin önüne geçildiğini belirtmişti. Ancak yapılan bu ilaveyle de, ayrıca zamanla belli bir özelliğin sembolü haline gelmiş حاتم ve حَنِيفَةً gibi isimler -istiâre oldukları halde- كُليًّا ifadesinden dolayı dışarıda kalmaktadırlar. İsferâyînî, pek çok ferdi içene alan bir isim olmadıkları için bu tarz isimlerin, istiâre-i asliyyenin dışında kaldıklarını belirtmiştir. İsferâyînî, zamanla belli bir vasfın simgesi haline gelen bu tarz özel isimlerin ism-i cins tarifinden çıkmalarını engellemek için حُكْمًا أَوْ حَقِيقَةً “hakikaten ya da hükmen” ilavesinde bulunmuştur. Ona göre yapılan bu ilave sayesinde hükmen ism-i cins kabul edilen bu tarz isimlerin, istiâre-i asliyyenin dışında kalmasının engellendiğini belirtmiştir. Bu durumda Semerkandî'nin ism-i cins tarifi, حُكْمًا غَيْرَ مُشْتَقٍّ أَوْ حَقِيقَةً كُليًّا حَقِيقَةً “cins isim yani müştak olmayan hakîkî ya da hükmi küllî bir isim olursa” şeklinde son halini almıştır. İsferâyînî, yapmış olduğu bu ilaveler üzerinden Semerkandî'yi eleştirmiştir. Risalesinde zikrettiği şerhin pek çok açıdan toparlanmaya çalışılmasının da şerh metoduna aykırı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca böyle bir makamda, bu kadar ilave yapılmasına sebebiyet veren bir şerhin, zorluk çıkardığının altını çizerek Semerkandî'ye itirazını sürdürmüştür.⁵⁰⁴

Filibeli, İsferâyînî'nin ism-i cins tanımına yönelik, Semerkandî'ye yöneltmiş olduğu eleştirileri yerinde bulmamaktadır. Filibeli, ism-i cinsin yapısı gereği zaten hakikaten ya da hükmen küllî bir isim olduğunu ve bu durumun dil âlimleri tarafından açıkça bilindiğini belirtmiştir. Ona göre İsferâyînî'nin bahsettiği takdirler, aslında ism-i cinsin doğasını bilmemizden kaynaklanan bir sonuçtur. Bunlara ek olarak, belli bir niteliğiyle ün kazanmış özel isimlerin, hükmen genel isim kategorisinde değerlendirildiğini, aynı şekilde bu durumda lisâniyatçılar tarafından kabul gördüğünü vurgulamıştır. Semerkandî'nin şerhinde her hangi bir eksiklik veya anlaşılmaz nokta bulunmadığını izah eden Filibeli, bu nedenle İsferâyînî'nin

⁵⁰³ Sahibinin belli bir özelliğiyle meşhur olan özel isimler arasında, kendini anlatamamasıyla ünlü olan باقل, cimriliğiyle tanınan ماجر ve fasih oluşuyla bilinen سَحْبَان gibi adlar yer almaktadır. İstiâre-i asliyye içerisinde bulunmakta olan bu tarz özel isimler hakkında ek bilgi için bk. Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 587.

⁵⁰⁴ İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 129.

eleştirisini yersiz bulmuş ve tenkit etmiştir.⁵⁰⁵ Filibeli, metnin bizatihi dilsel açıdan bir problem içermediği görüşündedir. Belki muhtasar olmasının ortaya çıkardığı birtakım zorluklarının söz konusu olabileceği kanaatindedir.

İsferâyînî, tartışmanın ilerleyen safhasında, müştak vezinlerde olan örneğin; ism-i fâil siygasındaki حاتم kelimesi gibi bu tarz isimlerin, istiâre-i asliyye olması gerekirken, Semerkandî'nin ortaya koyduğu tanım çerçevesinde istiâre-i tebeiyye kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerek eleştirisine devam etmiştir.⁵⁰⁶ Filibeli de, özel isim olduktan sonra bu tarz isimlerin nasıl hala müştak kabul edilebileceğini söyleyerek, yöneltilen eleştirinin, İsferâyînî'nin ilmî seviyesiyle bağdaşmadığını ifade etmiştir.⁵⁰⁷ İsferâyînî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye* şerhinde حاتم kelimesindeki istiârenin, istiâre-i asliyye olduğunu söyleyerek Cumhurla beraber olsa da,⁵⁰⁸ *el-Atvel* adlı eserinde ise tam tersi bir görüşle حاتم kelimesindeki istiârenin, istiâre-i tebeiyye olduğunu savunmuştur.⁵⁰⁹ Görüldüğü üzere İsferâyînî, حاتم kelimesindeki istiârede çelişkili bir tutum sergilemiştir. Filibeli'nin böyle önemli bir noktaya temas etmeyip, İsferâyînî'nin iki eser arasındaki çelişkisini gözden kaçırmış olduğu dikkat çekmektedir.

Diğer haşiye yazarlarının İsferâyînî'nin tekellüf olarak gördüğü meseleye bakış açılarına kısaca değinecek olursak, Sabbân (ö. 1206/1792) hariç Filibeli ile birlikte geriye kalanların İsferâyînî'ye katılmadıkları görülmüştür. Zibârî (ö. 1206/1792), İsferâyînî'nin tekellüf değerlendirmesini beğenmemekle birlikte, ayrıca حَكِيم lafzı zaten hakikî ve hükmî olmak üzere iki kısma ayrılıyorken, yanına tekrardan getirilmesinin gerek duyulmadığını ifade etmiştir. Zibârî, İsferâyînî'nin tekellüf yanıtına bu açıdan bakarak zorlama ifadesini kendisi için de kullanmıştır.⁵¹⁰ Sabbân ise bu konuda İsferâyînî'nin maksadını izah etmekle birlikte kendisine bir eleştiride bulunmamıştır.⁵¹¹ Müftîzâde (ö. 1223/1808) ise bir şey açıklanırken genel ifadelerin kullanılmasının caiz olduğunu söyleyerek Semerkandî'nin izahında her hangi bir sıkıntı olmadığını söylemiştir.⁵¹² Fahrüddîn el-Batmânî'de (ö. 1397/1972) bu konuyu Zibârî

⁵⁰⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/27.

⁵⁰⁶ İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 130-131.

⁵⁰⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/28.

⁵⁰⁸ İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 130.

⁵⁰⁹ İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/274; Sabbân, *er-Risâletü'l-Beyâniyye*, 150-151.

⁵¹⁰ Zibârî, *Hâşiyetü'z-Zibârî*, 48.

⁵¹¹ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 86.

⁵¹² Müftîzâde, *Hâşiyetü Müftîzâde*, 69.

ile aynı bakış açısından değerlendirmiştir.⁵¹³ Sıbğatullâh et-Tillôvî’de bu konu da bir tekellüfün olmadığını nakletmiştir.⁵¹⁴

Filibeli’nin *el-Hâşiyetü’l-Cedide* adlı eseri, temelde belagat eksenli bir telif olmasına rağmen, müellif eser içerisinde çeşitli disiplinlere ait konulara da yer vermiştir. Haşiye metninde, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilaflar, yeri geldikçe detaylı bir şekilde ele alınan mühim meseleler arasında öne çıkmıştır.⁵¹⁵ Her iki ekol arasındaki en meşhur ihtilaf, kelimenin kökeni üzerinde gerçekleşmiştir. Basralılara göre kelimenin kökeni, mastar kabul edilirken, Kûfelilere göre ise, fiil kabul edilmektedir. Bu ihtilaf da Kûfelilerin istiâre-i asliyyede nasıl bir tutum sergilediklerine dair bir merak uyandırmaktadır. Filibeli, Kûfelilerin, istiâre konusunda mastarı asıl kabul ettiklerini ve bu konuda her iki ekolün ittifak içerisinde olduklarının altını çizmiştir.⁵¹⁶

Sonuç olarak İsferyînî’nin Semerkandî’ye yönelttiği tenkitlerin, haşiye yazarlarının perspektifinden bakıldığında sağlam temele dayanmadığı görülmüştür. İsferyînî’nin eleştirel yaklaşımı incelendiğinde, onun sürekli bir itiraz etme eğiliminde olduğu görülmektedir. Öyle ki Semerkandî “*ism-i cins*” kavramını hiç açıklamadan geçmiş olsaydı, İsferyînî o zaman da “Bu kavramın nahiv ve vaz’ terminolojisindeki *ism-i cins*le karıştırılmaması için şöyle bir açıklaması yapılması gerekirdi” gibi benzer şekillerde eleştirisine devam etmesi muhtemeldi. Filibeli’nin İsferyînî’nin eleştirilerine yönelik itirazlarına bakıldığında ise son derece makul ve yerinde görülmektedir. Filibeli’ye göre Semerkandî’nin yaptığı açıklama, öz ve genel bir tanımdır. Bir başka deyişle konunun özünü veciz şekilde ifade eden konsantre bir açıklamadır. Bu tarifi içerisindeki ifadelerin kapsam ve sınırlılıkları ilgili alandaki tüm âlimler tarafından bilindiği için dolayısıyla bu tür ifadeleri açıklamaya gerek olmadığı kanaatinde. Bu bağlamda Filibeli, İsferyînî’nin malumun ilamı kabilinden yani bilinen bir şeyi tekrar açıklama gibi gereksiz bir eylemde bulunduğu sonucuna varmıştır.

Son olarak, İsferyînî’nin *ism-i cins* hakkında bilgi verirken eserinde serdettiği izahlara bakıldığında belâgatın, nahiv ve vaz’ ilimleri gibi farklı disiplinlerle muhtelif anlamlara gelen ortak kavramları kullanmakta olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, her ne kadar belâgat, nahiv ve vaz’ gibi ilim dalları, tek bir çatı altında toplansalar da, bu disiplinlerin yeri geldiğinde tek bir terim anlamı üzerinden hareket etmelerinin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu sebeple her birinin kendi terminolojilerini oluşturmalarının, zorunlu olduğu anlaşılmıştır. İsm-

⁵¹³ Batmânî, *el-I’tisâm*, 101-102.

⁵¹⁴ Tillôvî, *el-Cevâhiru’n-nadide*, 33.

⁵¹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 2/95,145,146,147.

⁵¹⁶ Müellifin bu konuyu detaylandığı ve iki ekolün görüşlerini karşılaştırdığı bölüm için bk. Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 2/92-93.

i cins meselesi de bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda konunun daha net anlaşılabilmesi için üzerinde durulması gereken bir diğer bahiste, istiâre-i tebeiyye'dir.

İstiâre-i tebeiyye

İstiâre-i tebeiyye, ism-i cinsin dışında yani⁵¹⁷ fiillerde, fiil türevlerinde ve harflerde gerçekleşen bir istiâre türüdür. Bu istiâre çeşidinde, istiâre öncelikle mastarda ve harfin muteallakanda gerçekleşir. Daha sonra ise söz konusu mastardan türetilmiş olan lafızlarda ve harfin kendisinde meydana gelmektedir. Mastarda ve harfin muteallakında ilk aşamada gerçekleşen istiâre, *istiâre-i asliyye* olmaktadır. Ayrıca, fiil ve türevleri ile harflerde gerçekleşen istiâre ise, *istiâre-i tebeiyye* olarak adlandırılmaktadır. Bu tür istiâre çeşidine “*dolaylı istiâre/bağlı istiâre*” anlamına gelen *istiâre-i tebeiyye* denilmesinin altında yatan sebep ise, varlığının istiâre-i asliyyeye bağlı olmasıdır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere istiâre-i tebeiyye, istiâre-i asliyyenin varlığına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda istiâre-i asliyye, istiâre-i tebeiyyenin meydana gelişinde öncü bir role sahiptir ve bu iki istiâre türü arasında, ontolojik bir ilişki söz konusudur.⁵¹⁸

Belagat ilminde قَتَلَ fiilinin “öldürmek” anlamında değil de “öldüresiye dövmek” anlamında kullanılması, istiâre-i tebeiyye ve asliyye arasındaki ilişkiyi somutlaştıran bir örnektir. Süreç öncelikle, الضَّرْبُ mastarının şiddetli oluşu yönünden, الْقَتْلُ kökenine benzetilmesiyle gerçekleşmektedir. Devamında ise الْقَتْلُ mastarı, الضَّرْبُ kelimesinin yerine istiâre yoluyla ödünç alınmıştır. Burada istiâre, الْقَتْلُ kelimesinin ism-i cins olmasından dolayı, istiâre-i asliyye olmaktadır. Ardından, “şiddetli dövmek” anlamına gelen الْقَتْلُ mastarından, قَتَلَ fiili türetilmiş ve istiâre yoluyla “öldüresiye dövdü” anlamında kullanılmıştır. Burada قَتَلَ fiilinin “öldüresiye dövmek” anlamında kullanımı, mastarına bağlı olduğu için, bu istiâre türüne, *istiâre-i tebeiyye* (dolaylı istiâre) adı verilmiştir. Filibeli burada, قَتَلَ fiilinde cereyan eden istiârenin, madde yani köken açısından gerçekleştiğini belirtmiştir.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/37.

⁵¹⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/33-36.

⁵¹⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/40-41.

Müellif ayrıca istiâre yoluyla “öldüresiye dövdü” anlamına gelen قَتَلَ fiilinde, hey’et bir başka ifadeyle zaman açısından da istiârenin vuku bulabileceğini beyan etmiştir. Zaman bakımından fiilde istiâre ise, يَفْتُلُ fiil-i muzârisinin kesinlik ifade etmesi yönünden قَتَلَ fiil-i mazisine benzetilmesiyle meydana gelmektedir. Öncelikli olarak burada, الْقَتْلُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ, الْقَتْلُ فِي الْمَاضِي’ye benzetilmiştir. Daha sonra ise müşebbeh olan الْقَتْلُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ hazfedilmiş yerine الْقَتْلُ فِي الْمَاضِي istiâre yoluyla ödünç alınmıştır. Görüldüğü üzere buradaki istiâre, mastarda gerçekleştiği için istiâre-i asliyye olmaktadır. Yapılan bu istiârenin ardından قَتَلَ fiili, الْقَتْلُ فِي الْمَاضِي mastarından türetilmiştir. Zaman bağlamında yapılan bu istiâre ile قَتَلَ fiili “ilerde kesin dövecek” anlamı kazanmıştır. Müellif bu iki örnekle, bir fiilde aynı anda iki farklı açıdan istiârenin bulunabileceğini vurgulamıştır. Bu konu ile alakalı son olarak müellif, fiilde istiârenin, Semerkandî (ö. 888/1483’ten sonra) ve Cürçânî’ye göre (ö. 816/1413), ister madde açıdan ister zaman açısından olsun, her iki istiâre-i tebeiiyenin başlangıç yerinin mastar olduğunu zikretmiştir.⁵²⁰ Filibeli âlimlerin çoğunluğunun da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁵²¹

İsferâyînî, istiârenin temelini teşkil eden unsur açısından bir ayırım yaparak, madde ile ilgili istiârelerde mastara gidilmesinde bir sakınca görmezken, zaman ile ilgili istiârelerde ise mastar düzeyinde bir istiâre yapılmasını isabetli bulmamıştır. Ona göre, madde eksenli istiârelerde الْقَتْلُ ve الضَّرْبُ masdarları gibi kökenlerin birbirinden farklı olması nedeniyle mastarda istiâre yapılması mümkündür. Zira الْقَتْلُ mastarının mecazen “öldüresiye dövme” anlamında kullanılması durumunda, kelime hakikî anlamının dışına çıkmaktadır. Ancak zaman kipleriyle ilgili istiârelerde, örneğin ضَرَبَ mazi fiilinin, muzâri anlamında kullanılması söz konusu olduğunda, mastarda istiâre yapılmasını onaylamamıştır. İsferâyînî’nin bu konudaki temel argümanı, zamanla ilgili istiârelerde ilgili mastarların hakikî anlamları dışında

⁵²⁰ Cürçânî’nin konu hakkındaki açıklamaları için bk. el-Cürçânî, *el-Hâşiye ‘ala’l-Mutavvel*, 371; Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 2/42-43.

⁵²¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedide*, 2/66.

kullanılmamasıdır. Bu sebeple mastarın kendisi bir mecaz içermediğini ifade etmiştir.⁵²² Kendisi, zaman bağlamındaki bu türden istiâreler için istiâre-i tebeiiye terimini kullanmakla birlikte, bunun temelini istiâre-i asliyye üzerine bina etmemiştir. İsferyânî, buradaki istiâre-i tebeiiyenin, cumhurun kabulünün aksine, başka bir istiâreye değil, bir teşbihe dayandığını savunmuştur. Teşbihin, hakikî anlamda kullanılan kelimelerle inşa edilmesi sebebiyle, İsferyânî söz konusu durumda istiârenin temelini istiâre-i asliyye yerine teşbihe dayandırmayı tercih etmiştir.⁵²³

Zaman açısından yapılan istiâredeki teşbihe baktığımızda ise, müşebbeh ve müşebbeh bihteki mastarın aynı anlama geldiğini görmekteyiz. Mesela الضَّرْبُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ ile الضَّرْبُ فِي الْمَاضِي mastarları arasındaki teşbihe baktığımızda الضَّرْبُ mastarı her ikisinde yer almaktadır.

Böyle bir durumda aynı şey tekrardan kendisine benzetilemeyeceği için burada aslında bir teşbihin söz konusu olmaması gerekirdi. İsferyânî bu konuyu, *er-Risâletü's-Semerkandiyye* üzerine kaleme alınan haşiyelerde, Semerkandî'nin kaleme almış olduğu notları naklederek izah etmiştir. Semerkandî'de söz konusu meseleyi ele alırken, Cürcânî'nin *el-Hâşiyetü alâ'l-Mutavvel* adlı eserinden istifade etmiştir. Cürcânî burada, her iki mastarın devamında gelen الضَّرْبُ ile الضَّرْبُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ ile kayıtları bir birlerinden farklı olduklarını söylemiştir. Bunun neticesinde burada teşbihin yapılmasında bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.⁵²⁴ İsferyânî'ye göre de istiâre-i tebeiiyenin bağlı olduğu teşbihte de bu kayıtların yer alması gerekmektedir.⁵²⁵

Önceki paragraflarda fiillerde tezahür eden istiârenin, madde ve zaman açısından nasıl gerçekleştiği üzerinde durulmuştu. Büyük dil âlimi Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), zikri geçen iki yöne (madde ve zaman), nispeti de ekleyerek, fiilde toplam üç farklı şekilde istiâre tasavvuru bulunduğunu savunmuştur. Îcî'ye göre هَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ “Emir orduyu bozguna uğrattı” cümlesinde nispet yönünden istiâre bulunmaktadır.⁵²⁶ Filibeli buradaki istiârenin, bozgun sebebinin emire nispetinin, aşırı benzerlik ve kuvvet açısından failinin nispetine benzetilerek

⁵²² İsferyânî, *Şerhu'l-İsâm*, 141-142.

⁵²³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/64-65.

⁵²⁴ Cürcânî'nin konu hakkındaki açıklamaları için bk. el-Cürcânî, *el-Hâşiyetü 'ala'l-Mutavvel*, 371.

⁵²⁵ İsferyânî, *Şerhu'l-İsâm*, 142.

⁵²⁶ Îcî'nin konu hakkındaki açıklamaları için bk. Adudüddîn el-Îcî, *el-Fevâ'idü'l-Ğiyâsiyye*, thk. Âşık Hüseyin (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1991), 159.

kurulduğunu söylemiştir.⁵²⁷ İstiâre-i tebeiyyenin mahiyeti ve mecaz-ı aklî⁵²⁸ ile olan ilişkisi, belâgat âlimlerinin yüzyıllardır üzerinde durduğu bir meseledir.⁵²⁹ Filibeli, Cumhura göre burada, İcî'nin dediği gibi istiâre değil de mecâz-ı aklî olduğunu belirtmiştir.⁵³⁰ İsferyânî, İcî'nin zikretmiş olduğu misalde hakîkî anlamın dışında kullanılan bir kelimenin bulunmadığını bu sebeple burada mecâz-ı lugavî'den bahsedilemeyeceğini söylemiştir. İsferyânî, Cürçânî'nin *el-Hâşiye 'ala'l-Mutavvel* adlı eserinde nispette istiâre olmadığına dair getirmiş olduğu delili⁵³¹ doğru bulmamış ve delilin, açık yönleri bulunduğundan dolayı, Cürçânî'ye de eleştirilerini yöneltmiştir.⁵³² Müellif, Cürçânî'ye yönelik eleştirilerin zayıf yönleri bulunduğunu ve İsferyânî tarafından öne sürülen gerekçelerin tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir.⁵³³

İstiârenin temeli teşbihe dayandığı için müşebbehin, vech-i şebah açısından müşebbeh bihle aynı vasıfla nitelenebilmeli ya da bu vasıf ile aralarında bir ortaklık olmalıdır. Bu yönüyle istiâre teşbih temelli olduğundan dolayı müşebbehin, mevsuf olmaya elverişli lafızlardan seçilmesi gerekmektedir. İstiâre-i tebeiyyenin konusu olan fiil ve türevleri ile harfler, mevsuf olmaya elverişli değildirler. Bu sebeple, fiil ve türevlerinde ilk olarak mastarda, harfte ise muteallakında, istiâre gerçekleşmiştir. Buradan hareketle, istiâre-i tebeiyye neden bir başka istiâreye tabidir? sorusunun açıklaması yapılmaya çalışılmıştır. Filibeli konu ile alakalı olarak, Teftâzânî'nin değinmiş olduğu birtakım hususu eserinde zikretmiştir. Teftâzânî, mevsuf olmaya elverişli olan şeylerin sabit ve yerleşik olan جِسْمٌ أَبْيَضٌ ve بَيَاضٌ صَافٍ gibi lafızların olduğunu belirtmiştir. Fiil ve türevlerinin, içlerinde zaman barındırmalarından dolayı sürekli yenilenmeleri hasebiyle mevsuf olmaya uygun olmadıkları için öncelikle istiârenin mastarda gerçekleştirildiğini söylemiştir. Teftâzânî, harflerin mevsuf olmayışlarını ise yapıları itibarıyla anlatmaya gerek duymayarak hızlıca geçmiştir.⁵³⁴

Teftâzânî, fiil ve türevlerinin mevsuf olmaya elverişli olamama yönlerini açıkladıktan sonra, yaptığı izaha ters düşmüş gibi görünen terkiplere değinmiştir. Arapça'da شَجَاعٌ بَاسِلٌ

⁵²⁷ Nisbette gerçekleşen istiârenin ayrıntılı açılımı hakkında ek bilgi için bk. Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/96.

⁵²⁸ Mecaz-ı aklî, bir eylemin gerçek failine değil de, onunla ilgili başka bir şeye isnat edilmesidir. Mecaz-ı aklî'yi bir üslup özelliği olarak ilk kez ele alan, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö. 100/718 [?]). Konu hakkında ek bilgi için bk. Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 202; Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga*, 291-293; Durmuş, "Mecaz", 28/219.

⁵²⁹ Mecaz-ı aklî ile alakalı tartışmalar hakkında ek bilgi için bk. Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 1-37.

⁵³⁰ Cumhur'a göre, burada yer alan mecaz-ı aklînin alakası "sebebiyet" ilişkisidir. Aklî mecazın alaka türleri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga*, 291-293; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/113.

⁵³¹ Cürçânî'nin konu ile alakalı açıklamaları hakkında geniş bilgi için bk. el-Cürçânî, *el-Hâşiye 'ala'l-mutavvel*, 370-371.

⁵³² İsferyânî, *Şerhu'l-'Isâm*, 158-159.

⁵³³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/116-117.

⁵³⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 597; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/43.

“yiğit cesur” ve “allâme âlim” anlamındaki عَالِمٌ فَخْرِيٌّ gibi terkiplerde, ilk bakışta fiil türevleri sıfat almış gibi görünseler de Teftâzânî, bu terkiplerdeki mevsufun, mahzuf رَجُلٌ “adam” kelimesi olduğunu söyleyerek, aslında gerçekte mevsuf olanın, رَجُلٌ “adam” kelimesi olduğunu belirtmiştir. Bu durumda رَجُلٌ شَجَاعٌ بَاسِلٌ terkinin aslı, رَجُلٌ شَجَاعٌ بَاسِلٌ “yiğit cesur adam” şeklinde, رَجُلٌ عَالِمٌ فَخْرِيٌّ ifadesinin ise رَجُلٌ عَالِمٌ فَخْرِيٌّ biçiminde olduğunu söylemiştir. Buradaki ism-i fail olan عَالِمٌ ve بَاسِلٌ gibi türevlerin, gerçekte sıfat olmadığını ifade ederek, itiraza açık kapı bırakmamıştır.⁵³⁵

İsm-i zaman, ism-i mekân ve ism-i alet gibi fiilden türetilen isimler, مَقَامٌ وَاسِعٌ “geniş yer” misalinde olduğu gibi, mevsuf oma özelliğine sahiptirler. Ancak Teftâzânî, istiâre-i tebeiyye bahsinde, mevsûfiyyet üzerinden yapılan bu temellendirmeyi tek başına yeterli bir gerekçe olarak görmemiştir. Zira bu yaklaşıma göre, söz konusu bu üç ismin, diğer türevlere kıyasla, mevsuf olabilmeleri nedeniyle, istiâre-i asliyye olmalarını gerektirirdi. Oysaki beyan ilminde, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i alet’te gerçekleşen istiâre, istiâre-i tebeiyye olarak kabul görmektedir. Örneğin; birinin kabrine işaretle هَذَا مَرْقَدُ فُلَانٍ “burası falancanın uyuduğu yerdir” denildiğinde, ölüm uyumaya benzetildiği için istiâre, ismi-i mekânda değil de mana ile bağlantılı olduğu için öncelikli olarak mastarda meydana gelmektedir. Sonuç olarak, istiâre-i tebeiyyenin ayrıldığı en önemli noktanın, istiâre-i asliyye de müşebbeh mevsuf olabilirken, istiâre-i tebeiyye de ise mevsuf olamaması yönündeydi. Bundan dolayı mastara ve harfîn mutellakında inilmektedir. Her ne kadar birtakım eksikleri de olsa istiâre-i tebeiyye de, bir alt kademeye inme sebebi genel olarak bu şekilde açıklanmıştır. Teftâzânî, fiilden türetilen bu üç isimde, mananın dikkate alındığını ve bu anlamın da mastara dayalı olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple, mevsuf olabilmelerine rağmen, bu isimlerde gerçekleşen istiârenin, istiâre-i tebeiyye olduğunu belirtmiştir.⁵³⁶

Semerikandî, istiâre-i tebeiyyenin, fiil ve türevleri ile ilgili tartışmaların devamında harflerdeki istiâre-i tebeiyye konusunu ele almıştır. Harflerde istiârenin nasıl gerçekleştiği

⁵³⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 597; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/43.

⁵³⁶ Belâgat alanındaki bu tartışmalı konuyla ilgili detaylı analiz ve mesele hakkında diğer alimlerin açıklamalarına dair ek bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 597-598; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/44-49.

üzerinde durmadan önce, İsferyî'nin harflerin vaz'ına dair yapmış olduğu açıklamalarının ortaya konması, konunun izahı noktasından önem taşımaktadır. İsferyî, cumhura göre harflerin, cüzî anlamlarda kullanılmak şartıyla, mutlak manalara vaz' edildiklerini belirtmiştir. Örneğin; cumhura göre مِنْ harf-i cerî mutlak manası olan الْإِبْتِدَاءُ “başlangıç” anlamına الْإِبْتِدَاءُ gibi cüzî manalarda kullanılmak şartıyla vaz' edilmiştir. İsferyî, görüş sahiplerinin isimlerini zikretmeksizin, harflerin vaz'ına ilişkin farklı bir perspektife de değinmiş ve aslında bu görüşün isabetli olduğunu vurgulamıştır. Filibeli, İsferyî'nin zikretmemiş olduğu görüş sahibinin, İcî olduğunu ve Cürcânî'nin de bu görüşe katıldığını belirtmiştir.⁵³⁷ Zikri geçen âlimlere göre harfler, örneğin مِنْ harf-i cerî, الْإِبْتِدَاءُ ve الشُّرْبُ gibi cüzî manalara vaz' edilmiştir. Harf-i cerî'nin mutlak manası olan الْإِبْتِدَاءُ “başlangıç” anlamının ise, cüzî manaların tabir edilebileceği genel bir çerçeve kılındığı sonucuna varmışlardır. İsferyî, Semerkandî'nin de bu görüşte olduğunu açıklamıştır.⁵³⁸

Filibeli, cumhurun harflerin vaz'ına dair görüşüne yönelik birtakım eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları eserinde derlemiştir. Cumhurun görüşüne yöneltlen eleştirilerin bir kısmı şu şekilde özetlenebilir:

Birinci itiraz: Harf ve benzerleri, küllî manaların ifadesi için vaz' edilmişse, الْإِنْسَانُ “insan” gibi küllî lafızların, cüziyyatında kullanılmasına kıyasla, harflerin küllî manalarının da kendi cüziyyatında kullanılabilir olması gerekmez miydi?

Cevap: Vâzî, cüziyyatta kullanılmasını şart koştuğu için, küllî manaların cüziyyatta kullanılması caiz değildir. Böyle bir şart söz konusu olmasaydı, o zaman harflerin küllî manaları, kendi cüziyyatı için kullanılabilirdi.

İkinci itiraz: Harfler küllî manalar için konulmuşsa bu durumda harflerin isim olmaları gerekmez miydi?

Cevap: İsimlerin gelmiş oldukları manaya tek başlarına delalet edebilirler, harfler ise manalarının anlaşılabilmesi için müteallaka ihtiyaç duymaktadır. Bu yönüyle isimden ayrılmaktadır.

⁵³⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/130.

⁵³⁸ İsferyî, *Şerhu'l-İsâm*, 163-164.

Üçüncü itiraz: Harfler, küllî manalar için vaz‘ edildiklerini var sayarsak, bu anlamlarda kullanılmadıkları için harflerin hakikatleri olmayan mecazlar olmaları gerekmez miydi?

Cevap: Harflerin küllî manaları, cüziyyatı içerisinde meydana çıktıkları için bu açıdan mutlak anlamlarında kullanılmaktadırlar.⁵³⁹

İsferâyînî beyan ilminde harfin müteallakı denildiğinde, harflerin gelmiş oldukları, *الْمُرَادُ بِمُتَعَلَّقٍ مَعْنَى الْحَرْفِ؛ مَا يُعْبَرُ* harfin manasının müteallakı ile neyin kastedildiğini risâlesinde; *بِهِ عَنْهُ مِنَ الْمَعْنَى الْمُطْلَقَةِ كَالْإِبْتِدَاءِ وَنَحْوِهِ* *harfin manasının müteallakıyla kastedilen; kendisiyle harfin manasının tabir edildiği, el-ibtidâ ve benzeri mutlak manalardır.”* şeklinde açıklamıştır.⁵⁴¹ Burada, nahiv terminolojisindeki “*harfin müteallakı*” kavramından farklı bir durum söz konusudur. Nahiv ilminde “*harfin müteallakı*” denildiğinde, harfin anlamca bağlandığı ve anlamını tamamladığı kelime grubu kastedilmektedir. Mesela; *سِرْتُ مِنَ الْبَصْرِ* cümlesinde *سِرْتُ* ve *الْبَصْرِ* ögeleri, harfin müteallakı olarak kabul edilmektedir.⁵⁴² Görüldüğü üzere, cümlede yer alan *مِنْ* harf-i cerinin anlamı, ifadenin içerisindeki diğer ögelerle ilişkilendirilerek ortaya çıkmaktadır.

Harflerdeki istiâre-i tebeyyeye geldiğimizde, Filibeli istiârenin aşama aşama şu şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir; ilk olarak bir harfin müteallakı, bir başka harfin müteallakına benzetilmektedir. Daha sonra, müşebbeh olan müteallakın lafzı hazfedilip, müşebbeh bih olan müteallakın lafzı, istiâre yoluyla yerine getirilmektedir. Buradaki istiâre, istiâre-i asliyye olmaktadır. Ardından, müşebbeh bih olan müteallakın, cüziyyatı için kullanılan harf, bir diğer müteallak olan müşebbehin cüziyyatından bir cüzü için istiâre edilmiştir. Buradaki istiârede istiâre-i tebeyye olmuştur.⁵⁴³ Filibeli Halil Fevzi Efendi, konu ile alakalı olarak; *فَالْتَقَطَهُ أَلْ*

﴿فَالْتَقَطَهُ أَلْ﴾ “Nitekim Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri

⁵³⁹ Cumhura yöneltilen itirazlara dair ayrıntılı bilgi için bk. Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/127-129.

⁵⁴⁰ İsferâyînî, *Şerhu'l- 'Isâm*, 163.

⁵⁴¹ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 48.

⁵⁴² Muhammed Rahmi Eğinli, *el- 'İkdu 'n-Nâmî 'ale 'l-Câmî* (Lübnan: Mektebetü Seydâ-Mektebetü Yâsîn, 2013), 1/49.

⁵⁴³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/170.

*için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı.”*⁵⁴⁴ ayetini misal olarak zikretmiştir.⁵⁴⁵ Ayette geçen لِيَكُونَ kelimesinin başında yer alan ل harfi ceri, kendinden sonrakinin kendinden öncekinden kaynaklandığını belirtmek için kullanılan “*illiyet/sebebiyyet*” ifade eden bir harftir. Ayet-i kerimeye baktığımızda ل harfi cerinin kendisinden sonrasının -öncekine dayalı/bağlı olsa da onu yapmaya sevk eden bir gerekçe olmadığını görmekteyiz. Zira Firavunun ailesi Hz. Musa’yı (a.s.), kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olsun diye bulup almadılar. Buradan da ayette zikredilen harf-i cerin, gerçek anlamında değil de, mecazî bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz.⁵⁴⁶

Filibeli, zikri geçen ayetteki harf-i cer’de gerçekleşen istiâreyi; “*illiyeti ğayrı mutlaka, terettüb ediş yönünden, illiyet-i mutlakaya benzetilmiştir. Müşebbeh bih olan illiyeti mutlakanın fertleri, yapılan bu benzetme ile biri müteâraf (illiyet-i mutlaka) biri ğayrı müteâraf kılınarak (illiyet-i ğayrı mutlaka), müşebbeh bihin cinsinden olduğu iddia edildi. Ferd-i müteâraf’a konulmuş olan illiyet lafzı, ferd-i ğayrı müteâraf’a istiâre edildi. Buradaki istiâre, istiâre-i asliyye olmuştur. Daha sonra illiyeti cüziyye için vaz’ edilen lâm harfi, alma eyleminden sonra gerçekleşmesi yönüyle, ğayrı illiyet-i cüziyye’ye “düşman ve tasa” istiâre edildi ve istiâre, istiâre-i tebeiiyye olmuştur.”* şeklinde açıklamıştır.⁵⁴⁷ Görüldüğü üzere, harfin küllî manasında gerçekleşen, bir başka ifadeyle harfin müteallakında meydana gelen istiâre, istiâre-i asliyye olmuştur. Daha sonra illiyetin cüzîleri için kullanılan ل harfi, istiâre-i tebeiiyye yoluyla illiyetin bir cüzü olmayan “*düşman ve tasa*” gibi isimlerin başında getirilmiştir.

Semerkandî, ism-i cinsten olduğu gibi, harfin müteallakını da izah ederek, tekrardan bir şârih olmadığı halde şerh etme yoluna gitmiştir. İsferâyînî’ye göre Semerkandî bu açıklamayı, Kazvînî’nin harflerdeki istiâreyi nahiv terminolojisiyle değerlendirmesine yönelik eleştirisi nedeniyle yapmıştır.⁵⁴⁸ Kazvînî, harflerdeki istiârenin, yaygın görüşün aksine, küllî anlamlarda değil, harfin anlamca ilişkili olduğu lafızda gerçekleştiğini savunmuştur. Kazvînî’nin istiâreyi harf-i cerin mecrurunda araması, harfin müteallakını, nahivcilerin bakış açısıyla değerlendirdiğini göstermektedir. Filibeli, Kazvînî’nin harflerdeki istiâre anlayışını; “الْعَدَاوَةُ”

⁵⁴⁴ Kur’an Yolu Meâli, Kasas 28/8.

⁵⁴⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 2/124.

⁵⁴⁶ Abdürrezzak, *el-Belâgatü s-sâfiye*, 345.

⁵⁴⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 1/124.

⁵⁴⁸ İsferâyînî, *Şerhu l-Isâm*, 161-162.

“düşman” ve الْحَزْنُ “tasa”, alma eyleminden sonra meydana gelmesi bakımından الْمَحَبَّةُ “sevgi” ve الْكِبِّي “evlat edinme” gibi illetlere benzetilerek takdir edilmiştir. Daha sonra الْمَحَبَّةُ “sevgi” ve الْكِبِّي “evlat edinme” gibi illetlerin meydana gelmesi için kullanılan ل harfî ceri, istiâre-i tebeyye yoluyla, الْعَدَاوَةُ “düşman” ve الْحَزْنُ “tasa” gibi durumların ortaya çıkması kullanılmıştır.” şeklinde açıklamıştır. Filibeli, Kazvîni’ye göre burada, müşebbehin hazfedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bundan dolayı, Kazvîni’nin, harflerdeki istiârede izlemiş olduğu metodun,⁵⁴⁹ kendisiyle ters düştüğünü bu sebeple doğru olmadığını söylemiştir.⁵⁵⁰

Filibeli, teşbih harfin başında geldiği isimde takdir edildiğinde istiâre-i mekniyye olduğunu ve harfinde karinesi olduğunu söylemiş ve Sekkâkî’nin de bu görüşte olduğunu açıklamıştır.⁵⁵¹ Devamında harflerdeki teşbih, harfin müteallakında takdir edildiğinde ise bu durumda da istiârenin, istiâre-i tebeyye olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵² Sonuç olarak İsferyânî ve Semerkandî, harflerin vaz‘ı konusunda, İcî ve Cürcânî’nin görüşünü tercih etmişlerdir. Filibeli cumhurun görüşünün pek çok noktadan eleştirel yönü bulunduğu için, İcî ve Cürcânî’nin görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyerek kendisinin de bu görüşte olduğunu beyan etmiştir.⁵⁵³ İsferyânî, risâleyi şerh ederken, Semerkandî’nin farklı kaynaklarda yer alan haşiyelerine de temas etmiştir. Bir sonraki bölümde, bu haşiyelerden biri olan mecaz-ı mürselin, istiârede olduğu gibi aslî ve tebeî kısımlara ayrılıp ayrılamayacağı meselesi incelenecektir.

Mecaz-ı mürsel’de aslîlik ve tebeîlik tartışmaları

Semerkandî, beyan âlimlerinin, istiâreye kıyas yoluyla mecaz-ı mürseli; aslî ve tebeî olmak üzere iki kısma ayırdıklarını açıkça belirtmeseler de, bu taksimata işaret eden ifadeler kullandıklarını söylemiştir. Bu duruma misal olarak, Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserinden; وَمِنْ أَمْثَلِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ أُسْتَعْمِلَتْ قُرْآنٌ مَكَانَ عَسَرِندَنْ; “Mecaz-ı Mürsel örneklerinden biri de Yüce

⁵⁴⁹ Kazvîni’nin harflerdeki istiâreye dair açıklamaları için bk. Kazvîni, *Telhîsü’l-miftâh*, 77.

⁵⁵⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/123.

⁵⁵¹ İstiâre-i tebeyye ile alakalı, Sekkâkî’nin yapmış olduğu izahlar hakkında ek bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 493.

⁵⁵² Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/124.

⁵⁵³ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 137.

Allah'ın şu sözüdür: “Kur'an okuyacağın vakit, Allah'a sığın...”⁵⁵⁴ Burada “قَرَأْتُ” ifadesi, okumanın, okuma isteğinin bir sonucu olmasından dolayı, mecazi bir kullanım olarak “أَرَدْتُ” anlamında kullanılmıştır.⁵⁵⁵ Semerkandî, Sekkâkî'nin bu örnekte mecaz-ı mürselin, alâkasını açıklarken لِكُونِ الْقِرَاءَةِ مُسَبَّبَةً عَنْ إِرَادَتِهَا şeklinde mastar ile izah ettiğini söylemiştir. Semerkandî'ye göre, Sekkâkî bu açıklamasıyla, müştak bir lafız olan قَرَأْتُ fiilinin, yine müştak bir lafız olan أَرَدْتُ fiilinin yerine kullanılmasının, tebeyyet yoluyla, yani mastardaki mecaz-ı mürsele bağlı olarak gerçekleştiğine işaret etmiştir.⁵⁵⁶

Filibeli, zikri geçen ayetteki, mecaz-ı mürselin, Semerkandî'ye göre, “قَرَأْتُ” fiilinin manası, أَرَدْتُ fiilinin bir müsebbebi/sonucu olduğu için, الْقِرَاءَةُ “okuma” lafzı, الْإِرَادَةُ “irade” manasında kullanılmıştır. Burada الْقِرَاءَةُ lafzında, mecaz-ı mürsel-i aslî olmuştur. Bu mecaza tebeyyetle, irade manasındaki الْقِرَاءَةُ lafzından قَرَأْتُ fiili türetilmiştir. Son olarak قَرَأْتُ Fiilinin أَرَدْتُ anlamında kullanılmasıyla da mecaz-ı mürsel-i tebeî olmuştur.” şeklinde gerçekleştiğini açıklamıştır. Müellif buradaki, mecaz-ı mürselin alâkasının müsebbebiyyet olduğunu söylemiştir. Karinesinin de, istiâzenin, okumadan sonra çekildiğini ifade etmesinden dolayı, فَاسْتَعِذْ kelimesinin başında gelen ف (fa) harfî olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁷

Benzer şekilde, Teftâzânî, *el-Mutavvel* adlı eserinde نَطَقَ الْحَالُ “Hâl delalet etti” cümlesindeki نَطَقَ fiilinde mecâz-ı mürselin de olabileceğini söylemiştir. Teftâzânî fiilde yer alan mecaz-ı mürseli, إِنَّ الدَّلَالَهَ لَا زِمَةَ لِلنُّطْقِ şeklinde açıklamıştır.⁵⁵⁸ İsferâyînî, Teftâzânî'nin de Sekkâkî gibi, alâkayı fiillerde değil de öncelikle iki mastar النُّطْقُ ve الدَّلَالَهَ arasında

⁵⁵⁴ Kur'an Yolu Meâli, Nahl 16/98.

⁵⁵⁵ Hindâvî tahkikli nüshada, “الْمُرْسَلِ” kaydına yer verilmemiştir. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.

⁵⁵⁶ İsferâyînî, *Şerhu'l-'Isâm*, 166-168.

⁵⁵⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/152-153.

⁵⁵⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 598.

açıklamasının, Semerkandî'ye buradaki mecaz-ı mürselin de tebeyye olduğu izlenimini verdiğini belirtmiştir.⁵⁵⁹ Semerkandî'ye göre, نَطَقْتُ (fiilinin) manası, دَلَّتْ (fiilinin) bir müsebbebi/sonucu olduğu⁵⁶⁰ için, النُّطْقُ “konuşma” lafzı, الدَّلَالَةُ “*delâlet*” anlamında kullanılmıştır. Burada, النُّطْقُ kelimesinde, mecaz-ı mürsel-i aslî olmuştur. Bu mecaza istinaden, “*delâlet*” manasındaki النُّطْقُ lafzından نَطَقْتُ fiili türetilmiştir. Filibeli son olarak, نَطَقْتُ fiilinin دَلَّتْ anlamında kullanılmasıyla da, Semerkandî'ye göre mecaz-ı mürsel-i tebeî olduğunu açıklamıştır.⁵⁶¹

Teftâzânî'nin zikretmiş olduğu cümledeki نَطَقْتُ fiilinde, alâkası müsebbebiyyet olan bir mecâz-ı mürselin varlığından söz edilebileceği gibi farklı açıdan da alâkası müşâbehet olan bir istiârenin de söz konusu olabilir. Filibeli, نَطَقْتُ fiilindeki istiâreyi, الدَّلَالَةُ “*delâlet*” meramı açıklama ve zihne o manayı iletmesi açısından النُّطْقُ “konuşmaya” benzetilmiştir. Müşebbeh olan الدَّلَالَةُ, hazfedilmiş ve yerine istiâre yoluyla النُّطْقُ getirilmiştir. Daha sonra “*delâlet*” anlamına gelen النُّطْقُ lafzından, “*delâlet etti*” anlamındaki نَطَقْتُ fiili türetilmiştir. Buradaki istiâre, istiâre-i tasrîhiyye-i tebeyye olmuştur.” şeklinde izah etmiştir.⁵⁶²

İsferâyînî, Semerkandî'nin mecaz-ı mürseli aslî ve tebeî olarak ikiye ayırma gerekçesini eleştiriye açık bulmuştur. İsferâyînî, Sekkâkî ve Teftâzânî'nin bu bağlamda mastarı özellikle belirtmelerini, fiillerdeki mecaz-ı mürselin hades boyutuyla ilgili olduğunu vurgulama amacı taşıdığı şeklinde yorumlamıştır. İsferâyînî muhtemelen, Semerkandî'nin çıkarımının bu tür bir yoruma açık olması sebebiyle, beyan âlimlerinin söz konusu taksimata (mecaz-ı mürsel-i aslî/tebeî) itibar etmediklerini ifade etmiştir. İsferâyînî, bu şekilde bir açıklama bulunsa da,

⁵⁵⁹ İsferâyînî, *Şerhu'l- 'Isâm*, 168-169.

⁵⁶⁰ Filibeli'nin alâkada yapmış olduğu değişime dair ayrıntılı bilgi için bk. Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/156-157.

⁵⁶¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/158.

⁵⁶² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/157.

Semerkandî'nin bu çıkışının yansımaları literatüre bir bab başlığı olarak olmasa da konu içerisinde yerini almıştır.⁵⁶³

Sekkâkî'nin istiâre-i tebeiyyeye bakış açısı

Belâgat ilminde istiâre-i tebeiyye önemli bir yer tutar ve özellikle Sekkâkî'nin bu konudaki yaklaşımı meşhur olmuştur. Semerkandî, Sekkâkî'nin bu konudaki tutumunu ilk olarak, وَأَنْكَرَ التَّبَعِيَّةَ السَّكَّاكِيَّ وَرَدَّهَا إِلَى الْمَكْنِيَّةِ “Sekkâkî, (istiâre-i) tebeiyyeyi inkâr etti ve o’nu (istiâre-i tebeiyyeyi) istiâre-i mekniyyeye çevirdi” şeklinde ifade etmiştir. Bu bağlamda eserinde konuyu, وَاخْتَارَ رَدَّ التَّبَعِيَّةِ إِلَيْهَا “(Sekkâkî), (istiâre-i) tebeiyye’yi o’na (istiâre-i mekniyyeye) çevirmeyi tercih etmiştir.” biçiminde açıklamıştır. Bu iki ifade, ilk bakışta bir çelişki barındırıyor gibi görünmektedir; zira birinde “inkâr etti” أَنْكَرَ diğesinde ise “tercih etti” اخْتَارَ fiilini kullanılmıştır.⁵⁶⁴ Bu durum, Semerkandî'nin açıklamalarından Sekkâkî'nin görüşünün tam olarak anlaşılmasına yol açmıştır.

Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde, istiâre-i tebeiyyeyi doğrudan inkâr eden bir ifade bulunmamakla birlikte, onu istiâre-i mekniyyeye döndürmesi,⁵⁶⁵ bazı kaynaklarda genel olarak istiâre-i tebeiyyeyi reddettiği yönünde bir kanı oluşturmuştur. İsferâyînî, Sekkâkî'nin bu yaklaşımının temelinde, istiâre-i tebeiyyenin zorunlu olmadığı ve istiâre-i mekniyye gibi bir alternatifin de bulunduğunu gösterme amacının da yatabileceğini zikretmiştir. Dolayısıyla, bu şekilde bir ihtimale açık olan meselede, Sekkâkî'nin istiâre-i tebeiyye’yi inkâr ettiğine dair bir sonuca hiçbir şekilde varılamayacağını söylemiştir.⁵⁶⁶ Bu durumda da Semerkandî'nin, Sekkâkî hakkında, konu netlik kazanmadığı için, “inkâr etti” أَنْكَرَ fiilini kullanmak yerine başka bir fiil tercih edebilirdi.

İsferâyînî, Semerkandî'nin أَنْكَرَ fiili tercih etmesinin, kelimenin semantik boyutuyla ilişkili olduğunu vurgulamıştır.⁵⁶⁷ Filibeli bu semantik boyutları, inkârın, hem bir şeyin

⁵⁶³ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ali b. Muhammed İbn ‘Allân, *Delîlû'l-fâlihîn li-turuki Riyâzi's-sâlihîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 6/386,429,454; Şihâbüddîn el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 7/421; Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî*, 1/52; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/162; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/101,235; Abdullah b. Mustafa İbn Cercîs, *el-Mirkât fî şerhi'l-alâkât*, thk. Rafet Luî Hüseyin Ali Fecr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 56.

⁵⁶⁴ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48-50.

⁵⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 493.

⁵⁶⁶ İsferâyînî, *Şerhu'l-'Isâm*, 172-173.

⁵⁶⁷ İsferâyînî, *Şerhu'l-'Isâm*, 173.

varlığını ve doğruluğunu reddetmek hem de, bir şeyin tercih edilirliliğini yok saymak anlamına gelebileceği şeklinde, savunma merkezli bir açıklama yapmayı tercih etmiştir.⁵⁶⁸ İsferyâinî, Semerkandî'nin أَنْكَرَ fiilini, kelimenin ikinci manasını göz önünde bulundurarak kullandığını söylemiştir. İsferyâinî'ye göre Semerkandî, Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye gibi bir alternatif varken istiâre-i tebeıyyeyi tercih etmeyerek, bir bakıma onun tercih edilirliliğini yok saydığını ifade etmek istediğini söylemiştir.⁵⁶⁹ Buradan da Semerkandî'nin, zikretmiş olduğu ifadeler arasında, bir çelişkinin olmadığı anlaşılmıştır. Her iki fiil arasında, anlam açısından bir yakınlığın bulunduğu görülmüştür. Dolayısıyla, Semerkandî'nin ifadesinden, Sekkâkî'nin istiâre-i tebeıyyeyi yok saydığına dair bir sonuca varılamayacağı ortaya çıkmıştır.

İsferyâinî bu başlık altında farklı bir noktaya da temas etmiştir. Semerkandî, Sekkâkî'nin istiâre-i tebeıyyeye olan yaklaşımını وَأَنْكَرَ التَّبَعِيَّةَ السَّكَّائِيَّ *“Sekkâkî, (istiâre-i) tebeıyyeyi inkâr etti”* şeklinde beyan etmiştir.⁵⁷⁰ İsferyâinî, burada aslında önceden istiâre-i tebeıyye konusu işlendiği için Semerkandî'nin ibaresinin, وَأَنْكَرَهَا السَّكَّائِيَّ *“Sekkâkî o'nu inkâr etti”* şeklinde olması gerektiğini söylemiştir. İsferyâinî, burada zamirin merciinde bir karışıklık olmasın diye Semerkandî'nin zamir yerine açıktan gelen bir ismi koyduğunu söylemiştir. Semerkandî'nin zikretmiş olduğu cümleye baktığımızda, bu durumda التَّبَعِيَّةَ lafzı, meful olduğu için هَا السَّكَّائِيَّ kelimesinden sonra gelmesi gerekirdi. İsferyâinî, cümle içerisinde هَا التَّبَعِيَّةَ lafzı zamirinin yerinde geldiği için السَّكَّائِيَّ kelimesinden önce zikredildiğini belirtmiştir.⁵⁷¹ Filibeli bu konuya daha da açıklık getirerek, التَّبَعِيَّةَ lafzı, takdimi vacip olan muttasıl zamir yerinde geldiği için, aynı hükmü alarak kendisi de alarak, السَّكَّائِيَّ kelimesinden önce vücûben takdim edilerek zikredildiğini belirtmiştir. Filibeli konu ile alakalı olarak a ayrıca zamirin muttasıl olmasının mümkün olmadığı yerler ile zamirin mercii konularına da değinerek, meseleyi etraflıca geniş bir şekilde ele almıştır.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/167.

⁵⁶⁹ İsferyâinî, *Şerhu 'l-'Isâm*, 173-174.

⁵⁷⁰ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 48.

⁵⁷¹ İsferyâinî, *Şerhu 'l-'Isâm*, 170-171.

⁵⁷² Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/162-163.

Sonuç olarak Sekkâkî'nin istiâre-i tebeıyyeye olan bakış açısı tartışma konusu olmaya günümüze kadar devam etmektedir. Semerkandî ile İsferyânî'nin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda, Sekkâkî'nin istiâre-i tebeıyyeyi reddetmediği, kendisinin istiâre-i mekniyyeyi, istiâre-i tebeıyye'ye tercih ettiğı anlaşılmaktadır.⁵⁷³ Filibeli, İsferyânî'nin açıklamalarını yanlış bulmayıp, ayrıca İsferyânî'nin açıklamalarını zenginleştirerek haklılık payını arttırmıştır. Sekkâkî'nin istiâre-i tebeıyyeyi, istiâre-i mekniyyeye çevirmesinin, bir inkâr sebebi olarak görülemeyeceğini vurgulamıştır.⁵⁷⁴

2.1.3.2. Müşebbehin hissî/aklî olup olmayışı yönünden istiâre

Sekkâkî, müşebbehin (müsteâr leh), zihinde veya dış dünyada somut ya da soyut olarak kesin bir şekilde var olması durumunda istiârenin, *istiâre-i tahkikiyye* olduğunu belirtmiştir. Sekkâkî, müşebbehin, zihinsel veya duysal bir gerçekliğe sahip olmayıp, tamamen hayal gücünün bir ürünü olarak yer aldığı istiâre türünü de *istiâre-i tahyiliyye* olarak değerlendirmiştir. Sekkâkî, bu iki temel tasnifin yanı sıra, müşebbehin farklı açılardan değerlendirilmesiyle, hem tahkikiyye hem de tahyiliyye olarak nitelendirilebilme potansiyeli taşıyan istiâreleri de, *el-Muhtemile li't-tahkik ve't-tahyil* çeşidi altında ele almıştır.⁵⁷⁵ Semerkandî,⁵⁷⁶ risalesinde sadece ilk iki kısmı zikretmiş, ancak İsferyânî'nin ifadesiyle *Muhtemile lehümâ* kategorisine ise yer vermemiştir.⁵⁷⁷

İsferyânî, *muhtemile lehümâ* kısmı, ikisinden (*istiâre-i tahkikiyye-istiâre-i tahyiliyye*) biri olmak zorunda olduğu için Semerkandî'nin, bu sebeple bu kısma risalesinde yer vermediğini belirtmiştir. İsferyânî'ye göre Semerkandî, Sekkâkî'nin yapmış olduğu açıklamanın özünü risalesinde zikretmiştir.⁵⁷⁸ Filibeli burada, Semerkandî'nin bu şekilde bir tutum sergilemesinin altında bir itiraz olabileceğini öne sürmüştür. Sekkâkî, konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınmasından ziyade, bilginin öz ve yoğunlaştırılmış bir biçimde aktarılmasını tercih etmektedir. Filibeli, Semerkandî'nin bu konuda, Sekkâkî'nin bilgi sunumunda benimsediğı yöntemsel tercihten farklı bir yol izlediğini ima etmek üzere bu şekilde bir taksimat yapmış olabileceğini belirtmiştir.⁵⁷⁹

⁵⁷³ Abdülhâfız b. Ali el-Mâlikî, Semerkandî'nin risalesi üzerine kaleme almış olduğu şerhte, Sekkâkî'nin istiâre-i tebeıyye'yi tamamıyla reddetmediğı ve kendisinin istiâre-i tebeıyye'yi istiâre-i mekniyye'ye çevirmesinin yanlış anlaşıldığını söylemiştir. Şârihin açıklamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhâfız b. Ali el-Mâlikî, *Zehru'r-riyâdi'z-zekiyyeti'l-vâfiye bi Medmûni's-Semerkandiyye* (Matbaa-i Âmire, 1873), 38.

⁵⁷⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/167.

⁵⁷⁵ Sekkâkî'nin istiâre-i musarraha taksimatına dair ek bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 481-486.

⁵⁷⁶ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48.

⁵⁷⁷ İsferyânî, *Şerhu'l-'Isâm*, 177.

⁵⁷⁸ İsferyânî, *Şerhu'l-'Isâm*, 178.

⁵⁷⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/184.

İstiâre-i tahkîkiyye

Semerkindî, risalesinde, Sekkâkî'nin müstear lehin hissî ya da aklî oluşuna dair misal zikretmemiştir. Filibeli istiâre-i tahkîkiyenin hissî ve aklî oluşuna dair haşiyesinde şu iki misali kaleme almıştır;

• İstiâre-i tahkîkiyye-i hissiyye

Müellif, istiârenin bu kısmına, نَظَرْتُ إِلَى بَدْرٍ يَبْسِمُ “gülümseyen bir aya baktım” cümlesini örnek olarak zikretmiştir. Burada الْوَجْهُ الْجَمِيلُ “güzel yüz”, aydınlığı, ışıltısı ve yuvarlığı yönünden الْبَدْرُ “aya” benzetilmiştir. Müşebbeh olan الْوَجْهُ الْجَمِيلُ hazfedilmiş, yerine الْبَدْرُ kelimesi istiâre yoluyla getirilmiştir. Cümlede yer alan الْبَدْرُ kelimesi ile “ay” anlamının değil de, “güzel yüzün” kastedildiğine bir ipucu olarak, يَبْسِمُ “gülüyor” kelimesi karîne-i mânia olarak zikredilmiştir. Filibeli, bu cümlede müşebbeh olan الْوَجْهُ “yüz” gerçek hayatta var olan ve hissedilen bir şey olduğu için burada, istiâre-i tahkîkiyye olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁰

• İstiâre-i tahkîkiyye-i akliyye

Fatiha Suresi'nin, ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾, “Bizi doğru yola ilet”⁵⁸¹ mealindeki ayeti kerimeyi Filibeli, istiâre-i tahkîkiyyenin aklî kısmına misal olarak getirmiştir. Ayet-i kerimede geçen “doğru yol” anlamındaki الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ifadesiyle fiziksel bir yol değil, hak din olan İslâm kastedilmektedir. Ayet-i kerimede, دِينُ الْإِسْلَامِ “İslâm dini”, her ikisinin de maksada ulaştırması yönünden, الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “doğru yola”a benzetilmiştir. Daha sonra دِينُ الْإِسْلَامِ hazfedilmiş, yerine الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ terkibi getirilmiştir. Ayet-i kerimede karîne-i mânia ise, hâliyyedir. Filibeli, دِينُ الْإِسْلَامِ “İslâm dini”, soyut bir kavram olup, kat’î burhanlarla, gerçekte

⁵⁸⁰ Filibevî, el-Hâşiyetü'l-cedîde, 2/177.

⁵⁸¹ Kur'an Yolu Meâli, Fâtiha 1/6.

var olan bir şey olduğu için buradaki istiârenin, istiâre-i tahkikiyye-i akliyye olduğunu belirtmiştir.⁵⁸²

İstiâre-i tahyîliyye

Müellif, müsteâr lehin, hissî ya da aklî olmayıp, vehme dayalı bir başka ifadeyle hayal ürünü olması durumuna misal olarak şair, Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648-49)⁵⁸³ şu beytini zikretmiştir;

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا، ... أَلْقَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

“Ecel, turnaklarını sapladığı zaman, hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün”⁵⁸⁴

Yukarıda yer alan beyitte, الْمَنِيَّةُ “ecel”, nefisleri helak etme açısından السَّبْعُ “yırtıcı hayvan” a benzetilmiştir. Daha sonra السَّبْعُ lafzı hazfedilmiş yerine الْمَنِيَّةُ getirilmiştir. Beytin devamında gelen أَظْفَارَهَا “ecel turnakları” ise, buradaki istiâre-i mekniyyeye karîne olarak getirilmiştir. Şair Züeyb'in beytine bakıldığında, ölüme, pençeler isnat edildiği görülmektedir. Gerçekte ise ölümün, bildiğimiz şekildeki gibi pençeleri yoktur. Burada pençelerin, ölüme isnat edilmesi, hayale dayalı bir durumdur. Bir başka ifadeyle şair, ölümün, yırtıcı hayvanlardaki pençeler gibi bir pençelerinin olduğunu hayal etmiştir. Beyitteki istiâre-i tahyîliyyeye gelecek olursak, الْأَظْفَارُ الْمُحَيَّلَةُ “hayali turnaklar”, helak etme yönünden السَّبْعُ الْمُحَقَّقَةُ “gerçek yırtıcı turnaklara” benzetilmiştir. Filibeli, istiârenin devamında, الْأَظْفَارُ الْمُحَيَّلَةُ “hayali turnaklar” hazfedilip, yerine gerçek anlamdaki الْأَظْفَارُ lafzı, kendisinden الْأَظْفَارُ الْمُحَيَّلَةُ “hayali turnaklar” kastedilmek üzere zikredildiğini belirtmiştir. İstiâre-i tahyîliyyeyi, Sekkâkî'nin bakış

⁵⁸² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/178.

⁵⁸³ Hüzeyl kabilesinin seçkin şairlerinden olup, fasih üslubu, nadir kelimelere vukûfiyeti ve şiirdeki ustalığı ile tanınmış, muhadram bir şairdir. Pek çok gazve ve fetihlere katılan şair, Hz. Osman (r.a.) dönemine kadar yaşamıştır. Hicrî 28 senesinde, Mısır'da vefat etmiştir. Oğullarıyla birlikte Kuzey Afrika fetihine iştirak etmiş, ancak beş oğullu Mısır'da vebaya yenik düşmüştür. Ebû Züeyb bu beyti de, hastalıktan vefat eden çocukları için inşa etmiştir. Şair hakkında geniş bilgi için bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/274; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/325; Muhammed Ahmed Dernîka, *Mu'cemu A'lâm şuarâi'l-medhi'n-nebevî* (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 141.

⁵⁸⁴ Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 422; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâdî (Nahdatu Mısır, ts.), 536; Ebû Ubâde el-Velîd el-Buhtürî, *Hamâsetü'l-Buhtürî*, thk. Muhammed İbrahim Huvver, Ahmed Muhammed Ubeyd (Birleşik Arap Emirlikleri: Hey'etu Ebû Zaby, 2007), 211; Müberred, *el-Kâmîl*, 2/127; İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şi'r*, 84; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r* (Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1302), 67; Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 11/260; Kazvînî, *Telhisü'l-miftâh*, 79; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 606; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/184.

açısına göre açıklayan Filibeli, cumhurun görüşüne de yer vermiştir. Cumhura göre istiâre-i tahyîliyye, Sekkâkî'nin düşündüğü şekilde olmayıp, sadece, *أَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ* “ecele” lafzına, “*turnaklar*” kelimesinin isnat edilmesiyle gerçekleşmektedir. Görüldüğü üzere cumhura göre istiâre-i tahyîliyye, isnatta ortaya çıkmaktadır.⁵⁸⁵

Semerkandî, Sekkâkî'nin istiâre-i tahyîliyye anlayışının, onu kaçınmaya çalıştığı istiâre-i tebeiyye türüne zorladığını ileri sürmüştür. Zira Sekkâkî, daha önceki başlıklarda belirtildiği gibi, istiâre-i tebeiyyeyi değil, istiâre-i mekniyyeyi tercih etmekteydi. Semerkandî, bu iddiasını *نَطَقَتِ الْحَالُ* “*hâl konuştu*” örneği üzerinden temellendirmiştir.⁵⁸⁶ Bu örnekte, *الْحَالُ* “*durum*” kelimesinde, *الْمُتَكَلِّمُ* “*konuşan kimse*”ye benzetmek suretiyle istiâre-i mekniyye gerçekleştirdiğimizde, “*konuştı*” fiilinin *الْحَالُ* “*durum*” kelimesine isnadı, cumhura göre sadece isnada gerçekleşen bir istiâre-i tahyîliyye olmaktadır. Ancak Sekkâkî'nin teorisine göre, bu isnadın kendisi de bir istiâre içerdiği için, *نَطَقْتُ* fiilinin kullanımı kaçınılmaz olarak bir istiâre-i tebeiyye teşkil etmektedir.⁵⁸⁷ Bu noktada İsferyânî, Semerkandî'ye itiraz ederek, Sekkâkî'nin, istiâre-i tebeiyyeyi mekniyyeye dönüştürme çabasındaki tutarlılığı korumak amacıyla, bu gibi durumlarda cumhurun görüşünü benimsemiş olabileceğini ihtimal dâhilinde görmüştür.⁵⁸⁸ Filibeli, İsferyânî'nin metninden son derece uzak bir görüş ortaya koyduğunu aksine Sekkâkî'nin istiâre-i tebeiyye demekten çekinmediğini belirtmiştir.⁵⁸⁹

Sonuç olarak, Sekkâkî'nin istiâre-i tahyîliyye konusundaki yaklaşımı, sonraki belâgat âlimleri arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Kazvî'nin, Sekkâkî'nin, bu istiâre türünü sadece basit bir isnat olarak ele almak yerine, kendi içinde ek bir benzetme süreci üzerinden açıklamaya çalışmasını ve konuyu detaylandırmasını eleştirmiştir. Kazvî'ye göre Sekkâkî, bu açılımda gerek duyulmayan detaylara inmiş, konuyu gereğinden fazla teferruata boğarak ve girift bir üslupla ele alarak bir nevi zorlamaya gitmiştir.⁵⁹⁰ Semerkandî'de bu konuda Kazvî ile aynı görüştedir.⁵⁹¹ Kazvî'nin bu eleştirisi, Sekkâkî'nin sisteminin -

⁵⁸⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/184-185.

⁵⁸⁶ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 49-50.

⁵⁸⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/516.

⁵⁸⁸ İsferyânî, *Şerhu 'l-'İsâm*, 261-262.

⁵⁸⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/544.

⁵⁹⁰ Kazvî, *Telhîsü 'l-miftâh*, 81-82.

⁵⁹¹ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 51.

özellikle Semerkandî tarafından işaret edilen istiâre-i tebeyye ile ilişkili potansiyel sorunlar gibi- karmaşıklığına yönelik genel bir değerlendirme olarak görülebilir.

Filibeli, Kazvînî'nin Sekkâkî'ye göneltmiş olduğu tenkitine katılmamıştır. Filibeli, Sekkâkî'nin belâgat ilminde başkalarını taklit edecek değil, bilakis özgün görüşler ortaya koyan ve söz sahibi kabul edilen bir otorite olduğunu vurgulamıştır. Filibeli'ye göre, Sekkâkî'nin istiâre-i tahyîliyyeyi cumhurdan farklı ve daha detaylı bir şekilde analiz etmesi, onun ilmî derinliğini ve meselelere nüfuzunu gösterir. Bu bağlamda Filibeli, Sekkâkî'nin kendine özgü yaklaşımının ve cumhurdan farklı bir görüşü savunmasının, bir zorlama olarak nitelendirilip kendisine itiraz edilmesini haklı kılmayacağını savunmuştur.⁵⁹²

Muhtemile lehumâ

Filibeli, müstear lehin hem tahkîkî hem de tahyîlî istiâreye konu olabileceği durumlara misal olarak şair Zühêyr b. Ebî Sûlmâ'nın (ö. 609 [?]),⁵⁹³ şu beytini getirmiştir;

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلَمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ ... وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ

“Kalp, Selma'dan (aşkının sarhoşluğundan) uyandı ve kalbin bâtılı (aşka olan meyli) kalbi terk etti. Delikanlılık heveslerine olan meylin, atları ve yük develeri de seferden soyuldu”⁵⁹⁴

Şair, Zühêyr burada الصَّبَا “delikanlılık heveslerine olan meyli”, kendisine tam bağlanmak ve zorluklara göğüs germek açısından, kervanın kendisi için yola çıkmış olduğu, التَّجَارَة “alışveriş” benzetmiştir. Daha sonra التَّجَارَة kelimesi hazfedilmiş yerine الصَّبَا istiâre edilmiştir. Buradaki istiâre, istiâre-i mekniyye olup, karinesi ise أَفْرَاسُ ve رَوَّاحِلُ kelimeleri olmaktadır. Şair Zühêyr'in beytine bakıldığında delikanlılık heveslerine olan meyle, atlar ve yük develerinin isnat edildiği görülmektedir. Gerçekte ise bu tarz bir meylin, bildiğimiz şekildeki gibi atları ve yük develeri bulunmamaktadır. Burada atların ve yük develerinin, delikanlılık heveslerine olan meyle isnat edilmesinin hayale dayalı olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁹² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/190-191.

⁵⁹³ Zühêyr bin Ebî Sûlma, İmruülkays (ö. 540 dolayları) ve Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]) ile birlikte Cahiliye Dönemi'nin en büyük üç şairinden biri olarak kabul edilir. Milattan sonra 520 yılı civarında Necid bölgesinde doğup büyümüştür. Edebî miras olarak, Divan ve Mu'allaka eserlerini bırakan şair hakkında ek bilgi için bk. Zirikli, *el-A'lâm*, 3/52; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/186; Süleyman Tülücü, “Zühêyr b. Ebî Sûlmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/540-542.

⁵⁹⁴ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/268; Ebü'l-Abbâs Abdullah b.İbnü'l-Mu'tezz, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Dâru'l-Cîl, 1990), 86; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, 67; 'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, 282; Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 123; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/301; Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd*, 1/206; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/185.

Beyitteki istiâre-i tahyîliyyeye gelecek olursak, الْأَفْرَاسُ وَالرَّوَاحِلُ الْمُحَيَّلَةُ “hayali atlar ve yük develer”, amaca ulaşma sebebi yönünden الْأَفْرَاسُ وَالرَّوَاحِلُ الْمُحَقَّقَةُ “gerçek atlar ve yük develerine” benzetilmiştir. Yapılan bu benzetmenin ardından Filibeli, الْأَفْرَاسُ وَالرَّوَاحِلُ الْمُحَيَّلَةُ “atlar ve develer” lafzı, kendisinden الْأَفْرَاسُ وَالرَّوَاحِلُ الْمُحَيَّلَةُ “hayali atlar ve yük develeri” kastedilmek üzere istiâre edildiğini açıklamıştır. Beyitteki الْصَّبَا “delikanlılık heveslerine olan meyli” kelimesine isnat edilen أَفْرَاسُ ve رَوَاحِلُ “atlar ve deve yükleri” lafızları ile hayali atlar kastedilmeyip, nefisin arzuları ve şehvet kastedildiğinde Filibeli, buradaki istiârenin, istiâre-i tahkîkiyye olduğunu beyan etmiştir.⁵⁹⁵

Sonuç olarak, Filibeli’nin haşiyesindeki beyitlere bakıldığında, istiâre-i mekniyyenin karinesi, hem cumhur hem de Sekkâkî’ye göre, istiâre-i tahyîliyye kabul edilmiştir. Ancak her iki kesim arasında, kavramın işlevi hususunda büyük farklılıklar mevcuttur. Cumhur’a göre istiâre-i tahyîliyye, müşebbeh bihe ait bir özelliğin, müşebbehe isnat edilmesi şeklindedir. Sekkâkî ise bu isnadı değil, bizzat kelimenin kendisini merkeze alarak, istiârenin temel felsefesini muhafaza eden bir istiâre-i tahyîliyye kavramı ortaya koymuştur. Sekkâkî’nin bu yaklaşımı, istiâre-i tahyîliyyenin sadece bir isnat işleminden ibaret olmadığını, aynı zamanda kelimenin anlam dünyasında da bir dönüşüme gidildiğini göstermiştir. Filibeli, Kazvî’nin Sekkâkî’ye, istiâre-i tahyîliyye özelinde yöneltmiş olduğu eleştiriyi kabul etmemiştir. Müellif, Sekkâkî’nin belâgat ilminde otorite olduğunu ve bu nedenle cumhurdan ayrı farklı bir görüşte olmasından dolayı eleştirilemeyeceğini savunmuştur. Filibeli bu savunmasıyla, Sekkâkî’nin mutlak anlamda eleştiriden muaf olduğunu iddia etmemiştir. Aksine ilmi konumu itibarıyla cumhurun görüşüne uymak zorunda olmadığını belirtmek istemiştir. Yani Filibeli, Sekkâkî’nin, belâgat alanındaki otoritesi sebebiyle genel kabul gören görüşlerden farklı bir yaklaşım sergileyebileceğini ve bu durumun eleştiri konusu olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Bir sonraki başlıkta, müşebbeh veya müşebbeh bihin mülayiminin zikredilip zikredilmemesi yönünden istiârenin ayrılmış olduğu kısımlar üzerinde durulacaktır.

⁵⁹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedide*, 2/185-187.

2.1.3.3. Müşebbeh veya müşebbeh bihin mülayiminin olup olmaması yönünden istiâre

İstiâre, edebî sanatlar içerisinde farklı sınıflandırmalara konu olan bir belâgat sanatıdır. İstiârenin, lafız yönünden ve hissî/aklî olup olmayışı yönünden birtakım kısımlara ayrıldığı önceki başlıklarda açıklanmıştı. Bununla birlikte istiâre, teşbihin iki tarafı olan müşebbeh ve müşebbeh bihin mülayiminin zikredilip zikredilmemesi açısından da birtakım tasnife tabi tutulmuştur. İstiâre, müşebbeh/müsteâr leh veya müşebbeh bihin/müsteâr minh ilgisinin, belirtilip belirtilmemesine göre; istiâre-i mutlaka, istiâre-i müreşşaha ve istiâre-i mücerrede olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bu başlık altında, söz konusu üç istiâre türü sırasıyla incelenecektir.

İstiâre-i mutlaka

Semerkindî risâlesinde, *istiâre-i mutlaka* kavramını, *إِِسْتِعَارَةُ إِنِّ لَمْ تَقْتَرِنْ بِمَا يُلَاقِيَنَّ شَيْئًا مِنْ* “İstiâre, müsteâr leh (müşebbeh) ve müsteâr minh (müşebbeh bih) ile ilgili olan bir şeyle beraber gelmezse, (istiâre-i) mutlaka olur.” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁹⁶ Filibeli de, istiârenin bu şekilde isimlendirilmesinin gerekçesini, istiâre-i mutlaka da, müsteâr leh ve müsteâr minhe dair herhangi bir kayıt getirilmemesi, yani mutlak/kayıtsız bırakılması olarak açıklamıştır. Müellif, istiâre-i mutlakanın, müsteâr leh ve müsteâr minh ögelerine dair herhangi bir kayıt içermemesi nedeniyle, mahiyet itibarıyla “*ademî*” (yokluk ifade eden) bir kavram olduğunu belirtmiştir. Buna karşılık, müsteâr leh ve müsteâr minhe dair belirli kayıtlar içeren istiâre-i müreşşaha ve istiâre-i mücerrede ise “*vücûdî*” (varlık ifade eden) kavramlar olduklarını söylemiştir. Genel kabul, vücûdînin (varlık ifade eden), ademîden (yokluk ifade eden) önce getirilmeye daha layık olduğu yönündedir. Bu durumda, istiâre-i müreşşaha ve mücerredenin, aslında istiâre-i mutlakadan önce yer alması gerekirdi. Filibeli, istiâre-i mutlakanın, tek başına bulunması sebebiyle “*müfred*” olarak; kendilerine özgü kayıtlar taşıyanlar ise iki tane olmaları sebebiyle, “*mürekkab*” seviyesinde olduklarını açıklamıştır. Müellif, müfredin mürekkebe takdim edilmesi ilkesi gereğince, istiâre-i mutlakayı, mahiyet itibarıyla ademî olsa da diğer iki kısma nispetle müfred kabul edildiği için önce zikredildiğini açıklamıştır.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkindiyye*, 48.

⁵⁹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/191.

İsferâyînî, Semerkandî'nin yapmış olduğu tarifteki, *إِنْ لَمْ تَقْتَرِنْ بِمَا يُلَاحِظُ*, “*istiâre, (müşebbeh ve müşebbehin) ilgili olduğu bir şeyle beraber gelmezse*” ifadesinin, *إِنْ لَمْ تَقْتَرِنْ بِمَا سِوَى الْقَرِينَةِ*, “*istiâre, karînenin dışında (müsteâr leh ve müsteâr minhin) ilgili olduğu bir şeyle beraber gelmezse*” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. İsferâyînî, bu ifadenin bu şekilde yorumlanmaması durumunda, karînenin ya müsteâr leh ya da müsteâr minh ile alakalı olmasından ötürü, istiâre-i mutlaka gibi bir kısımdan bahsedilemeyeceğinin altını çizmiştir.⁵⁹⁸

Karîne, istiârenin varlığı için öncül bir unsur olup, istiâreye sonradan katılan bir öge değildir. Daha ziyade, karîne, lafzın hakiki anlamı yerine mecâzî anlamının kastedildiğini gösteren ve böylelikle istiârenin teşekkülünü sağlayan, ona işlerlik kazandıran temel bir yapı taşıdır. Bu açıdan bakıldığında, İsferâyînî'nin yapmış olduğu yorumun gerekliliği sorgulanır hale gelmektedir. Zira Semerkandî, tanımının başında “*istiâre*” *الِاسْتِعَارَةُ* ifadesini kullanmıştır.

Bu kullanım, karîne ile istiârenin teşekkülünden sonra, müsteâr leh ve müsteâr minh ile ilgili bir unsurun zikredilip zikredilmemesi durumunun değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Yani, Semerkandî'nin tanımı, istiârenin temel unsurlarının -karîne dâhil- varlığı kabul edildikten sonraki bir aşamayı ele almaktadır. İsferâyînî, yapmış olduğu yorumdan dolayı, kendisine bu şekilde bir geri dönüş olmaması için, yorumunda yer alan karîne ile neyi kastettiğini açıklama ihtiyacı duymuştur. Kendisi istisnaya gitmiş olduğu karîne ile karîne-i muayyineyi kastettiğini belirtmiştir.⁵⁹⁹ Bu yoruma göre Semerkandî'nin tarifi; *إِنْ لَمْ تَقْتَرِنْ بِمَا*

إِنْ لَمْ تَقْتَرِنْ بِمَا سِوَى الْقَرِينَةِ الْمُعَيَّنَةِ, “*istiâre, karîne-i muayyinenin dışında (müsteâr leh ve müsteâr minhin) ilgili olduğu bir şeyle beraber gelmezse...*” şeklinde anlaşılmalıdır. Yapılan tarif ve ek yoruma göre, karîne-i mânia ve muayyinenin dışında, müsteâr leh ve müsteâr minh ile ilgili bir şeyin zikredilmediği istiâre türünün, *istiâre-i mutlaka* diye kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Zîbârî (ö. 1050/1640), İsferâyînî'nin karine kavramına ilişkin nitelemesini kabul etmeyerek, karine-i muayyinenin istiârenin mülâimleri arasında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶⁰⁰ Müftîzâde (ö. 1223/1808) ise Zîbârî'nin bu görüşüne karşı çıkarak, istiârenin mülâiminin, karine-i muayyine dışındaki unsurlarla kayıtlanmasının, istiârenin her üç türü için de (istiâre-i mutlaka, müreşşaha, mücerrede) zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Müftîzâde'ye

⁵⁹⁸ İsferâyînî, *Şerhu'l-'Isâm*, 181.

⁵⁹⁹ İsferâyînî, *Şerhu'l-'Isâm*, 182-183.

⁶⁰⁰ Zîbârî, *Hâşiyetü'z-Zîbârî*, 63.

göre, karine-i muayyinenin bu şekilde istiârenin bir mülâimi olarak kabul edilmesi durumunda, istiâre-i mutlakadan söz etmek mümkün olmayacaktır.⁶⁰¹ Filibeli de Müftîzâde'nin Zîbârî'ye yönelik eleştirisine haşiyesinde yer vererek, Müftîzâde ile aynı görüşü paylaştığını ortaya koymuştur.⁶⁰²

Semerkandî, istiâre-i mutlakaya örnek olarak, رَأَيْتُ أَسَدًا “bir aslan gördüm” cümlesini sunmuştur.⁶⁰³ Zikredilen cümlede, الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “cesur adam”, cesaret yönünden, أَسَدًا “aslan”a benzetilmiştir. Daha sonra müşebbeh olan الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “cesur adam” hazfedilmiş ve yerine müşebbeh bih olan أَسَدًا “aslan” lafzı istiâre edilerek getirilmiştir. Buradaki istiârenin karînesi ise karîne-i hâliyyedir. Görüldüğü üzere cümle içerisinde, müsteâr leh/müşebbeh الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “cesur adam” ve أَسَدًا “aslan” müsteâr minh/müşebbeh bih ile ilgili her hangi bir şey zikredilmediği için bu yönüyle istiâre, istiâre-i mutlaka olmaktadır. İsferyînî, Semerkandî'nin örneğinin, رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي “ok atan bir aslan gördüm” şeklinde olmasının daha uygun olacağını ileri sürmüştür. Bir başka ifadeyle İsferyînî, bu cümlede karîne-i hâliyye yerine karîne-i lafziyyenin tercih edilmesinin daha isabetli olacağını söylemiştir. Gerekçe olarak da, istiâre-i mutlaka'da, lafzî bir karînenin bulunmaması gerektiği gibi bir yanlış anlaşılmanın doğabileceğine işaret etmiştir.⁶⁰⁴ Filibeli, İsferyînî'nin yanlış anlaşılmaya dair şüphesini, istiârenin karîne alma felsefesindeki genişliğe ters düştüğü için haklı bulmamıştır. Bununla birlikte, bu şüphenin ne kadar temelsiz olduğunu vurgulamak amacıyla, İsferyînî'nin argümanını örümcek ağına benzeterek, şüphesinin dikkate değer bir nitelik taşımadığını ifade etmiştir.⁶⁰⁵ Fahrudîn el-Batmânî'de (ö. 1397/1972), İsferyînî'nin önerdiği şeklin kabul edilmesi durumunda, yine İsferyînî'nin bakış açısıyla, mutlak istiârenin lafzî bir karine ile gelmesi gerektiği gibi bir zorunluluğun ortaya çıkacağını eserinde nakletmiştir.⁶⁰⁶ Buradan da, İsferyînî'nin şüphesinin, istiâre-i mutlakayı bir çıkmaza soktuğundan dolayı, Filibeli'nin de dediği gibi sağlam temellere dayanmadığı anlaşılmaktadır.

⁶⁰¹ Müftîzâde, *Hâşiyetü Müftîzâde*, 117.

⁶⁰² Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, /194-195.

⁶⁰³ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandîyye*, 48.

⁶⁰⁴ İsferyînî, *Şerhu'l-'İsâm*, 183.

⁶⁰⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 2/195-196.

⁶⁰⁶ Batmânî, *el-'İtisâm*, 167.

Sonuç olarak, İsferyînî'nin, Semerkandî'nin ifadesini, karînenin istisna edilmesi gerektiği yönünde detaylandırması, tanımın lafzî ve mantikî bütünlüğü açısından bakıldığında ilave bir açıklama olarak değerlendirilebilir, ancak zorunlu bir yorum olarak görülmeyebilir. Zîbârî'nin karîne-i muayyineye olan bakış açısına gelindiğinde ise, istiâre-i mutlakayı ortadan kaldırmaya sebebiyet verebileceğinden dolayı muteber görülmemiştir.

İstiâre-i müreşşaha

Semerkandî, *istiâre-i müreşşaha* kavramını, *وَإِنْ قُرِئَتْ بِمَا يُلَاقِي الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ فَمُرْشَحَةٌ* “(istiâre) müsteâr minhin ilgilisi ile beraber gelirse, (istiâre-i) müreşşahadır.” şeklinde izah etmiştir.⁶⁰⁷ Filibeli, kavramda yer alan *مُرْشَحَةٌ* kelimesinin, “süslü” manasına geldiğini belirtmiştir. Müellif, bu istiâre türünün, müsteâr minh ile ilgili unsurların zikredilmesi yoluyla mübalağayı süslediği için *istiâre-i müreşşaha* diye isimlendirildiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁸ Semerkandî, risâlesinde konu ile alakalı olarak, *رَأَيْتُ أَسَدًا لَهُ لَيْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمْ* “*tırnakları kesilmemiş yelesi bir aslan gördüm.*” cümlesini misal getirmiştir.⁶⁰⁹ Risâle sahibinin bu örneğinde, *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “*cesur adam*”, cesaret yönünden, *أَسَدٌ* “*aslan*”a benzetilmiştir. Daha sonra müşebbeh olan *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “*cesur adam*” hazfedilmiş ve yerine müşebbeh bih olan *أَسَدٌ* “*aslan*” lafzı istiâre edilerek getirilmiştir. İstiârenin karinesi ise karîne-i hâliyyedir. Zikredilen örnekte, *لَهُ لَيْدٌ* “*yelesi*” ile *أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمْ* “*tırnakları kesilmemiş*” ifadeleri, görüldüğü üzere müsteâr minh/müşebbeh bih olan *أَسَدٌ* “*aslan*” ile alakalı olduğu için, bu yönüyle istiâre, istiâre-i müreşşaha olarak kabul edilmiştir.

Semerkandî'nin verdiği örnekte yer alan, *أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمْ* “*tırnakları kesilmemiş*” ifadesindeki nitelik, müsteâr leh/müşebbeh olan *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “*cesur adam*” için de geçerli bir özellik olabilmektedir. Yani cesur adam da tırnaklarını kesmemiş olabilir. İsferyînî, bu durumun, ilk bakışta, istiâre-i müreşşaha yerine aslında istiâre-i mücerrede olması gerektiği yönünde bir şüphe uyandırdığını belirtmiştir. Kinaye sanatında, tırnakların kesilmesi zayıflıkla

⁶⁰⁷ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48.

⁶⁰⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/196-197.

⁶⁰⁹ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48.

ilişkilendirilirken, kesilmemiş tırnaklar güç ve kuvvete işaret etmektedir. İsferyînî, bu noktada “*turnakların kesilmemiş*” ifadesinden, kinaye yoluyla müsteâr minh/müşebbeh bih olan اَسَدًا “*aslan*”ın güç ve kuvvetinden bahsedildiği, dolayısıyla gerçek anlamın kastedilmediğini belirtmiştir. Bu sebeple, İsferyînî, اَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمْ “*turnakları kesilmemiş*” ifadesinde hakiki anlam kastedilmeyip, kinaye yoluyla aslanla daha ilişkili olan güç kuvvetten bahsedildiği için istiâre-i mücerredenin burada söz konusu olmadığını vurgulamıştır.⁶¹⁰

Semerkindî, istiâre-i müreşşaha da zikredilen müsteâr minhe ait özelliklerin, gerçek anlamlarında kalması durumunda, sadece istiâreyi kuvvetlendirdiğini belirtmiştir.⁶¹¹ Semerkindî’nin ifadesine göre, mesela, الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “*cesur adam*” hakkında اَسَدًا “*aslan*” lafzı, istiâre yoluyla kullandığında, bu istiâreyi takip eden ve اَسَدًا “*aslan*” ile ilişkili olan uygun mülâyimlerin zikredilmesi, istiârenin etkisini pekiştirmektedir. Ayrıca, الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “*cesur adam*”ın, hakiki bir aslan olduğu izlenimini uyandıracak derecede güçlü bir benzetme oluşturmaktadır.

Semerkindî ayrıca, istiâre-i müreşşaha da hakiki anlamın dışına, istiâre yoluyla çıkılabildiğini ve bu durumun caiz olduğunu belirtmiştir. Risâlesinde konu ile alakalı olarak, ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ...﴾ “*Allah’ın ipine sımsıkı yapışın*”⁶¹² mealindeki ayeti örnek olarak getirmiştir. Semerkindî, ayette geçen حَبْلِ “*ip*” kelimesinin, عَهْد “*ahid*” yerinde istiâre yoluyla geldiğini ve geride kalan اعْتَصِمُوا “*sımsıkı yapışın*” lafzı da, حَبْلِ “*ip*” kelimesi ile ilgili olduğu için istiâre-i müreşşaha olduğunu belirtmiştir.⁶¹³ Filibeli ayetteki mecazın karinesinin de حَبْلِ lafzının lafzatullaha izafe edilmesi şeklinde açıklamıştır. Filibeli, burada müsteâr leh/müşebbeh olan عَهْد “*ahid*” kelimesi ile İslâm ya da Kur’an-ı Kerîm’in kastedildiğini açıklamıştır. Nasıl ki bir ip bir şeyin bir başka şeyle bağlanmasına vesile ise, Filibeli, Yüce Allah’ın ahdi yani İslâm veya Kur’an-ı Kerîm’inde, kulu ebedî saadete ve rabbinin rızasına bağlamak için bir vesile

⁶¹⁰ İsferyînî, *Şerhu’l-’İsâm*, 186-187.

⁶¹¹ Semerkindî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 48.

⁶¹² *Kur’an Yolu Meâli*, Âl-i İmrân 3/103.

⁶¹³ Semerkindî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 48.

olduğunu açıklayarak aralarındaki ilişkiye temas etmiştir.⁶¹⁴ Asıl konuya gelecek olursak, Semerkandî, istiâre-i müreşşaha olan اِلْعِصَام lafzının “sımsıkı yapışma” şeklinde hakiki anlamında kalacağı gibi, اَلْوُثُوق بِالْعَهْدِ “ahde güvenme” manasına da istiâre yoluyla gelebileceğini izah etmiştir.⁶¹⁵

Semerkandî'nin istiâre-i müreşşahanın hakiki ve mecazi anlamda gelecek şekildeki istiâre aşamalarını Filibeli geniş şekilde ele almıştır. Filibeli'nin açıklamalarına göre, istiâre-i müreşşahanın hakîkî anlamda kalacak şekilde ayetteki istiâre, şu şekilde izah edilebilir; عَهْد “ahid”, bir şeyi bir şeye bağlama aracı olması bakımından حَبْل “ip”e benzetilmiştir. Bu teşbihte, müşebbehin, müşebbeh bihin cinsinden olduğu iddia edilmiş ve حَبْل “ip”, müteâraf (kalın ip) ve gayr-ı müteâraf (Kur'an-ı Kerîm ya da İslâm dini olan ahid) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Daha sonra, müteâraf tür için kullanılan حَبْل lafzı, gayr-ı müteâraf olan عَهْد için istiâre yoluyla kullanılmıştır. Böylece حَبْل lafzında, istiâre-i musarraha-i tahkîkiyye gerçekleşmiştir. Geride kalan, اِعْتَصِمُوا emri de müsteâr minh olan حَبْل “ip”in çağrıştırdığı şekilde, “sımsıkı yapışın” anlamında, kendisi ile birlikte kullanılmıştır. Böylelikle حَبْل lafzında, istiâre-i tasrîhiyye, tahkîkiyye ve müreşşaha gerçekleşmiştir.⁶¹⁶

Ayetteki istiâre-i müreşşahanın gerçek anlamda değil de istiâre yoluyla mecâzî anlamda kullanılmasına gelecek olursak, şu şekilde izah edilebilir; اَلْوُثُوق “güvenme”, kendisine güven duyulması açısından اِلْعِصَام “sımsıkı yapışma”ya benzetilmiştir. Bu teşbihte, müşebbehin, müşebbeh bihin cinsinden olduğu iddia edilmiş ve اِلْعِصَام “sımsıkı yapışma”, müteâraf (sarılma) ve gayr-ı müteâraf (ahde güvenme) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Daha sonra, müteâraf tür için kullanılan اِلْعِصَام lafzı, gayr-ı müteâraf olan اَلْوُثُوق için istiâre yoluyla

⁶¹⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/341,350.

⁶¹⁵ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48.

⁶¹⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/347.

kullanılmıştır. Böylece اِلْعِتْصَام lafzında, istiâre-i musarraha-i asliyye gerçekleşmiştir. Sonra, bu mastardan اِعْتَصِمُوا fiili, ثَقُّوا “güvenin” anlamında türetilmiştir. Böylece اِعْتَصِمُوا lafzında, istiâre-i tasrîhiyye-i tebeiyye meydana gelmiştir. Son olarak اِعْتَصِمُوا lafzı, ثَقُّوا “güvenin” anlamında, müsteâr minh olan حَبْل “ip”e, lafız itibarıyla uygun olacak şekilde, beraberinde bitişik olarak kullanılmıştır. Böylelikle حَبْل lafzında, istiâre-i tasrîhiyye, tahkîkiyye ve müreşşaha gerçekleşmiş ve buradaki istiâre-i müreşşahanın içinde de ayrı bir istiâre de söz konusu olmuştur. Filibeli, buradaki istiâre türünü “istiâre-i tasrîhiyye” olarak belirtse de, yaptığı açıklamalarda müşebbeh olarak اِلْعِتْصَام “sımsıkı yapışma”yı, müşebbeh bih olarak ise اَلْوُثُق “güvenme”yi ifade etmiştir. Bu durum, bir çelişki oluşturmaktadır. Zira müşebbeh bih hazfedildiği için, Filibeli’nin açıklamasına göre istiâre-i tasrîhiyye değil, istiâre-i mekniyye söz konusu olmalıdır.⁶¹⁷ Müellifin bu noktada, muhtemelen İslâm’a vermiş olduğu hizmetin küçük bir yorgunluk tezahürü olarak bu şekilde bir sürçme yaşadığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki açıklamada, gerekli düzeltmeler yapılarak konu izah edilmiştir.

Ayet-i kerimede, istiâre-i müreşşaha olan اِعْتَصِمُوا lafzı, “sımsıkı yapışın” şeklinde hakîkî anlamında kullanıldığında, müsteâr minh olan حَبْل “ip” kelimesi ile hem lafız, hem de mana açısından yakın ilişki içerisinde. Ancak اِعْتَصِمُوا lafzı, ثَقُّوا “güvenin” şeklinde mecâzî anlamda kullanıldığında, mana itibarıyla artık müsteâr minhin ilgilisi olmaktan çıkıp, müsteâr lehin ilgilisi olmuştur. Bu durum ilk bakışta, istiâre-i müreşşahanın varlığını sorgulattır niteliktedir. İsferyânî, اِعْتَصِمُوا lafzı, her ne kadar mana yönünden, müsteâr lehin ilgilisi olsa da, lafız açısından, hala müsteâr minhin ilgilisi olduğu için yine de kendisine istiâre-i müreşşaha denileceğini belirtmiştir.⁶¹⁸ Buradan da bir lafızda, mana yönünden değişiklik olsa da lafız açısından müsteâr minh veya müsteâr leh arasından hangisiyle ilgiliyse, lafzî bağlantı göz önünde bulundurularak kendisine istiâre-i müreşşaha veya mücerrede denildiği anlaşılmaktadır.

⁶¹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/347-348.

⁶¹⁸ İsferyânî, *Şerhu'l-İsâm*, 197.

İsferâyînî, zikri geçen ayetteki, istiâre-i müreşşaha da اَعْتَصِمُوا lafzı, istiâre yoluyla تُقُوا

“güvenin” anlamında kullanılabileceği gibi aynı anlama mecaz-ı mürsel ile de gelebileceğini söylemiştir. İsferâyînî, burada sadece istiâre yoluyla varılan sonuca aynı şekilde mecâz-ı mürsel yoluyla da ulaşılabileceğine dair farkındalık oluşturmak istemiştir. Zira, kendisi de istiâre-i müreşşahanın hakîkî anlamda kalması gerektiği görüşündedir. Filibeli’nin, istiâre-i müreşşahadaki mecaz-ı mürselin izahına dair açıklamalarına gelecek olursak, şu şekilde ifade edebiliriz; اَلْاِعْتِصَامُ “sımsıkı yapışma” lafzı mutlak olarak zikredilmiş, حَبْلُ “ip” kaydı ile mukayyed بِالْحَبْلِ اَلْاِعْتِصَامُ “ipe sımsıkı yapışma” kastedilmiştir. Daha sonra “ipe sımsıkı yapışma” manasındaki اَلْاِعْتِصَامُ zikredilmiş, mutlak اَلْوُثُوقُ “güvenme” kastedilmiştir. Burada اَلْاِعْتِصَامُ “güvenme” anlamında kullanılmasıyla, mecâz-ı mürsel-i aslî olmuştur. Ardından, “güvenme” anlamındaki اَلْاِعْتِصَامُ lafzından, تُقُوا “güvenin” manasına gelen اَعْتَصِمُوا lafzı türetilmesiyle de mecâz-ı mürsel-i tebeî gerçekleşmiştir.⁶¹⁹

İstiâre-i müreşşaha da yer alan mülaimin, semantik statüsüne ilişkin belâgat literatüründe temel olarak üç farklı yaklaşımın mevcut olduğu gözlemlenmektedir. Bu yaklaşımlar, terşîh unsurunun istiâre bağlamındaki anlam ilişkisini farklı açılardan ele almaktadır:

• **Hakikat yaklaşımı:** Bu görüşe göre, istiâre-i müreşşaha, temel aldığı hakiki anlamını muhafaza ederek genel istiâre yapısına dâhil olur. Teftâzânî, Cürçânî ve İsferâyînî gibi önde gelen belâgat âlimlerinin benimsediği bu yaklaşımı Filibeli de desteklemiş; istiâre-i müreşşahanın felsefi yapısı bakımından, hakikat üzere olmasının daha işlevsel olduğunu savunmuştur. Ayrıca istiâre-i müreşşahada da mecâza gidilmesi halinde, belâgat değeri bakımından daha alt bir mertebede değerlendirilen, istiâre-i mücerredeye yaklaşma gibi bir durumun ortaya çıkacağını da belirtmiştir.⁶²⁰

• **İstiâre yoluyla mecâz yaklaşımı:** İkinci yaklaşım, terşîh unsurunun bizatihi kendisinin de istiâre yoluyla mecâzî bir anlam kazanmasının caiz olduğunu ileri sürer. Zemahşerî ve Semerkandî gibi otoritelerin bu görüşü benimsediği belirtilmektedir.

⁶¹⁹ İsferâyînî, *Şerhu'l- 'Isâm*, 198-199; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/351-352.

⁶²⁰ İstiâre-i müreşşaha'da hakikat yaklaşımı hakkında ek bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 620; Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî*; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/331.

• **Mecâz-ı mürsel yoluyla mecâz yaklaşımı:** Üçüncü olarak, terşîh unsuru istiâreye, ayrıca mecâz-ı mürsel ilişkisi vasıtasıyla kazandığı mecâzî anlam üzerinden de entegre olabilmektedir. Bu görüş, bir önceki görüş ile aynı anlama çıkmakta olup, sadece manaların elde ediliş yönleri farklıdır.

Görüldüğü üzere, istiâre-i müreşşahanın, belâgî yapı içindeki anlamsal fonksiyonuna dair çok yönlü bir anlayışın varlığını göstermektedir. Terşîh unsuru, hakiki anlamında kaldığı zaman, hem lafız hem de mana açısından, müsteâr minh ile uyumlu olmaktadır. Diğerlerinde ise, lafız açısından istiâre-i müreşşaha olurken, mana itibarıyla ise müsteâr lehine ilgisine çevrildiği için istiâre-i mücerrede olmaktadır.

İstiâre-i müreşşaha da zikredilen mülaimin, müsteâr minh'in mahiyetinin ayrılmaz bir parçası veya onunla özdeşleşmiş olduğu önceden bilinmektedir. Dolayısıyla, bilinen bir sıfatın, ayrıca lafız yoluyla belirtilmesinin, istiâreyi pekiştirme veya süsleme işlevine sahip olup olmadığı yönünde akla bir şüphe düşürmektedir. Zira رَأَيْتُ أَسَدًا لَهُ لَيْدٌ “yeleli bir aslan gördüm” örneğinde, “yeleli” لَيْدٌ لَهُ vasfı, müsteâr minh olan أَسَدًا “aslan”ın zaten bilinen ve onunla özdeşleşmiş bir niteliğidir. Bu bağlamda, müsteâr minh'in mahiyetinde yer alan ve yaygın olarak bilinen bir özelliğin tekrar zikredilmesinin, müsteâr minh açısından ek bir retorik değer veya yeni bir bilgi sunmadığı düşünülebilir. Nitekim Filibeli, bu noktadan hareketle, eğer istiâre-i müreşşaha, sadece müsteâr minh'in zorunlu bir vasfının tekrarından ibaret olsaydı, istiâredeki teşbihin mübalağasında bir kuvvetlendirme sağlamayacağını ve bu durumda istiâre-i müreşşaha gibi ayrı bir kategoriden bahsetmenin anlamsızlaşacağını belirtmiştir.⁶²¹

Filibeli, yukarıdaki meseleyi, istiâre-i mutlaka ile istiâre-i müreşşahayı mukayese ederek çözüme kavuşturmaktadır. Semerkandî'nin işaret ettiği üzere, istiâre-i mutlaka, müsteâr leh ve müsteâr minhe ait herhangi bir mülaim zikredilmeksizin, sadece temel bir ayniyet iddiası üzerine kurulmakta ve retorik işlevini bu haliyle yerine getirmektedir. Örneğin, رَأَيْتُ أَسَدًا “bir aslan gördüm” ifadesinde,⁶²² müsteâr leh/müşebbeh olan الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “cesur adam” ile müsteârın minh/müşebbeh bih olan أَسَدٌ “aslan” arasında kurulan istiâre ilişkisi, taraflara ait

⁶²¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/330.

⁶²² Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48.

herhangi bir vasıf belirtilmeksizin, yalnızca müsteâr lehin, müsteâr minh cinsine dâhil edildiği iddiasıyla tamamlanmaktadır.⁶²³

Yapılan mukayeseden hareketle Filibeli, istiâre-i müreşşahayı oluşturan terşîh unsurunun, istiârenin teşekkülü için zorunlu bir bileşen olmadığını, bilakis istiâre kurulduktan sonra zikredilen ve istiârenin temelindeki teşbih iddiasını detaylandıran, pekiştiren ve ona farklı bir belagat boyutu katan haricî bir vasıf ve nitelik olduğunu vurgulamaktadır. Filibeli ayrıca, istiâre-i müreşşahanın, istiârenin varlığını önceleyenler arasında yer almayıp, dışarıdan eklenen bir unsur olmasının, onun edebî değerini azaltmadığını ve önemsiz olduğu anlamına gelmediğini de özellikle vurgulamıştır.⁶²⁴

Son olarak, istiâre-i müreşşahanın, Filibeli tarafından da benimsendiği üzere, mübalağanın etkisini koruması nedeniyle gerçek anlamında kullanılması daha isabetli olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, istiâre-i müreşşaha örneği olan رَأَيْتُ أَسَدًا لَهُ لِبَدٌ “yeleli bir aslan gördüm” ifadesi incelendiğinde, لَهُ لِبَدٌ “yeleli” niteliğinin lafzî düzeyde أَسَدًا “aslan” kelimesine sıfat olarak bağlanmasına rağmen, semantik açıdan أَسَدًا kelimesiyle kastedilen الرَّجُلُ الشَّجَاعُ “cesur adam” mefhumuna isnat edilmektedir. Başka bir deyişle, söz dizimsel olarak müşebbeh bih olan “aslan”ın bir özelliği “yele”, anlam katmanında örtük olarak müşebbeh olan “cesur adam”a isnat edilmektedir. Bu durum, müşebbeh bih ile özdeşleşmiş bir niteliğin, görünürdeki söz dizimsel bağlantısının aksine, anlam boyutunda müşebbehe atfedilmesi yoluyla, teşbihteki mübalağayı önemli ölçüde pekiştirmektedir. Neticede, bu yapısal özellik, istiâre-i müreşşahanın mübalağa gücünü muhafaza ederek istiârenin edebî etkisini artırmasını sağlamaktadır. İstiâre-i müreşşaha da, gerçek anlamdan çıkıldığı zaman artık, müşebbehin mülaimi, tekrar müşebbehe isnat edileceği için, mübalağa seviyesi düşmekte ve müşebbehin gizlenmesindeki iddia sırrı bozulmaktadır. İstiârenin, mülaim açısından son olarak bir diğer kısmı ise istiâre-i mucerrededir.

⁶²³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/331.

⁶²⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/329-331.

İstiâre-i mücerrede

Semerkandî, risâlesinde, *istiâre-i mücerrede* kavramını, *وَإِنْ افْتَرَنْتَ بِمَا يُلَايِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ*

“*(istiâre) müsteâr lehine ilgilisi ile beraber gelirse, (istiâre-i) mücerrededir.*” şeklinde

tarif etmiştir.⁶²⁵ İstiârede, müşebbehin müşebbeh bihin cinsinden olduğu iddiası, bu edebî sanatta temel bir unsurdur. Ancak, istiâre-i mücerrede olarak adlandırılan türde, müşebbeh ile ilgili unsurların zikredilmesi, bu temel iddiadaki mübalağa derecesini düşürmektedir. İsferyânî, müşebbehe dair mülâimlerin belirtilmesiyle mübalağanın bir kısmından tecrit/soyutlama gerçekleştiği için, bu istiâyeye “*istiâre-i mücerrede*” denildiğini belirtmiştir.⁶²⁶ Başka bir deyişle, istiâre-i mücerrede, müşebbehin, müşebbeh bihin cinsinden olduğu iddiasının mübalağalı vurgusunu zayıflatır; çünkü müşebbehe ait unsurların belirtilmesi, bu iddiaya bir nevi hâle getirir ve mübalağanın ana eksenini oluşturan temel iddiayı bir nebze zayıflatır. Bu sebeple istiâre-i mücerrede, mübalağa açısından diğer istiâre türlerine kıyasla daha düşük bir seviyede değerlendirilmiştir.

Semerkandî, istiâre-i mücerredeye misal olarak *رَأَيْتُ أَسَدًا شَاكِي السِّلَاحِ* “*tam donanımlı bir aslan gördüm*” cümlesini getirmiştir.⁶²⁷ Zikredilen cümlede, *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “*cesur adam*”, cesaret yönünden, *أَسَدٍ* “*aslan*”a benzetilmiştir. Daha sonra müşebbeh olan *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “*cesur adam*” hazfedilmiş ve yerine müşebbeh bih olan *أَسَدٍ* “*aslan*” lafzı, istiâre edilerek getirilmiştir.

Filibeli, devamında gelen, *شَاكِي السِّلَاحِ* “*tam donanımlı*” ifadesinin mahzûf, müsteâr leh/müşebbeh olan *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “*cesur adam*”ın ilgilisi olduğu için buradaki istiârenin, istiâre-i mücerrede olduğunu belirtmiştir.⁶²⁸

İsferyânî, eserinde konu bağlamında, bir istiâyede, istiâre-i mücerrede ile müreşşahanın bir arada bulunabileceğini söylemiştir. Bu birlikteliğe örnek olarak, şair Züheyr b. Ebî Sûlmâ’nın (ö. 609 [?]) şu beytini getirmiştir;

⁶²⁵ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 48.

⁶²⁶ İsferyânî, *Şerhu 'l-'Isâm*, 187-188.

⁶²⁷ Semerkandî, *er-Risâletü 's-Semerkandiyye*, 48.

⁶²⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 2/241.

ederek yapmış olduğu açıklamalara baktığımızda, مُقَدَّفٍ kelimesinde, sahip oluğu manalar itibariyle, farklı istiâreler söz konusu olması gerekirken, istiâre-i müreşşaha üzerinde ısrar edildiği görülmüştür.

İsferâyînî, beyitte yer alan مُقَدَّفٍ kelimesinin, “*iri yapılı*” anlamında ele alınması geldiğini belirterek, istiârenin, istiâre-i müreşşaha olduğunu vurgulamıştır.⁶³² Bu nokta da İsferâyînî’nin, مُقَدَّفٍ kelimesinde, neye dayanarak “*iri yapılı*” anlamını yüklediği ve istiâre-i müreşşahaya nasıl ulaştığı sorusu akla gelmektedir. Filibeli, bu gibi durumlarda, bir mülaimin hangi manası, müsteâr leh ya da müsteâr minh için daha fazla uzmanlık ve aidiyet ifade ediyorsa, o mananın baz alındığını belirtmiştir. Dolayısıyla, Filibeli, مُقَدَّفٍ kelimesinde “*iri yapılı*” anlamının اَسَدٍ “*aslan*” ile daha kuvvetli bir ilişkide olduğu için bu mana dikkate alınarak, istiâre-i müreşşahaya gidildiği çıkarımında bulunmuştur.⁶³³

İsferâyînî’nin, Züheyr b. Ebî Sûlmâ’nın şiiri ile yapmış olduğu açıklama ile bir istiârede hem istiâre-i müreşşahanın hem de istiâre-i mücerredenin yan yana geldikleri görülmektedir. Dolayısıyla buradaki istiâre, istiâre-i müreşşaha-i mücerrede olmaktadır. İsferâyînî, istiârenin mülaim açısından bu şekilde gelişine dair, اَلتَّخْصِيمُ اِعْتِبَارِيٌّ “*taksîm itibârîdir*” ifadesini zikredip geçmiştir.⁶³⁴ Aslında bu açıklama ince bir ayrıntıya işaret etmektedir. Filibeli de, haşiyesinde konuya dair ek açıklamalarda bulunmuştur. Filibeli’nin yapmış olduğu açıklamalar, teorik ifadeler içerdiği için ağır bir dil yapısına sahiptir. Konu burada daha kolay anlaşılır bir şekilde ele alınmaya gayret edilecektir. Müellif taksimin, iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Bunlar;

• **Taksîm-i Hakîkî:** Bu yöntem, tasnife tabi tutulacak olan bütüne, mahiyetleri itibarıyla birbirini dışlayan ayırt edici kayıtların eklenmesi suretiyle, alt kategorilerin elde edilmesi işlemidir. Bu özsel ayrışmaya dayalı sınıflandırma işleminin mantıksal bir zorunluluğu olarak, ortaya çıkan kısımlar, birbirini kesin surette dışlar. Dolayısıyla, bu tür bir tasnife konu olan herhangi bir şey, oluşturulan bu sayılı kategorilerden aynı anda birden fazlasına aidiyet gösteremez. Zorunlu olarak yalnızca bir tanesinin kapsamına dâhil olabilir. Örneğin, bir kelime, ya isim, ya fiil ya da harftir. Aynı anda hem harf hem de isim olamaz.⁶³⁵

⁶³² İsferâyînî, *Şerhu’l-‘Isâm*, 190.

⁶³³ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/247.

⁶³⁴ İsferâyînî, *Şerhu’l-‘Isâm*, 140.

⁶³⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/248.

• **Taksîm-i İtibârî:** Bu yöntem, tasnif edilecek bütüne, zâtî olarak değil, belirli bir itibar uyarınca belirlenen ve kavramsal düzeyde farklılık arz eden kayıtların eklenmesiyle gerçekleştirilir. Bu kayıtlar, hakîkî taksimdeki gibi mahiyetleri itibarıyla birbirini zorunlu olarak dışlamaz. Bu nedenle, itibârî, taksimle elde edilen kısımlar, hakîkî taksimin kısımlarının aksine, tek bir şey üzerinde eş zamanlı olarak geçerli olabilir. Bunun temel sebebi, itibârî taksimdeki ayrımın, varlığın özünde (fi'z-zât) değil, kavramsal düzeyde (fi'l-mefhûm) olmasıdır; yani kısımlar kavramsal olarak farklılaşsa da aynı şeyde bir arada bulunabilirler. İstiârenin mülaim itibarıyla, istiâre-i müreşşaha, mücerrede ve mutlaka kısımlarına ayrılması bu taksim çeşidine misal olarak getirilebilir.⁶³⁶

Yukarıdaki açıklamalardan kısaca şu anlaşılmaktadır; hakîkî ve itibârî taksim arasındaki temel ayrım, sınıflandırılan bir ögenin eş zamanlı olarak birden fazla kategoriye dâhil olup olamamasında yatmaktadır. Bu bağlamda, eğer bir kavram, farklı değerlendirme ölçütleri temelinde aynı anda iki veya daha fazla alt sınıfa ait olabiliyorsa, gerçekleştirilen sınıflandırmanın taksîm-i itibârî niteliği taşıdığı anlaşılır. Tersine, bir bütünün, yapılan ayrım sonucunda ortaya çıkan alt bölümlerinden aynı anda birden fazlasını içermesi mantıksal olarak mümkün değilse, bu ayrım taksîm-i hakîkî olarak nitelendirilir. Bu ilkenin somut bir örneği olarak, Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şiirindeki istiârenin, hem istiâre-i müreşşaha hem de istiâre-i mücerrede özelliklerini aynı anda taşıyabilmesi ve bu iki kategoriye birden dâhil edilebilmesi, söz konusu edebi tasnifin- İsferyînî'nin de işaret ettiği üzere- taksîm-i itibârî prensibine dayandığını göstermektedir. Görüldüğü üzere, şârih İsferyînî, burada hatırı sayılır bir bilgiye değinmiştir.

Semerkandî, mülaim açısından istiâre türleri arasında, istiâre-i müreşşahanın en belîğ olduğunu, istiâre-i mutlakanın da istiâre-i mücerrededen, belâgat açısından daha üstün olduğunu açıklamıştır. Bu hiyerarşiye göre, istiâre-i müreşşahanın yer almış olduğu kelâmın, en üst seviye belâgate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ardından bunu, istiâre-i mutlakanın takip ettiği ve en alt sırada da istiâre-i mücerredenin yer aldığı anlaşılmaktadır. Semerkandî, istiâre-i müreşşaha da, müsteâr minhe ait özellikler zikredilerek, istiârenin esasını oluşturan teşbihteki mübalağayı pekiştirmesi nedeniyle diğer iki kısma nazaran bu sebeple daha belîğ olduğunu izah etmiştir.⁶³⁷ Semerkandî, diğer iki kısım arasındaki üstünlüğe dair bir açıklamada bulunmamıştır. İsferyînî'de önceki açıklamalarında neden birbirlerinden üstün olduğuna dair işarete bulunduğu gerekçesiyle kendisi de izah etmemiştir.⁶³⁸ Ancak, Filibeli, ayrıca diğer iki

⁶³⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/248.

⁶³⁷ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 48.

⁶³⁸ İsferyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 192.

kısım arasındaki üstünlük sebebine dair İsferyîni'nin değinmiş olduğu noktaları toplayarak konuyu tamamlamıştır. Müellif, istiâre-i mutlakada, mübalağayı zayıflatacak veya gerçek anlama geri çekecek hiçbir unsur eklenmediği için istiâre-i mücerrede den belâgat açısından daha üstün sayıldığını belirtmiştir. Ayrıca, istiâre-i mutlakada mübalağa, ne eksik ne fazla tam olarak geldiği için belâgat açısından, bu sebeple orta seviyede kabul edildiğini vurgulamıştır. İstiâre-i mücerrede de ise müellif, müsteâr leh/müşebbehe dair ilgili zikredilip, istiâredeki mübalağayı eksiltmesinden dolayı belâğî kuvvet açısından, en alt sınıf olarak ele alındığını beyan etmiştir.⁶³⁹

İsferyîni, Semerkandî'nin açıklamalarına ilaveten ayrıca istiârenin mülaimleri açısından kısımları arasındaki edebî üstünlüğe dair ince bir noktaya da temas etmiştir. İsferyîni, istiâre-i mücerrede ile istiâre-i müreşşaha, bir istiârede bir araya geldikleri zaman buradaki belâgat seviyesinin, birbirlerine zıt düştükleri için istiâre-i mutlaka mertebesinde olduğunun altını çizmiştir.⁶⁴⁰ Filibeli buradaki zıtlığı, istiâre-i mücerredenin mübalağayı zayıflatması, istiâre-i müreşşahanın ise kuvvetlendirmesi şeklinde açıklamıştır. Filibeli, bu zıtlık sebebiyle, istiâre-i müreşşahanın mübalağayı güçlendirmesiyle elde edilen kuvvetin, istiâre-i mücerredenin sebebiyet vermiş olduğu, mübalağadaki zayıflığın yerine geçtiği için elde edilen edebî seviyenin, istiâre-i mutlaka mesabesinde olduğunu belirtmiştir. Buradan da şu anlaşılmaktadır; müsteâr minh ve müsteâr leh ile alakalı mülaimler zikredilmediğinde, istiâre-i mutlaka olduğu gibi her ikisine dair ilgililer zikredildiğinde istiâre, istiâre-i müreşşaha-i mücerrede olsa da belâgat seviyesi açısından istiâre-i mutlaka seviyesinde kabul edilmektedir. Filibeli buradaki durumun, yani istiâre-i müreşşaha ile istiâre-i mücerredenin iki zıt olarak bir araya gelip, istiâre-i mutlaka gibi ortak bir noktada buluşmalarının, İsferyîni'nin de işaret ettiği gibi, zıtlıkların birbirlerini dengelemesine bir örnek olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴¹

2.1.3.4. Müşebbeh veya müşebbeh bihin zikir ya da hazfî yönünden istiâre

Belâgat disiplini içerisinde önemli bir konumda olan istiâre sanatı, kökenini teşbih ilişkisinden almakla birlikte, kendine özgü yapısal özellikleriyle ondan ayrılmaktadır. İstiârenin mahiyetini ve türlerini kavramada merkezi bir rol üstlenen müşebbeh ve müşebbeh bih unsurlarının ifadede bulunup bulunmaması, bu edebî sanatın temel tasnif prensibini teşkil etmiştir. Esasen istiâreyi teşbihten farklı kılan ve kendi içinde sınıflandırılmasına imkân tanıyan temel ölçüt, teşbihin bu iki asli unsurunun kullanımındaki farklılıktır. Bu bağlamda, söz konusu unsurlardan hangisinin metinde açıkça zikredildiği, hangisinin ise hazfedildiği durumu,

⁶³⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/265.

⁶⁴⁰ İsferyîni, *Şerhu'l-'Isâm*, 102.

⁶⁴¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/268.

istiârenin ana türlerini tayin etmede belirleyici bir faktör olmuştur. Bu kritere göre istiâre, müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredilip edilmemesi açısından temel olarak, *istiâre-i musarraha* ve *istiâre-i mekniyye* olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmıştır. Aşağıda bu kritere göre şekillenen istiâre türleri incelenecektir.

İstiâre-i musarraha

Semerkindî'nin *er-Risâletü's-Semerkindiyye* isimli eserinde belâgat incelemelerinin odağına istiâre-i mekniyye konusunu yerleştirmiştir. Bu metodolojik yaklaşımın bir sonucu olarak, müellif, risâlesinde istiâre-i musarraha bahsine müstakil ve teferruatlı bir bölüm tahsis etmemiştir. Söz konusu istiâre türüne daha ziyade, önceki bölümlerde ele alınan konular çerçevesinde ve dolaylı olarak temas etmiştir. Nitekim Filibeli de bu önceki kısımların genel bağlam itibarıyla istiâre-i musarraha ile ilintili olduğuna işaret etmiştir.⁶⁴² Semerkindî, mecâzın kısımlarını ele alırken bu istiâre türüne yalnızca, alâka niteliği üzerinden *إِنْ كَانَتْ عَلاَقَتُهُ غَيْرَ* *المُشَابَهَةِ فَمَجَازٌ مُّرْسَلٌ وَإِلَّا فَاسْتِعَارَةٌ مُصَرَّحَةٌ* “(Mecâzın) alâkası müşâbehet değilse mecâz-ı mürsel, müşâbehet ise istiâre-i musarrahadır.” şeklinde bir ayrıma gitmekle yetinmiştir.⁶⁴³

Benzer şekilde, Filibeli de *el-Hâşiyetü'l-cedîde* isimli eserinde, istiâre-i musarraha konusunu etraflıca işlememiş, birkaç temel açıklama ile sınırlı tutmuştur. Müellif, müşebbeh bihin açıktan getirilmiş olduğu istiâre çeşidine, *istiâre-i musarraha* denildiğini belirtmiştir. Filibeli, bu istiâre türünün “açık istiâre” anlamına gelen istiâre-i musarraha diye isimlendirilmesinin sebebinin, teşbihin asli unsurlarından müşebbeh bih lafzının gizlenmeyip, açıkça ifade edilmesi, yani tasrih edilmesi şeklinde izah etmiştir.⁶⁴⁴

Filibeli, bu istiâre türünü örneklendirmek amacıyla “*hamamda bir aslan gördüm*” manasındaki *الْحَمَّامُ فِي الْأَسَدِ* cümlesini zikretmiştir. Bu ifadede, *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “cesur adam” olarak takdir edilen müşebbehin, cesaret yönünden müşebbeh bih olan *أَسَدٌ* “aslan”a benzetildiğini söylemiştir. Ardından müşebbeh olan *الرَّجُلُ الشُّجَاعُ* “cesur adam” hazfedilerek, yerine müşebbeh bih olan *أَسَدٌ* “aslan” lafzının istiâre yoluyla yerine getirildiğini belirtmiştir.

⁶⁴² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/449.

⁶⁴³ Semerkindî, *er-Risâletü's-Semerkindiyye*, 47.

⁶⁴⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/354-356.

Filibeli, müşebbeh olan الرَّجُلُ الشُّجَاعُ “cesur adam” ifadesinin, cümleden çıkarılması nedeniyle bu tür kullanımların *istiâre-i musarraha* olarak adlandırıldığını vurgulamıştır.⁶⁴⁵ Söz konusu örnekteki istiârenin varlığını gösteren karîne ise, mantıksal olarak aslanın bulunması beklenmeyen bir mekân olan الْحَمَّامُ “hamamda” ifadesidir. Bu karîne, أُسَدٌ “aslan” kelimesinin gerçek anlamında değil de mecâzî anlamda “cesur adam” şeklinde kullanıldığını anlamamızı sağlamıştır.⁶⁴⁶

İstiâre-i mekniyye

Semerkandî, istiâre-i mekniyye konusu, اِتَّفَقْتُ كَلِمَةُ الْقَوْمِ عَلَى أَنَّهُ إِذَا شُبِّهَ أَمْرٌ بِأَخَرَ مِنْ غَيْرِ تَصْرِيحٍ شَيْءٍ مِنْ أَرْكَانِ التَّشْبِيهِ سِوَى الْمُشَبَّهِ، وَدُلَّ عَلَيْهِ بِذِكْرِ مَا يُخْصُصُ الْمُشَبَّهَ بِهِ، كَانَ هُنَاكَ اسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ، *“Belâgat âlimleri şu konuda görüş birliğine varmıştır: Müşebbeh dışında teşbihin rükünlerinden herhangi biri açıkça belirtilmeksizin bir şey, başka bir şeye benzetilir ve bu teşbihe, müşebbeh bihe özgü olan bir şeyin zikredilmesiyle işaret edilirse, orada bir istiâre bi'l-kinâye vardır. Ancak (istiâre bi'l-kinâye konusundaki) izahları farklılık göstermiştir.”* şeklinde açıklamıştır.⁶⁴⁷ Semerkandî’nin bu ifadesinden hareketle, belâgat âlimlerinin genel olarak, müşebbeh bihin hazfedilip ona ait bir özelliğin zikredilmesiyle kurulan istiâre türünün *istiâre bi'l-kinâye* olarak tanımlanması hususunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. İsferyînî, bu bağlamda, Semerkandî’nin kullandığı اِتَّفَقْتُ كَلِمَةُ الْقَوْمِ *“Belâgat âlimleri ittifak etti”* ifadesine dikkat çekmiştir. Normalde cemi‘ bir fail olan “kavim” manasındaki الْقَوْمُ kelimesi ile birlikte fiilin mefulü olan kelimenin de كَلِمَاتٌ şeklinde çoğul olması beklenirken, Semerkandî’nin müfred كَلِمَةٌ ifadesini kullanmasını, âlimler arasındaki görüş birliğinin gücünü ve yeknesaklığını mübalağalı bir şekilde vurgulamak üzere getirdiği şeklinde yorumlamıştır.⁶⁴⁸ Bir başka ifadeyle, sanki tüm âlimler tek bir ağızdan, aynı kelimeyle bu tanımda birleşmişlerdir. Bu istiâre türünün isimlendirilmesiyle ilgili olarak Filibeli, müşebbeh bihin hazfedilmesi sebebiyle, bu çeşide “gizli/örtülü istiâre” anlamına gelen ve açık

⁶⁴⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 1/354-356.

⁶⁴⁶ İstiâre-i musarraha hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Sabbân, *er-Risâletü l-Beyâniyye*, 130; Hâşimî, *Cevâhiru l-Belâga*, 260; Emin - Cârîm, *el-Belâgatü l-Vâdiha*, 92-100.

⁶⁴⁷ Semerkandî, *er-Risâletü s-Semerkandiyye*, 49.

⁶⁴⁸ İsferyînî, *Şerhu l-Isâm*, 235-236.

istiârenin (istiâre-i musarraha) karşısı olan, اَلْاِسْتِعَارَةُ الْمَكْنِيَّةُ (istiâre-i mekniyye) adının verildiğini belirtmiştir.⁶⁴⁹

Terminolojik bir karışıklığı önlemek adına İsferyînî, Semerkandî'nin اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ "istiâre bi'l-kinâye" ifadesine de açıklık getirmiştir. Burada geçen اَلْكِنَايَةِ kelimesinin, beyân ilminin ayrı bir konusu olan ve teknik bir terim olarak kullanılan kinaye ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. İsferyînî, bu teripteki اَلْكِنَايَةِ lafzının, kelimenin sözlük anlamı olan اَلْخَفَاءُ "gizlilik, örtülülük" manasına geldiğini ve müşebbeh bihin gizlenmiş olmasına işaret ettiğini belirtmiştir.⁶⁵⁰

Tüm ekoller istiâre-i mekniyyenin tanımı üzerinde bu denli güçlü bir ittifak sergilerken, bu istiârenin tam olarak nasıl teşekkül ettiği, yani oluşum mekanizması konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Semerkandî, kendi risalesinde, Selef, Sekkâkî ve Kazvînî'nin bu konudaki görüşlerine yer vermiştir. İsferyînî ise şerhinde, bu üç görüşe ek olarak kendi yaklaşımını da sunmuştur. Bu başlık altında, sırasıyla Selef'in görüşünden başlayarak, toplam dört farklı istiâre-i mekniyye yaklaşımı ele alınacaktır. Filibeli, Selef ve devamında gelen iki görüşü Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648-49) meşhur beytini misal getirerek açıklamıştır. İsferyînî'nin yaklaşımını ise şerhinde zikretmiş olduğu cümle bağlamında ele almıştır. Sahabe şairin beyti, sadece Selef'in istiâre-i mekniyye yaklaşımı altında getirilecektir. Diğer görüşlerde ise şiire yer vermeksizin sadece istiâre-i mekniyye yaklaşımları ele alınacaktır.

• Selef'in istiâre-i mekniyye yaklaşımı

Klasik belâgat literatüründe, disiplinin tarihsel evrimi, yaygın olarak Selef ve Halef olmak üzere iki temel dönem üzerinden sınıflandırılmıştır. İsferyînî'nin belirttiği üzere, Selef terminolojisi, belâgat ilminin erken dönem temsilcilerini, daha spesifik olarak Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) ilmî faaliyetlerinin öncesindeki döneme ait âlimleri tanımlamak için kullanılmıştır.⁶⁵¹ Bu çerçevede Filibeli, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve özellikle belâgat teorisine yaptığı katkılarla tanınan Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) gibi sahanın kurucu ve öncü figürlerinin Selef ekolü içinde değerlendirildiğine işaret etmiştir. Ayrıca Filibeli, Halef döneminin Sekkâkî ile başladığını ve bu dönemin Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ile birlikte

⁶⁴⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 1/356.

⁶⁵⁰ İsferyînî, *Şerhu 'l-'Isâm*, 250.

⁶⁵¹ İsferyînî, *Şerhu 'l-'Isâm*, 245.

sona erdiğini belirterek, bu zaman aralığında yer alan âlimleri Halef temsilcileri olarak kabul edildiğini vurgulamıştır.⁶⁵² Bu Selef-Halef ayrımı, esasen Sekkâkî'nin belâgat disiplininin teorik ve metodolojik çerçevesini oluşturma ve sistemleştirme sürecindeki kritik rolünü vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu tasnif, Sekkâkî'yi belâgat tarihinde bir dönüm noktası olarak konumlandırarak, onun ilmin sistematik bir yapıya kavuşmasındaki merkezîyetini ortaya koymaktadır.

İsferâyînî, Arapça السَّلف kelimesinin sözlük anlamının “*önceki nesiller, atalar ve akrabalar*” olduğunu izah etmiştir. Bu bağlamda, Sekkâkî öncesi âlimlere *Selef* denmesinin sebebini, onların mecâzî anlamda belâgat ilminin ataları yani temellerini atan öncülerî olmalarıyla açıklamıştır.⁶⁵³ Semerkandî'nin aktardığına göre, Selef tarafından benimsenen istiâre-i mekniyye yönteminde, müşebbeh bih açıkça getirilmez. Bunun yerine, müşebbeh zikredilirken, müşebbeh bihe ait bir nitelik veya onunla ilintili bir ögeye kendisine işaret etmek üzere yer verilir. Semerkandî, bu yöntemin Zemahşerî'ye dayandığını ve aynı zamanda Cumhur'un da bu görüşü benimsediğini belirtmiştir.⁶⁵⁴ Filibeli, konu hakkında, Züeyb el-Hüzeli'nin (ö. 28/648-49) şu meşhur beytini misal olarak zikretmiştir;

وَإِذَا الْمَنِئَةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا، ... أَلْقَيْتَ كُلَّ مَيْمَةٍ لَا تَنْفَعُ

“*Ecel, turnaklarını sapladığı zaman, hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün*”⁶⁵⁵

Filibeli'nin izahına dayanarak Selef'in bu beyitteki istiâre-i mekniyye anlayışı şu şekilde açıklanabilir: Başlangıçta, الْمَنِئَةُ “*ecel*”, canlıları ayırt etmeksizin yok etme vasfı yönünden, السَّبْع “*yırtıcı hayvan*”a benzetilmiştir. Daha sonra müşebbeh olan الْمَنِئَةُ “*ecel*”in, müşebbeh bih olan السَّبْع “*yırtıcı hayvan*” cinsine dâhil olduğu ileri sürülmüştür. Müşebbeh bih olan السَّبْع, biri müteâraf (yırtıcı hayvan), diğeri ise gayr-ı müteâraf (ecel) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Akabinde, müşebbeh bih olan السَّبْع “*yırtıcı hayvan*” hazfedilmiş, yerine الْمَنِئَةُ “*ecel*” lafzı istiâre

⁶⁵² Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/488.

⁶⁵³ İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 246-247.

⁶⁵⁴ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 49.

⁶⁵⁵ Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 422; Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 536; Buhtürî, *Hamâsetü'l-Buhtürî*, 211; Müberred, *el-Kâmil*, 2/127; İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şi'r*, 84; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r*, 67; Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 11/260; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 79; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 606; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/184.

yoluyla kullanılmıştır. Son olarak, hazfedilen müşebbeh bih السَّبْع “yırtıcı hayvan”ın bir lâzimesi olarak, أَظْفَار “pençeler” zikredilmiş ve الْعَنِيَّة “ecel”e isnat edilmiştir. Ölümün gerçekte bilinen pençeleri yoktur. Ölüme pençelerin isnat edilmesi, karîne-i mânia olmakla beraber, bu isnat, bir hayal ürünü olduğu için istiâre-i tahyîliyyedir.⁶⁵⁶

İncelenen beyitte, müşebbeh bih konumundaki السَّبْع “yırtıcı hayvan” ögesinin hazfedilmesi suretiyle istiâre-i mekniyye sanatı gerçekleşmiştir. Bu istiâre türünde, hazfedilen müşebbeh bihe işaret etmek amacıyla, onun temel özelliklerinden yani levazımından biri olan أَظْفَار “pençeler” kelimesi, remiz olarak kullanılmıştır. Filibeli, istiâre-i mekniyyede kullanılan bu remizin, tek başına ifadenin gerçek anlamının kastedilmesini engelleyen karîne-i mâniayı oluşturmadığını belirtmiştir. Müellif, asıl karîneyi meydana getiren temel unsurun, remiz ile müşebbeh arasındaki isnat ilişkisi olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla, remiz ve bu isnat ilişkisi birlikte, karîne-i mâniayı tamamlayan bir bütünlük arz etmektedir. Filibeli, istiâre-i mekniyyede müşebbehin zikredilmesi ve ona, hazfedilen müşebbeh bihin bir özelliğinin isnat edilmesinin, ifadenin mecâzî karakterinin idrak edilmesini sağlayan ve doğru bir şekilde yorumlanmasına olanak tanıyan temel bir yapısal özellik olduğunu önemle ifade etmiştir. Bu yapısal bütünlüğün yokluğunda, mecazın tam anlamıyla vücut bulması veya amaçlanan anlamın doğru bir biçimde kavranmasının mümkün görülemeyeceğinin altını çizmiştir.⁶⁵⁷

• Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye yaklaşımı

Semerkindî, risalesinde Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye anlayışını; يُشْعِرُ ظَاهِرُ كَلَامٍ “Sekkâkî’nin sözünün zahiri, onun (istiâre-i mekniyyenin), müşebbehin, müşebbeh bihin ta kendisi olduğu iddiası ile müşebbeh bih yerinde kullanılan, müşebbeh lafzı olduğuna işaret etmektedir.” şeklinde izah etmiştir.⁶⁵⁸ Semerkindî, Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyyeye dair yaptığı izahların, onun bu konudaki yaklaşımının selef mezhebiyle uyumlu olduğu izlenimini verdiğini belirtmiştir. Buna mukabil İsfarâyînî, Teftâzânî’nin dahi Sekkâkî’nin selef anlayışıyla çelişir görünen ifadelerinin tevile

⁶⁵⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 2/565-567.

⁶⁵⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü l-cedîde*, 2/493.

⁶⁵⁸ Semerkindî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 49-50.

açık olduğuna işaret ettiğini aktarmakla birlikte,⁶⁵⁹ kendisi Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye yorumunun özgün bir nitelik taşıdığını ve selef mezhebiyle aynı çizgide değerlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür.⁶⁶⁰ Bu durum, Sekkâkî'nin yaklaşımının özgün mü yoksa geleneksel çizgiyle mutabık mı olduğu meselesini tartışmalı bir zemine taşımıştır.

Filibeli'ye göre Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye anlayışı şu şekilde açıklanabilir: Başlangıçta, *الْمَنِئَةُ* “*ecel*”, canlıları ayırt etmeksizin yok etme vasfı yönünden, *السَّبُع* “*yırtıcı hayvan*”a benzetilmiş ve *müşebbeh* olan *الْمَنِئَةُ* “*ecel*”in, *müşebbeh bih* olan *السَّبُع* “*yırtıcı hayvan*”ın cinsine dâhil olduğu *iddia edilmiştir*. *Müşebbeh bih* olan *السَّبُع* biri *müteâraf* *السَّبُع* (gerçek yırtıcı hayvan), diğeri ise *gayr-ı müteâraf* *الْمَوْتُ* *الإِدْعَائِي* (yırtıcılığı iddia edilen *ecel*) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Ardından *müşebbeh bih* olan *السَّبُع* lafzı *hazfedilmiş ve yerine* *الْمَنِئَةُ* “*ecel*” kelimesi, *السَّبُع* kelimesinin *gayr-ı müteâraf* ferdi olan *الْمَوْتُ* *الإِدْعَائِي* “*yırtıcılığı iddia edilen ecel*” anlamında istiâre yoluyla kullanılmıştır. Sekkâkî'ye göre, bu noktada *الْمَنِئَةُ* lafzıyla kastedilen, o *gayr-ı müteâraf* fert yani *الْمَوْتُ* *الإِدْعَائِي* “*yırtıcı olduğu iddia edilen ecel*”dir. Ecele, gerçekte sahip olmadığı *أظفار* “*pençeler*” gibi *müşebbeh* bihe ait bir özelliğin isnat edilmesi, ifadenin hakiki anlamda anlaşılmasını engelleyen karîne-i mânia işlevi görmüştür. Isnat edilen bu *أظفار* “*pençeler*” lafzında ise ayrıca bir istiâre-i tasrîhiyye-i tahyîliyye söz konusu olmuştur.⁶⁶¹

Görüldüğü üzere, Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye teorisinin, Selef ekolünün yaklaşımından ayrılan temel yönü, kullanılan *müşebbeh* lafzı olan *الْمَنِئَةُ* kelimesinin gönderme yaptığı semantik katmanda ortaya çıkmıştır. İncelenen *الْمَنِئَةُ* örneği bağlamında Sekkâkî, *müşebbeh* lafzının zikredilmesine rağmen, bununla işaret edilen nihai anlamın, Selef'in anlayışında olduğu varsayılan *müşebbeh bih* olan *السَّبُع* kelimesinin bizatihi kendisi veya haricî

⁶⁵⁹ Teftâzânî'nin Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye anlayışına dair yapmış olduğu yorumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 620-623.

⁶⁶⁰ İsrâîyînî, *Şerhu 'l-İsâm*, 257-258.

⁶⁶¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedide*, 2/184,185,522,526,527.

mefhumu olmadığını ileri sürmüştür. Bilakis Sekkâkî'ye göre kastedilen, müşebbeh bihin zihinsel bir kurgu ve iddia neticesinde oluşturulmuş bir versiyonu, yani الْمَوْتُ الْإِدْعَائِيَّ “yırtıcılığı iddia edilen ecel” olarak tanımlanan ve السَّبْعُ lafzının gayr-ı müteâraf ferdi olarak nitelenen kısmıdır. Ancak bu yorum, sonraki dönem belâgat âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Nitekim Kazvînî, السَّبْعُ lafzının gayr-ı müteâraf ferdinin zaten ölümü temsil ettiğini, dolayısıyla bu bağlamda kullanılan الْمَنِيَّةُ lafzının kendi vaz‘ edildiği anlamın dışına çıkmadığını belirterek Sekkâkî'nin istiâre yorumuna itiraz etmiştir.⁶⁶² Buna mukabil İsferyânî ise Kazvînî'nin eleştirisine cevabını *er-Risâletü'l-Fârisiyye* adlı eserinde verdiğini şerhinde belirtmiş ve zikri geçen esere göndermiştir.⁶⁶³ Filibeli, İsferyânî'nin bahsetmiş olduğu konu ile alakalı Farsça metne, haşiyesinde yer vermiştir.⁶⁶⁴ İsferyânî, الْمَنِيَّةُ kelimesinin anlamının bu kullanımda mutlak الْمَوْتُ “ölüm” olmaktan çıkıp, الْإِدْعَائِيَّ “yırtıcılık iddiası” kaydıyla mukayyet bir duruma (الْمَوْتُ الْإِدْعَائِيَّ) dönüştüğünü, bu anlam kaymasının dahi lafzı hakiki anlamından uzaklaştırıp mecâzî bir kullanıma taşıdığını savunarak, Sekkâkî'nin yaklaşımını mecaz teorisi içinde temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁶⁵

İsferyânî'nin bu izahı, Sekkâkî'nin teorisinin inceliğini ve istiârenin klasik “iki taraftan birini zikredip diğerini kastetme”⁶⁶⁶ formülasyonu ile görünürdeki potansiyel uyumsuzluğunu da aydınlatmıştır. Zira Sekkâkî'nin analizinde kastedilen mana, müşebbeh bihin kendisi değil, onun iddia temelinde türetilmiş gayr-ı müteâraf bir ferdidir. Filibeli, bu kritik nüansı teyit etmek ve Sekkâkî'nin Seleften ayrıldığı noktayı netleştirmek amacıyla, Semerkandî'nin Sekkâkî'nin görüşünü aktarırken kullandığı ifadeyi farklı vurgulamıştır. Filibeli, Sekkâkî'nin kastının en isabetli izahının الْمَشَبَّهُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي الْمُسَبَّهِ بِهِ الْإِدْعَائِيَّ “iddiâi müşebbeh bih (manasında) kullanılan müşebbeh lafzı” şeklinde olacağını belirtmiştir.⁶⁶⁷

⁶⁶² Kazvînî, *Telhisü'l-miftâh*, 82.

⁶⁶³ İsferyânî, *Şerhu'l-İsâm*, 258.

⁶⁶⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/526.

⁶⁶⁵ Gökbunar, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin “Gayetü'l-beyan fî Dekaike İlmi'l-Beyan” adlı eserinin tahkiki* (ö. 1702), 229.

⁶⁶⁶ Emin - Cârîm, *el-Belâgatü'l-Vâdîha*, 94.

⁶⁶⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/530.

Sonuç itibarıyla, Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye anlayışının temelinde, müşebbeh lafzın, zihinsel bir iddia süreciyle yeniden yapılandırılmış bir müşebbeh bih mefhumuna delalet etmesi prensibinin yattığı anlaşılmıştır. Bu yaklaşım, onu, müşebbeh bihin hazfedilip müşebbehin zikredilerek hazfedilen müşebbeh bihin bir lâzimesinin ona işaret etmek amacıyla kullanıldığı varsayılan daha doğrudan ikameci Selef modelinden belirgin bir şekilde ayırmıştır. Sekkâkî'nin sisteminde ise istiâre, müşebbehin anlamının, müşebbeh bihin gayr-ı müteâraf bir ferdi olarak tasavvur edilmesi ve bu zihinsel kurgu üzerinden teşekkül etmesiyle gerçekleşmektedir.

• Kazvî'nin istiâre-i mekniyye yaklaşımı

Semerkindî, Kazvî'nin istiâre-i mekniyye görüşünü; دَهَبَ الْخَطِيبُ إِلَى أَهْلِ التَّشْبِيهِ الْمَضْمَرِ

في النفس “*Hatîb, onun (istiâre-i mekniyyenin), et-teşbihü'l-mudmar fi'nefs “nefiste gizli bir teşbih” olduğu görüşündedir*” ifadesiyle açıklamıştır.⁶⁶⁸ Kazvî'ye göre istiâre-i mekniyye, esasen zihinde var olan ancak lafızda açıkça dile getirilmeyen gizli bir teşbihtir. Bu yapıda, teşbihin rükünlerinden yalnızca müşebbeh zikredilirken, diğer rükünler müşebbeh bih, vech-i şebah, teşbih edatı ise gizli tutulmuştur. Teşbihin bu örtük varlığına ise, açıkça belirtilmeyen müşebbeh bihin levâzımından birinin, zikredilen müşebbehe isnat edilmesi yoluyla delâlet edilmiştir. Kazvî, bu şekilde kurulan ifadeyi *istiâre-i mekniyye* olarak isimlendirmiştir.⁶⁶⁹

Filibeli'nin açıklamalarına göre Kazvî'nin istiâre-i mekniyye görüşü şu şekilde izah edilebilir; İlk olarak, الْعَمِيَّةُ “*ecel*”, canlıları ayırt etmeksizin yok etme vasfı yönünden, السَّبُع “*yırtıcı hayvan*”a benzetilmiştir. Müşebbeh bih olan السَّبُع “*yırtıcı hayvan*”ın özelliklerinden olan الْأُظْفَارُ “*pençeler*”in, müşebbeh olan الْعَمِيَّةُ “*ecel*” izafe edilmesiyle buradaki gizli teşbihe işaret edilmiştir. Böylece nefiste gizli tutulan bu teşbih, istiâre-i mekniyye ve الْأُظْفَارُ “*pençeler*”in, الْعَمِيَّةُ “*ecel*” kelimesine isnadı ise istiâre-i tahyîliyye olmuştur.⁶⁷⁰

Kazvî'nin istiâre-i mekniyye yaklaşımı Filibeli'nin açıklamaları doğrultusunda ele alındığında, istiâre-i mekniyye tanımında cumhurdan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Ancak, istiâre-

⁶⁶⁸ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkindiyye*, 50.

⁶⁶⁹ Kazvî, *Telhîsü'l-miftâh*, 79.

⁶⁷⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/567-568.

i tahyîliyye konusunda ise Kazvînî'nin, cumhurla paralel düşündüğü görülmektedir. İstiârede bir kelime, müşâbehet ilişkisiyle gerçek anlamının dışında kullanılırken, teşbihte ise kelimeler kendi gerçek anlamları dışına çıkmamaktadır. Bu nedenle teşbih, mecâz-ı lügavî kategorisinin dışında kabul edilmiştir. Semerkandî de bu noktadan hareketle Kazvînî'yi eleştirmiştir. Temelinde sadece teşbih yatan bir yapıya, *istiâre bi'l-kinâye* adını vermesini olumlu bulmamış, ortada teşbih varken istiâreden bahsedilemeyeceğini savunmuştur.⁶⁷¹

Filibeli, Kazvînî'nin bu gizli teşbihe neden *istiâre* dediğini, görüş sahibini belirtmeksizin açıklamıştır. Hasan Çelebi'ye (ö. 891/1486) ait olduğu anlaşılan yoruma göre, Kazvînî'nin *teşbih-i mudmar*'a *istiâre* demesinin sebebi şudur: bu gizli teşbihte, tıpkı istiârelerde olduğu gibi, müşebbehin müşebbeh bihin cinsine dâhil olduğu ve onun bir ferdi olduğu iddiasını yatmış olmasıdır. Hasan Çelebi'ye göre Kazvînî, bu iddia yönüyle teşbihi istiâreye benzetmiş ve kendisine *istiâre* adını vermiş olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁷² Ancak Siyalkûtî, Hasan Çelebi'nin bu yorumuna itiraz ederek, Kazvînî'nin teşbih tanımında böyle bir iddia veya kategoriye dâhil etme metodunun yer almadığının altını çizmiştir.⁶⁷³

• İsferyînî'nin istiâre-i mekniyye anlayışı

İsferyînî, Semerkandî'nin risâlesinde sunulan istiâre-i mekniyyeye dair Selef, Sekkâkî ve Kazvînî'nin yaklaşımlarını şerhinde değerlendirdikten sonra, bu üç temel görüşe mukabil, konuya ilişkin tamamen özgün bir perspektif geliştirmiştir. İsferyînî, istiâre-i mekniyyenin, esasen teşbih-i mahlûb ilkesine dayanan bir istiâre çeşidi olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷⁴ Teşbih-i mahlûb kavramına ilişkin olarak Filibeli, vech-i şebek bakımından daha zayıf konumda olan müşebbehin, söz konusu niteliği daha güçlü bir şekilde barındırdığı iddiasıyla, müşebbeh bih konumuna getirildiği teşbih türü olduğunu izah etmiştir.⁶⁷⁵ İsferyînî, teşbih-i mahlûba dair, Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî'nin (ö. 225/840[?]) şu beytini misal olarak getirmiştir;

بَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ عُرَّتَهُ ... وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُتَدَخُّ

“Sabah oldu. Sanki sabahın ilk aydınlığı, Halife'nin övüldüğü zamandaki yüzünü anımsatmaktadır.”⁶⁷⁶

⁶⁷¹ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 50.

⁶⁷² Hasan Çelebî, *Hâşiyetü'l-Mutavvel* (Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1892), 542.

⁶⁷³ Siyalkûtî, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî*, 2/387.

⁶⁷⁴ İsferyînî, *Şerhu'l-'İsâm*, 266.

⁶⁷⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/559.

⁶⁷⁶ İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-Şi'r*, 188; Âmidî, *el-Müvâzene*, 2/329; 'Askerî, *el-Masûn fi'l-edeb*, 127; Merzübânî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, 420; 'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, 63; Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 3/652; Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 269; Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd*, 1/211; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 7/48; 'Alevî, *et-Tirâz*, 1/179; İsferyînî, *Şerhu'l-'İsâm*, 267; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/560.

Şairin söylemiş olduğu bu beyitte, müşebbeh عُرْتُهُ “*sabahın ilk aydınlığı*”, müşebbeh bih ise övülme esnasındaki وَجْهُ الْخَلِيفَةِ “*Halife’nin yüzü*”dür. İkisi arasındaki benzetme yönü ise ışık saçma ve parlaklıktır. Bu şiirde aslında müşebbeh bih, benzetme yönü kendisinde daha fazla ve kuvvetli olması hasebiyle “*sabahın ilk aydınlığı*” manasındaki عُرْتُهُ kelimesi olması gerekirdi. Filibeli, şairin burada halifenin yüzünün parlaklık ve aydınlıkta sabahın beyazlığından daha fazla olduğunu iddia ettiği için beytinde müşebbeh ile müşebbeh bihin yerlerini değiştirdiğini açıklamıştır.⁶⁷⁷

İsferâyînî, istiâre-i mekniyye yaklaşımını “*ecel pençelerini falan kimseye sapladı*” manasındaki اُظْفَارَهَا الْمَنِئِيَّةُ نُشِبَتْ بِفُلَانٍ cümle ile açıklamıştır. İsferâyînî, bu cümlede hem istiâre hem de kinaye olduğunu belirtmiştir. Bir başka ifadeyle, İsferâyînî’ye göre istiâre bi’l-kinâye terimindeki “*istiâre*” kelimesi, lafzın başka bir anlam için ödünç alınmasıyla gerçekleşen bir istiâreye işaret ederken, “*kinaye*” kelimesi ise beyan ilminin temel konularından olan ve bir anlamı dolaylı yoldan ifade etme sanatı olan kinayenin⁶⁷⁸ kendisine gönderme yapmaktadır.⁶⁷⁹ Bu çerçevede İsferâyînî, istiâre bi’l-kinâyeyi yalnızca bir istiâre türü olarak değil, iki farklı ve müstakil belâgat unsurunun mezcedildiği kompozit bir yapı şeklinde ele almıştır. Onun bu yaklaşımı, terimin her iki bileşenini de kendi ıstılâhî anlamları dâhilinde değerlendirerek ifadenin katmanlı yapısını vurgulamasıyla, bu yapıyı farklı yorumlayan diğer belâgat âlimlerinin yaklaşımlarından belirgin bir şekilde ayırtmıştır.

Filibeli’ye göre İsferâyînî’nin istiâre-i mekniyye anlayışı şu şekilde açıklana bilir, Başlangıçta, السَّبْعُ “*yırtıcı hayvan*”, canlıları ayırt etmeksizin yok etme yönünden, الْمَنِئِيَّةُ “*ecel*”e benzetilmiştir. Daha sonra müşebbeh olan السَّبْعُ “*yırtıcı hayvan*”ın, müşebbeh bih olan الْمَنِئِيَّةُ “*ecel*” cinsine dâhil olduğu ileri sürülmüş ve müşebbeh bih olan الْمَنِئِيَّةُ, biri müteâraf (ecel), diğeri ise gayr-ı müteâraf (yırtıcı hayvan) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Devamında, müşebbeh السَّبْعُ “*yırtıcı hayvan*” hazfedilmiş, yerine الْمَنِئِيَّةُ “*ecel*” lafzı istiâre yoluyla kullanılmıştır. Karîne-i mânia ise اُظْفَارَ “*pençeler*” olup lafziyyedir. Son aşamada ise, içinde bu

⁶⁷⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 2/560.

⁶⁷⁸ Kinâye konusu ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, 282-290.

⁶⁷⁹ İsferâyînî, *Şerhu’l-’İsâm*, 266-269.

istiâreyi barındıran “*ecel pençelerini falan kimseye sapladı*” manasındaki نَشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا kümesinin tamamı, kişinin ölümünün kaçınılmaz olduğuna dolaylı yoldan işaret eden bir nispetten kinayeye dönüşmüştür. Bu kinayenin karînesi ise hâliyye olup, gerçekte orada bir yırtıcı hayvanın bulunmaması ve kişinin ölümcül bir hastalık içinde olmasıdır.⁶⁸⁰

Filibeli’nin yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında, İsferyînî’nin yaklaşımının yapısal olarak istiâre-i tasrihiyyeye benzediği yönünde bir izlenim oluşmaktadır. Zira istiârede asıl olan müşebbeh السَّبْع “*yırtıcı hayvan*” zikredilmemiş, onun yerine müşebbeh bihin ismi olan الْمَنِيَّةُ lafzı kullanılmıştır. Bu durum, istiâre-i mekniyyenin temel karakteristiği olan müşebbeh bihin hazfedilmesi prensibiyle örtüşmemektedir. Filibeli, İsferyînî’ye göre, teorisinin istiâre-i musarrahadan ayrılan en önemli noktasının, kendi modelinin kinaye sanatına sıkı sıkıya bağlı olduğunu belirtmiştir. Filibeli, İsferyînî’ye göre istiâre bi’l-kinâye bu yönüyle musarrahadan farklılaştığını belirtmiştir.⁶⁸¹ İsferyînî için yapıyı tanımlayan şey, istiârenin ardından cümlenin bütününün bir kinayeye dönüşmesidir. Zikri geçen cümledeki kinayeye dönecek olursak, kişinin ölümünün kuvvetle muhtemel ve kaçınılmaz olduğu doğrudan ifade edilmemiştir. Bunun yerine, ölümün yırtıcı bir hayvan gibi pençelerini saplaması tasvir edilerek örtülü bir şekilde ima edilmiştir. Bu bağlamda nispetten kinaye, yoluyla ölümün gerçekleşecek olması ilgili olduğu kişiye doğrudan değil, dolaylı yoldan atfedilmiştir.

Belâgat disiplini içerisinde, الْكِنَايَة “*kinaye*” kavramının tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesi hususunda önemli tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmaların odak noktalarından biri, İsferyînî’nin kinayenin geçerlilik şartlarına ilişkin yaklaşımıdır. İsferyînî, bir ifadenin kinaye sayılabilmesi için, lafzın işaret ettiği zahirî anlamın da dış dünyada mevcut olmasını şart koşturmuştur. Örneğin, bir kişinin cömertliğini ifade etmek amacıyla kullanılan كَثِيرُ الرَّمَادِ “*külü çok*” tabirinin kinaye olabilmesi için, İsferyînî’ye göre o kişinin hanesinde fiilen bol miktarda kül bulunması gerekmektedir. Zira külün çokluğu, misafire ikram için çok yemek pişirildiğinin bir göstergesi, cömertlik ise bu durumun mantıksal bir sonucudur. Eğer kişi gerçekte kül sahibi

⁶⁸⁰ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/568.

⁶⁸¹ İsferyînî, *el-Atvel*, 2/366-367.

değilse, bu ifadenin cömertliği anlatmak için kullanılması, İsferyâinî nazarında gerçeğe aykırı düştüğünden kinaye değil, mecâz kategorisine girmiştir.⁶⁸²

Bu yaklaşıma karşın, cumhur, kinayenin gerçekleşmesi için lafzın delalet ettiği gerçek anlamın fiilen var olmasını zorunlu görmemiştir. Cumhura göre كَثِيرُ الرَّمَادِ ifadesi, kişinin yanında bilfiil kül bulunmasa dahi, cömertliğe delalet eden yaygın bir kinaye olarak kabul edilmiştir. Cumhura göre kinayede, gerçek anlamın da kastedilme ihtimali bulunur, ancak asıl maksat kinayeli anlamdır ve bu anlamın anlaşılması için gerçek anlamın mutlaka doğrulanması gerekmez.⁶⁸³ Filibeli, İsferyâinî'nin istiâre-i mekniyye teorisine yönelik doğrudan eleştirel bir duruş sergilememiştir. Müellif daha ziyade açıklayıcı bir rol üstlenmiştir. Bununla birlikte Filibeli, hâşiyesinde İsferyâinî'nin görüşlerine dair bazı itirazları da aktarmıştır.⁶⁸⁴

Semerkindî geleneğinden, bu konuda en dikkat çekici eleştiriyi yapanlardan biri Sabbân'dır. Sabbân, eleştirisini tam da yukarıda bahsedilen İsferyâinî'nin kinaye-mecâz ayrımı üzerine kurmuştur. Ona göre, İsferyâinî'nin teorisinin merkezindeki نَشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا بِفُلَانٍ *ecel pençelerini falan kimseye sapladı*" örneğinde, ifadenin hakiki anlamının kastedilmesi mümkün değildir. Sabbân, İsferyâinî'nin, hakiki anlamın imkânsız olduğu durumlarda ifadenin mecâz sayılması gerektiği prensibinden hareketle, bu örneğinin aslında mecâz kategorisine girmesi gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla, İsferyâinî'nin aynı ifadeyi istiâre ile beraber bir kinaye unsuru da içerecek şekilde ele almasının, kinayenin geçerlilik şartlarına aykırı olduğunu ve bu durumun ortaya koyduğu teorisinde bir iç tutarsızlık teşkil ettiğini ileri sürmüştür.⁶⁸⁵ Filibeli mecazda karine konusunu açıklarken kinaye ile alakalı olan yerde, İsferyâinî'nin bu görüşüne yer vermiştir.⁶⁸⁶ Ancak, İsferyâinî'nin bu şekilde bir görüşü olduğunu bildiği halde, Sabbân'ın yapmış olduğu gibi istiâre bi'l-kinâye konusunda yeri geldiği üzere bir eleştiride bulunmamıştır. Sonuç olarak, İsferyâinî'nin istiâre bi'l-kinâye yaklaşımının, son derece uzak bir görüş olduğu görülmüştür. Ayrıca, kendi kinaye yaklaşımıyla, istiâre bi'l-kinâye yorumu uygulaması arasında ciddi uyumsuzluğun var olduğu anlaşılmıştır.

⁶⁸² Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 288; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/337.

⁶⁸³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 288; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/337.

⁶⁸⁴ İsferyâinî'ye yöneltilen itirazlar hakkında ek bilgi için bk. Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/564-565.

⁶⁸⁵ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 202.

⁶⁸⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/337.

2.1.4. Mecaz-ı Mürekkebe

Semerkindî, risâlesinde *mecâz-ı mürekkebe* kavramını; وَهُوَ الْمُرَكَّبُ: *“Mecâz-ı mürekkebe; bir alâka ve müfred(in karinesi) gibi bir karîne ile konulduğu anlamın dışında kullanılan mürekkebe (lafız)dır”* şeklinde tarif etmiştir.⁶⁸⁷ İsferyânî, Semerkindî’nin bu tanımına, ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...﴾ “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın...”⁶⁸⁸ mealindeki ayeti örnek göstererek itiraz etmiştir. İsferyânî’ye göre, söz konusu ayetteki ﴿وَاَعْتَصِمُوا﴾ “*sımsıkı yapışın*” emri, ister hakîkî anlamında, ister mecâzî (istiâre-i müreşşaha veya mecâz-ı mürsel yoluyla) anlamda kullanılmış olsun, Semerkindî’nin tanımının kapsamına girmektedir. İsferyânî’nin itirazının temelini, mürekkebe bir lafzın bir cüzünün vaz’ edildiği anlam dışında kullanılmasının, tüm cümlelerin de vaz’ edildiği anlam dışında kullanılmasına yol açacağı ilkesi oluşturmaktadır. Zira bu durumda, artık cümlelerin hakiki anlamında kullanıldığından söz edilemez. Başka bir ifadeyle, اَعْتَصِمُوا fiili, Allah’ın ahdine (ipine) güvenmeyi ifade etmek üzere mecâzî olarak kullanıldığında, cümlelerin bütünü de bu mecâzî anlam çerçevesinde değerlendirilmek zorundadır. Bu nedenle İsferyânî, Semerkindî’nin mecâz-ı mürekkebe tanımının, bir cüzü mecâzî anlamda kullanılan mürekkebe lafızları da içermesi sebebiyle, gayr-ı mani‘ (istenmeyen unsurları dışarıda bırakmayan/çok geniş) bir tanım olduğunu ileri sürerek eleştirmiştir.⁶⁸⁹ Filibeli’nin İsferyânî’nin bu eleştirisine yönelik açıklamalarına geçmeden önce, Semerkindî’nin konuya ilişkin farklı kaynaklardaki yaklaşımlarının incelenmesi önem arz etmektedir.

İsferyânî’nin şerhinin dikkat çekici bir özelliği, Semerkindî’nin muhtelif eserlerindeki görüşlerini derleyerek, kendi tabiriyle, bu notların zayi olmasını engelleme çabasıdır. Bu bağlamda Semerkindî, istiâre-i temsiliyyeyi oluşturan parçaların, vech-i şebhi yani benzetme yönünü ortaya çıkarmada bir işlevi olsa da mecâz-ı mürekkebin bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde, bu parçaların tek başlarına bir mecâz taşımadığını belirtmiştir. Semerkindî, bu bileşenlerin, istiâre-i temsiliyyeye konu olmadan önceki hakîkî veya mecâzî

⁶⁸⁷ Semerkindî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 49.

⁶⁸⁸ *Kur’an Yolu Meâli*, Âl-i İmrân 3/103.

⁶⁸⁹ İsferyânî, *Şerhu’l-’Isâm*, 206.

anlamalarını⁶⁹⁰ koruduklarını vurgulamıştır.⁶⁹¹ Buradan da Semerkandî'nin, bir kelimesinde mecâz bulunan cümlelerin, belâgat ilminde ele alınan teknik anlamdaki mecâz-ı mürekkebe kategorisine girmediğinin farkında olarak bu tarifi yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla, İsferyî'nin eleştirisinin odak noktasının, Semerkandî'nin mecâz-ı mürekkebe anlayışının özünden ziyade, risâlesindeki tanımın, lafız ve kapsam bakımından yetersizliği olduğu anlaşılmaktadır.

Filibeli, İsferyî'nin eleştirisinin aksine, Semerkandî'nin tanımında herhangi bir sorun olmadığını savunmuştur. Filibeli, bir cümlenin kelimeleri için ayrı bir vaz' ve terkinin bütünü için ayrı bir vaz'ın söz konusu olduğunu açıklamıştır.⁶⁹² Bu bağlamda, mecâz-ı mürekkepteki tekil kelimeler, mecazdan önceki hakikat veya mecaz durumlarını korurken, mecâz-ı mürekkebe, tekil kelimelerin anlamlarının ötesinde, cümlenin bütününden kaynaklanan ve lafız olarak ilk vaz' edildiği anlamdan farklı, bütüncül bir mecazî anlam taşımaktadır. Filibeli, bu yaklaşımın mecâz-ı müfred ile mecâz-ı mürekkebe arasındaki ayrımı muhafaza etmek için zaruri olduğunu belirtmiştir. Aksi takdirde, her iki mecaz türünün de cümle olarak karşımıza çıkması nedeniyle aralarında ayırım yapmanın güçleşeceği ve bir karışıklık ortaya çıkacağını vurgulamıştır. Bu durum, mecâz-ı mürekkebin, yalnızca terkipteki kelimelerin mecazî anlamlarının toplamı olmadığını, cümlenin bütününden neşet eden yeni ve bütüncül bir mecazî anlam barındırması gerektiğine işaret etmektedir. Tefâzânî ve Cürânî'nin açıklamalarından istifade ederek konuyu izah eden Filibeli, İsferyî'nin, cüzlerinde mecaz bulunan cümlenin tanımın kapsamına dâhil olduğu yönündeki itirazının yersiz olduğunu savunmuştur. Zira mecâz-ı mürekkebe, tanımı gereği bir cümle olmak durumundadır. Dolayısıyla, İsferyî'nin örneğinde olduğu gibi, bir cüzünde mecaz bulunması durumu, zaten tanımın kapsamı dışında kaldığı için, Filibeli'ye göre İsferyî'nin iddia ettiği türden bir problem teşkil etmemektedir.⁶⁹³

Bir diğer haşiye yazarı olan Sabbân, eleştiriye doğrudan odaklanarak, Semerkandî'nin tanımında belâgat âlimlerince bilinen ve konuya ilişkin birtakım kayıtların hazfedilmiş olduğunu ileri sürmüştür. Sabbân'a göre, tanımın asıl hali, *الْمُرَكَّبُ الْمُسْتَعْمَلُ قَصْدًا وَبِالذَّاتِ*, "*kasıtlı ve bizzat kullanılan mürekkebe*" şeklindedir. Yapılan bu ilaveyle, mecâz-ı mürekkebe olarak adlandırılanlar arasından beyân ilmine özgü olan cümlelerin tanım kapsamına dâhil edilmesini

⁶⁹⁰ Semerkandî ta'likinin devamında, istiâre-i temsiliyyenin gerçekleştiği lafızda, ifadenin bileşenlerinin semantik durumuna ilişkin iki ihtimalin bulunduğunu açıklamıştır: Bu tür bir istiâre, hem tüm unsurlarının hakikî anlamlarını koruduğu bir yapıda gerçekleşebileceği gibi hem de bünyesinde mecazî anlam taşıyan öğeler barındıran bir yapı üzerinde kurulabilir. Semerkandî'nin açıklaması hakkında geniş bilgi için bk. İsferyî, *Şerhu'l-İsâm*, 216-219.

⁶⁹¹ İsferyî, *Şerhu'l-İsâm*, 215-216.

⁶⁹² Tefâzânî, *el-Mutavvel*, 604.

⁶⁹³ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/370.

sağlanmıştır. Sabbân'ın bu açıklamasıyla, cümlelerin içeriğindeki öğelerden bağımsız olarak, cümlelerin bütünüyle ele alındığı durumların, mecâz-ı mürekkep konusu olması temin edilmiştir.⁶⁹⁴

Sabbân'ın cevabı, Filibeli'ninkine kıyasla İsferyânî'nin eleştirisine daha doğrudan bir yanıt niteliği taşımaktadır. Filibeli, mecâz-ı mürekkebin doğası ve mecâz-ı müfred ile arasındaki ayrım üzerinden bir savunma geliştirirken, Sabbân doğrudan tanımın lafzî yapısına yoğunlaşmıştır. Bu durum, Filibeli'nin yaklaşımının teorik ve soyut bir düzlemde kaldığını göstermektedir. Dolayısıyla, Sabbân'ın öne sürdüğü kayıt ile Semerkandî'nin tanımı, İsferyânî'nin eleştirisine karşı daha dirençli bir hale gelmiştir. Mecâz-ı mürekkep, istiâre-i temsiliyye ve mecâz-ı mürsel-i mürekkep olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

2.1.4.1. İstiâre-i temsiliyye

Semerkandî, risalesinde istiâre-i temsiliyye⁶⁹⁵ kısmına, *إِنْ كَانَتْ عِلَاقَتُهُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ فَلَا* “eğer alakası müşâbehet değilse, istiâre olarak adlandırılmaz; aksi takdirde istiâre-i temsiliyye olarak adlandırılır.” şeklinde değinmiştir. Risâle sahibinin yapmış olduğu izahı, konumuza göre toparlayacak olursak istiâre-i temsiliyyenin tarifi, *الْإِسْتِعَارَةُ* “istiâre-i temsiliyye: *هِيَ التَّرَكِيبُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ لِعِلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ مَعَ قَرِينَةٍ كَالْمُفْرَدِ الْمُشَابَهَةِ أَلَاكَاسِ وَ الْمُفْرَدِ (in karinesi) gibi bir karîne ile konulduğu anlamın dışında kullanılan terkiptir*” şeklinde izah edilebilir. Semerkandî, bu istiâre türünü örneklemek amacıyla, *إِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى* “*şüphesiz ben, bir ileri bir geri adım attığını görüyorum*” cümlesini zikretmiştir.⁶⁹⁶ Filibeli, söz konusu cümlelerin, bir meselede tereddüt yaşayan veya kararsız kalan kişinin durumunu tasvir eden mecâzî bir ifade olduğunu açıkladıktan sonra, bu kelâmın tarihsel bağlamına Teftâzânî'nin kayıtlarından yararlanarak işaret etmiştir. Aktarıldığına göre, Emevî Halifesi III. Yezîd (ö. 126/744), halifeliği için biat toplarken, Mervân b. Muhammed'in (ö. 132/750) biat etmekte çekimser kaldığı haberini alınca, ona yazmış olduğu mektupta, bu ifadeye yer vermiştir. Halife Yezîd, bu mektupla, Mervân'ın biat konusundaki zihinsel kararsızlığını, fiziksel olarak bir işe yeltenip bazen ileri adım atan, bazen de vazgeçip

⁶⁹⁴ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 152.

⁶⁹⁵ Kazvîni, bu edebi sanat türü için istiâre-i temsiliyye kavramı kullanılabileceği gibi sadece temsîl de denilebileceğini açıklamıştır. Dârb-ı mesellerin de kullanış şekli bakımından istiâre-i temsiliyyenin konusu olduğunu belirtmiştir. Kazvîni'nin açıklamaları hakkında ek bilgi için bk. Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 79.

⁶⁹⁶ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 49.

geri çekilen bir kişinin durumuna benzetmiştir. Dolayısıyla, Mervân'ın yaşadığı tereddüdü ifade etmek için, bu fiziksel kararsızlık durumunu anlatan cümleyi halife, mecâzî bir anlamda kullanmıştır.⁶⁹⁷

Filibeli'nin, bahsi geçen cümledeki istiâre-i temsîliyyenin teşekkül sürecine dair yapmış olduğu tahlili şu şekilde açıklanabilir: İlk olarak, Mervân b. Muhammed'in, III. Yezîd'e biat hususundaki kararsızlık sureti, bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme noktasında fiziksel tereddüt yaşayan bir bireyin suretine benzetilmiştir. Vech-i şebih ise, kişinin eyleme yönelerek bir adım atması ile eylemden kaçınarak geri adım atmasıdır. Devamında, müşebbeh konumundaki Mervân'ın tereddüdü, müşebbeh bih olan fiziksel tereddüdün cinsinden olduğu iddia edilmiştir. Bu sürecin ardından, müşebbeh bihe, yani fiziksel tereddüt hali için kullanılan, *“şüphesiz ben, senin bir ileri bir geri adım attığını görüyorum”* ifadesi, müşebbeh olan Mervân'ın zihnî tereddüt halini ifade etmek amacıyla istiâre yoluyla kullanılmıştır. Bu işlemler neticesinde, söz konusu mürekkep ifade, bir mecaz türü olan istiâre-i temsîliyye niteliğini kazanmıştır.⁶⁹⁸

Belâgat literatüründe, istiâre-i temsîliyyenin yapısal özelliklerine dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Cumhura göre, istiârenin temelini oluşturan teşbih sanatındaki çeşitliliğe paralel olarak, istiâre-i temsîliyyenin tarafları da (müşebbeh ve müşebbeh bih) yapısal bir esneklik gösterebilir. Bir başka ifadeyle, müşebbeh ve müşebbeh bih, bazen müfred, bazen mürekkep veya biri müfred, diğeri mürekkep formlarında istiâreye konu olabilir. İstiâre-i temsîliyye için asıl ayırt edici ve zorunlu koşul, tarafların yapısal formundan ziyade, benzerlik yönünü teşkil eden vech-i şebihin birçok şeyden süzülüp çıkarılmış olmasıdır. İsferyânî ile Filibeli de bu konuda cumhurun görüşünü benimsemiştir.⁶⁹⁹

Filibeli, Cumhurun bakış açısını, Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şu beytini misal olarak getirerek açıklamıştır;

تَرَيَا نَهَارًا مُشْتَمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرُّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقَمَّرٌ

*“Güneşli bir günün aydınlığının, tepelerdeki çiçeklerin renkleriyle karışmasını, sanki mehtaplı bir gece gibi görürsünüz.”*⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 604; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/438.

⁶⁹⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/444.

⁶⁹⁹ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/415.

⁷⁰⁰ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şî'r*, 197; Âmidî, *el-Müvâzene*, 3/646; 'Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî*, 2/19; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/397; 'Alevî, *et-Tirâz*, 1/152; Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh*, 2/59; Süyûtî, *İlmâmü'd-dirâye*, 132; İsferyânî, *el-Atvel*, 1/80; Abbâsî, *Meâhidü't-tansîs*, 2/78; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/403,416.

Ebû Temmâm'ın beytinde, müşebbeh bih olan “*mehtaplı gece*” anlamındaki مُقَمَّرٌ

kelimesi, müfred bir lafızdır. Müşebbeh ise, güneşli günün tepelerdeki çiçeklerle olan sureti olduğu için mürekkeptir. Buradaki vech-i şebah ise, parlak ışığın karanlık/yoğun renkli unsurlarla karışması ve bu karışımın ışığın mutlak parlaklığını azaltarak/yumuşatarak oluşturduğu genel görsel surettir. Filibeli, burada müşebbeh hazfedilip, müşebbeh bih olan مُقَمَّرٌ

kelimesi ile güneşli günün tepelerdeki çiçeklerle olan sureti kastedilirse, bu yönüyle de istiârenin, Cumhura göre istiâre-i temsîliyye olacağını ifade etmiştir. Filibeli, her ne kadar burada, müşebbeh bih müfred olsa da vech-i şebah, birden çok şeyden çıkarıldığı için Cumhura göre, istiâre-i temsîliyye olmasında bir sakıncanın bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁰¹ Görüldüğü üzere, Cumhura atfedilen istiâre-i temsîliyye anlayışında temel kıstas, teşbihin taraflarının yapısal formundan ziyade, vech-i şebahin birden çok değişik yön ve özelliği içinde barındıran çok boyutlu bir yapıda olmasıdır.

Cumhurun istiâre-i temsîliyyedeki esnek yaklaşımına karşın, Cürcânî, daha katı bir tutum sergileyerek, istiâre-i temsîliyyenin teşekkül edebilmesi için her iki tarafın da zorunlu olarak mürekkep olması gerektiğini ileri sürmüştür.⁷⁰² Bu iki farklı teorik çerçeve, zikredilen örneklerin tasnifinde belirgin bir gerilime işaret etmektedir: Semerkandî'nin إِيَّيَّ أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا

örneği, Cürcânî'nin katı tanımına uyarken, Filibeli'nin Cumhur görüşünü detaylıca

izah etmek için kullandığı Ebû Temmâm örneği, bu tanıma uymamaktadır. Semerkandî'nin risalesinde mecâz-ı mürekkebi tarif ederken kullandığı ifadelerle bakıldığında Filibeli, risâle sahibinin de Cürcânî ile aynı teorik çizgi üzere olabileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte Filibeli, müellifin tanımının cumhurun mezhebine dayandığı yönünde bir görüşün de mevcut olduğunu – kaynağını belirtmeksizin, قِيلَ “denildi ki” ifadesiyle– aktarmıştır. Ancak Filibeli, bu

son iddiayı problemlili bulduğunu vurgulamıştır. Zira, Semerkandî'nin tanımının lafzî yorumu, cumhurun kabul ettiği bazı durumları mesela, müfred bir kelimenin mürekkep bir durum için kullanılmasına uymamaktadır.⁷⁰³

⁷⁰¹ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/415-416.

⁷⁰² Cürcânî'nin istiâre-i temsîliyye hakkında görüşü ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. el-Cürcânî, *el-Hâşiyetü 'ala'l-mutavvel*, 379-391.

⁷⁰³ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/416.

Bu noktada Filibeli, uzlaştırmacı bir yorum geliştirme çabasına girmiştir. Ona göre, Semerkandî'nin tanımındaki الْمُرَكَّبُ “mürekkap” ifadesi, yalnızca lafzî yapıyı değil, aynı zamanda manası birden çok unsurdan soyutlanan bir hey’eti, yani mana itibarıyla mürekkep olanı da içerecek şekilde geniş yorumlanabilir. Filibeli, bu yorumla Semerkandî'nin tanımının, hem lafzen hem de manen mürekkep olanları kapsayarak, hakkında -cumhurun görüşüne dayalı olduğu- yönünde nakledilen bilgiyle ve ilgili örneklerle uyumlu hale getirilebileceğini öne sürmüştür.⁷⁰⁴

Filibeli'nin uzlaşa adına yapmış olduğu açıklamaya baktığımızda son derece zorlama olup, Semerkandî'nin tanımındaki lafızlara sadık kalsaydı daha isabetli olacağı görülmektedir. Nitekim, Semerkandî'nin *el-Mutavvel* üzerine yazdığı hâşiyede, istiâre-i temsîliyyedeki müşebbeh ve müşebbeh bihin Cürçânî'nin belirttiği gibi mürekkep olması gerektiğini kesin bir dille ifade etmiştir.⁷⁰⁵ Sonuç olarak, bu durum, Filibeli'nin aktardığı “denildi ki” şeklindeki rivayetin isabetsizliğini ve bu rivayetin Filibeli'yi hatalı bir yoruma sevk ettiğini ortaya koymuştur.

Filibeli, istiâre-i temsîliyyede, daima müşebbeh yani müsteâr lehin hazfedilerek istiâreye gidildiğini ve bu işleyişin belâgat âlimleri tarafından açıkça zikredildiğini söylemiştir.⁷⁰⁶ Buradan da istiâre-i temsîliyye konusunda belâgat âlimlerinin, başlık altında zikredilen örneklerde olduğu gibi daima müşebbehin hazfine odaklandıklarını ve bu sebeple istiâre-i temsîliyyenin bu açıdan bakıldığında musarraha olduğu anlaşılmaktadır. İsferyânî, Semerkandî'nin kenar notlarından birinde, istiâre-i temsîliyyenin, musarraha olabildiği gibi, mekniyye olmasının da aklen bir engel taşımadığını belirttiğini söylemiştir.⁷⁰⁷ Filibeli, Semerkandî'nin aklî çıkarımını şu şekilde izah etmiştir; mademki istiâre, genel olarak teşbihin iki temel unsurundan birinin hazfî prensibine dayanmaktadır ve istiâre-i temsîliyye de bir istiâre türüdür, o halde bu türde de müşebbeh bihin hazfedilmesi aklen mümkündür.⁷⁰⁸ Ancak Semerkandî bu notunda, söz konusu istiâre türünün sadece mantıken mümkün olduğuna dikkat çekmiş ve belâgat âlimlerinin bu türe dair tatbik edilmiş somut bir örnek zikretmediklerini de ifade etmiştir. Buna mukabil İsferyânî'nin aktardığına göre, Semerkandî başka bir notunda, Teftâzânî'nin, ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ “Hakkında azap hükmü

⁷⁰⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/416.

⁷⁰⁵ Hosin el-Mhemid, *Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî ve Kitabu Şerhi'l-Mutavval* (Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), VI, 476 y./435.

⁷⁰⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/425.

⁷⁰⁷ İsferyânî, *Şerhu'l-'Isâm*, 222.

⁷⁰⁸ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/424-425.

*kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın?”*⁷⁰⁹ ayet-i kerimede Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) açıklamasına istinaden, tam da bu türden bir istiârenin yani temsîlî mekniyyenin bilfiil mevcut olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁰

Filibeli, zikri geçen ayete dair Zemahşerî’nin yapmış olduğu tefsiri, konunun daha iyi anlaşılması adına eserinde direk olarak nakletmiştir. Bu çalışmada da Filibeli’nin izlemiş olduğu yol üzerinden gidilecektir. Zemahşerî, ayetin tefsirini şu şekilde açıklamıştır: “Kelamın aslı şöyledir: *أَمِنْ حَقِّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ فَأَنْتَ تُنْقِذُهُ* “*Hakkında azap hükmü kesinleşmiş olanı sen mi kurtaracaksın?”*. (Bu kelam) başına hemze-i inkâriyye gelmiş bir şart cümlesidir. *Fâ*, cezâ *fâsıdır*. Sonra, hitabın delalet ettiği mahzûf bir kısma atıf için ilk *fâ* harfi (أَفَمِنْ) deki) gelmiştir.

Mahzûf kısmın takdiri şöyledir: *أَأَنْتَ مَالِكُ أَمْرِهِمْ فَمِنْ حَقِّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ فَأَنْتَ تُنْقِذُهُ؟* “*Onların işine sen mi sahipsin ki? Hakkında azap hükmü kesinleşmiş olanı sen mi kurtaracaksın?”*. İkinci hemze (أَفَأَنْتَ) deki), aslında ilkinin aynısı olup, inkâr ve uzak görme anlamını pekiştirmek için tekrarlanmıştır. Zamir yerine, *مَنْ فِي النَّارِ* “*ateşte olan kimse*” ifadesi konulmuştur. Bu yoruma göre ayet tek bir cümledir. Başka bir vecih de şudur: Ayetin iki cümle olmasıdır; *أَفَمِنْ حَقِّ عَلَيْهِ* “*Hakkında azap hükmü kesinleşmiş olanı sen mi kurtaracaksın? Sen mi ateşte olanı kurtaracaksın?”*. Ancak *فَأَنْتَ تُخَلِّصُهُ* “*sen (mi) kurtaracaksın?”* kısmının hazfedilmesi caiz olmuştur, çünkü *فَأَنْتَ تُنْقِذُهُ* “*sen mi kurtaracaksın?”* ifadesi zaten buna delalet etmektedir.

Onların dünyada iken azabı hak etmiş olmaları, ateşe girmeleri gibi kabul edilmiştir. Resûlullâh’ın (s.a.v.), onları imana davetteki yoğun çabası ve kendini yorması da, onları ateşten kurtarma menzilesinden sayılmıştır.

فَأَنْتَ تُنْقِذُهُ “*sen mi kurtaracaksın?”* sözü, ateşten kurtarmaya yalnızca Yüce Allah’ın kadir olduğunu, O’ndan başka hiç kimsenin buna gücünün yetmeyeceğini ifade etmektedir.

⁷⁰⁹ Kur’an Yolu Meâli, Zümer 39/19.

⁷¹⁰ İsferyânî, Şerhu ‘l-‘Isâm, 222-223.

Dolayısıyla, sen nasıl cehenneme gireni cehennemden kurtaramadığın gibi, azabı hak etmiş durumdaki bir kimsenin, iman etmesini sağlayarak da, bulunduğu durumdan kurtaramazsın.”⁷¹¹

Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserinde, Zemahşerî'nin, dünyada iken azabı hak etmiş kimselerin durumlarını, ahirette cehenneme girmiş oldukları hale benzeterek ayette, kendi ifadesiyle, zihinlerin kolay anlayamayacağı derinlikteki bir istiâreye işaret ettiğini söylemiştir. Teftâzânî'nin ayetteki edebi sanatın ise, istiâre-i mekniyye-i mürekkeb olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî'nin açıklamasına göre istiârenin öğeleri şu şekildedir;

- **Müsteâr leh/ Müşebbeh:** Ayette, ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ...﴾ “*Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimse...*”⁷¹² ifadesinden anlaşılan, dünyada iken haklarında azap hükmü kesinleşmiş ve hidayetten yüz çevirmiş kimselerin içinde bulunduğu durumdur.

- **Müsteâr minh/Müşebbeh bih:** Bilfiil Cehennem ateşine girmiş, orada bulunan ve kurtarılması mümkün olmayan kimselerin halidir. Bu durum ayette açıkça zikredilmemiştir.

- **Remiz/Karine:** Ayetin sonunda yer alan ﴿...أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ “*...Ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?*”⁷¹³ ifadesidir. Ateşten kurtarma eylemi, mahzuf müşebbeh bihe ait bir özellik olup müşebbeh bihin mülaimidir.⁷¹⁴

Yukarıdan da anlaşıldığı üzere, Teftâzânî, Zemahşerî'nin ayetteki açıklamasının aslında sıradan bir yorum olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kendisi, Zemahşerî'nin tefsiri üzerinde yoğunlaşarak, müfessirin sadece dil bilgisel bir açıklama yapmadığını, aynı zamanda istiâre-i temsiliyye-i mekniyye gibi üst düzey bir belagat örneğini ortaya koyduğu çıkarımında bulunmuştur.

Semerkandî'nin, istiâre-i temsiliyyenin mekniyye formunun da aklen mümkün olduğunu belirtmesi ve kendisinden önce Teftâzânî'nin de bu konuya analizleriyle temas etmesi, şu soruyu gündeme getirmektedir: Bir belâgat konusunun sadece aklen mümkün görülmesi veya önde gelen bir âlim tarafından değinilmiş olması, onun ilmî açıdan meşruiyet kazanması için yeterli midir?. Filibeli, bu meseleyle ilgili olarak belâgat ilminde âlimlerin otoritesinin derecelendirilmesine dair önemli bir hususa dikkat çekmiştir. Filibeli'nin açıklamalarına göre belâgat ilminin temel prensiplerini ortaya koyan, bu alanda otorite kabul

⁷¹¹ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl fî vucûhi't-te'vîl* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2012), 4/91; Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/426; Ayetin i'râbı hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed et-Tayyib el-İbrahim, *İ'râbü'l-Kur'ân-ı Kerîm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2014), 460.

⁷¹² *Kur'an Yolu Meâli*, Zümer 39/19.

⁷¹³ *Kur'an Yolu Meâli*, Zümer 39/19.

⁷¹⁴ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 2/426.

edilen ve görüşleri muteber sayılarak kabul edilen öncü üstatlar arasında; Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), Zemahşerî ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi temel referans şahsiyetler bulunmaktadır. Filibeli, zikri geçen âlimlerin, bir delil getirmeksizin bir kural iddia etmeleri durumunda, fıkhîteki imamlar da olduğu gibi, onlardan kabul görme konusundaki ittifak sebebiyle, güvenilir ve sabit kabul edileceğinin altını çizmiştir.⁷¹⁵

Filibeli, belâgat ilminde otorite hiyerarşisine devam ederek, zikri geçen âlimleri takip eden neslin görüşlerinin kabul şartlarını da izah etmiştir. Yapmış olduğu beyana göre, Kazvînî (ö. 739/1338), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi âlimler, herhangi bir delil zikretmeksizin bir iddia veya kural ortaya koyarlarsa, bu görüşlerine genel olarak itibar edilmeyeceği kabul edilir. Buna karşılık, şayet iddialarını delillerle destekleyerek ileri sürerlerse ve bu görüşlerinde ortak olan başka önemli bir otorite bulunmazsa, ortaya koydukları bu kanaat kesin ve kat'î delil mertebesinde kabul edilmemekle birlikte, doğruluğu muhtemel karşılanan bir görüş olarak değerlendirilir. Zikri geçen âlimlerden sonra gelen, Semerkandî (ö. 888/1483'ten sonra) gibi âlimlerin, belâgat kaidesini ispat etme konusundaki sözlerine, istişhad olsa bile, itibar edilmez ve bir şeyden sayılmaz.⁷¹⁶

Sonuç olarak, Filibeli, Semerkandî'nin, otorite hiyerarşisi çerçevesinde, istiâre-i temsîliyyenin, mekniyye kısmının da var olabileceğine dair aklî çıkarımının, belâgat ilmi açısından dikkate alınmayacak ve itibar edilmeyecek bir şey olduğunu belirtmiştir. Filibeli, Semerkandî'nin, kendisinin de bu durumun farkında olarak, mantıksal yürütmesinin aslında kabul edilebilir olduğunu, daha sonra tespit ettiği Teftâzânî'nin açıklamalarına dayandırarak meşrulaştırmaya çalıştığını beyan etmiştir. Teftâzânî'nin, mütekaddimûn döneminin öncü âlimlerinden Zemahşerî'nin, *Keşşâf* adlı eserindeki tefsirini referans alarak, zikri geçen ayetin, bir *istiâre-i temsîliyye-i mekniyye* örneği teşkil ettiği yönündeki çıkarımı, kendisinin müteahhirûn âlimlerden olması sebebiyle, ispat gücü bakımından mutlak bir kesinlik taşımamaktadır. Filibeli de bu nedenle, Teftâzânî'nin görüşünün zayıf olarak derecelendirildiğini belirtmiştir.⁷¹⁷ Buradan da şu anlaşılmaktadır, istiâre-i temsîliyyenin, mekniyye de olabileceği görüşü, Teftâzânî tarafından ortaya atılmıştır. Semerkandî de bu konu da Teftâzânî ile aynı görüştedir. Teftâzânî'nin görüşü zayıf olsa da İslâmî literatürdeki bazı kaynaklarda yerini almıştır.⁷¹⁸ Mecâz-ı mürekkebin bir diğer kısmı da mecâz-ı mürsel-i mürekkebdir.

⁷¹⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/424.

⁷¹⁶ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/424.

⁷¹⁷ Filibevî, *el-Hâşiyetü 'l-cedîde*, 2/424.

⁷¹⁸ Sabbân, *er-Risâletü 'l-Beyâniyye*, 256; Âlûsî, *Râhu 'l-me'ânî*, 12/243; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/305.

2.1.4.2. Mecâz-ı mürsel-i mürekkebe

Semerkindî, risâlesinde, mecâz-ı mürekkebin kısımlarını; *إِنْ كَانَتْ عِلَاقَتُهُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ*; “eğer alakası müşâbehet değilse, istiâre olarak adlandırılmaz; aksi takdirde istiâre-i temsîliyye olarak adlandırılır.” şeklinde açıklamıştır. Bu taksimata göre, Mecâz-ı mürekkebe, ilişkinin benzerlik olup olmamasına göre istiâre-i temsîliyye ve mecâz-ı mürsel-i mürekkebe olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Semerkindî’nin yapmış olduğu açıklamaya bakıldığında, mecâz-ı mürekkebin istiâre-i temsîliyye kısmı net şekilde anlaşılmaktadır. Semerkindî, istiâre-i temsîliyyeyi, *وَالْأَسْمَى اسْتِعَارَةً تَمَثِيلِيَّةً* “...aksi takdirde istiâre-i temsîliyye olarak adlandırılır” ifadesiyle açıkça belirtirken, mecâz-ı mürsel-i mürekkebe kategorisine ise, *إِنْ كَانَتْ عِلَاقَتُهُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ فَلَا يُسَمَّى اسْتِعَارَةً* “eğer alakası müşâbehet değilse, istiâre olarak adlandırılmaz” ifadesiyle yalnızca gizliden işaret etmiştir.⁷¹⁹

İsferâyînî, Semerkindî’nin mecâz-ı mürsel-i mürekkebi, kapalı bir üslupla ifade etmesinin nedenini, Semerkindî’nin farklı haşiyelerdeki minhüvâtına başvurarak izah etmeye çalışmıştır. Semerkindî, bu dolaylı anlatım tercihini, kendisinden önceki belâgat âlimlerinin, mecâz-ı mürekkebin bu ikinci türünü yani mecâz-ı mürsel-i mürekkebi, müstakil bir kategori olarak ve *mecâz-ı mürsel* adıyla açıkça tanımlamamış olmalarıyla gerekçelendirmiştir.⁷²⁰ İsferâyînî’nin aktardığı Semerkindî’ye ait bu kenar notundan da, Semerkindî’nin, risalesinde mecâz-ı mürekkebe ile mecâz-ı mürsel arasındaki ilişkiyi zımnen işlemesiyle, onun bu konuda sarîh ifadelerin bulunmadığı ilmî teamülü sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Belâgat âlimlerinden Kazvînî, *Telhîsü’l-Miftâh* adlı eserinde mecâz-ı mürekkebe konusunu ele alırken, bu başlık altında yalnızca istiâre-i temsîliyyeyi incelemiştir.⁷²¹ Buna karşılık, Kazvînî’nin eserine *el-Mutavvel* adıyla bir şerh yazan Teftâzânî, mecâz-ı mürekkebe dair bu sınırlı yaklaşımı eleştirmiştir. Teftâzânî, mecâz-ı mürekkebin sadece istiâre-i temsîliyyeden ibaret olmadığını savunarak şu ayrımı getirmiştir: *إِنْ كَانَتْ الْعِلَاقَةُ الْمُشَابَهَةَ فَاسْتِعَارَةٌ*

وَالْأَسْمَى اسْتِعَارَةً “eğer alâka müşâbehet ise, bu bir istiâre(-i temsîliyye)dir. Aksi takdirde, değilse, istiâre dışında başka bir şeydir”.⁷²² Teftâzânî’nin bu ifadesi, mecâz-ı mürekkebin benzerlik

⁷¹⁹ Semerkindî, *er-Risâletü’s-Semerkindiyye*, 49.

⁷²⁰ İsferâyînî, *Şerhu’l-’Isâm*, 209.

⁷²¹ Kazvînî, *Telhîsü’l-miftâh*, 79.

⁷²² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 604-605.

ilişkisine dayanan türünü, yani istiâre-i temsîliyyeyi net bir şekilde tanımlamıştır. Ancak, benzerlik dışındaki bir alâkaya dayanan ikinci türü yani mecâz-ı mürsel-i mürekkebi, varlığını kabul etmekle birlikte, istiâre-i temsîliyye kadar açıkça isimlendirmemiş ve ayrıntılı olarak ele almamıştır. Buradan da, Semerkandî'nin kenar notunda, mecâz-ı mürsel-i mürekkebi sarıh bir şekilde işlemeyen önceki belâgat âlimlerine yaptığı atfın, özellikle Teftâzânî ve bu konudaki yaklaşımına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Semerkandî, risalesinde mecâz-ı mürsel-i mürekkebi türüne dair müstakil bir örnek sunmamıştır. Bununla birlikte, İsferyânî, Semerkandî'nin istiâre-i temsîliyye bağlamında zikrettiği *إِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى* “*şüphesiz ben, senin bir ileri bir geri adım attığını görüyorum*”⁷²³ ifadesinin, aynı zamanda mecâz-ı mürekkebi-i mürsel için de geçerli bir örnek olabileceğini öne sürmüştür. İsferyânî, bu ifadenin mecâz-ı mürsel-i mürekkebi olarak değerlendirilmesindeki temel retorik alâkanın da müsebbebiyyet olduğunu açıklamıştır.⁷²⁴ Filibeli'nin izahına göre, zikredilen örnekteki mecâz-ı mürsel-i mürekkebi, şu şekilde gerçekleşmektedir; bir işe teşebbüs edip, ayağını ileri atan, ancak sonrasında vazgeçip ayağını geri çeken bir kişinin durumunu betimlemek üzere kullanılan *إِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى* “*şüphesiz ben, bir ileri bir geri adım attığını görüyorum*” lafzı zikredildi, müsebbebiyyet alâkası ile *أَنْتَ مُرَدَّدٌ* “*sen kararsızsın*” manası kastedildi.⁷²⁵ Görüldüğü üzere buradaki mecâz-ı mürselde, asıl kastedilen durum olan kararsızlık yerine, bu durumun yol açtığı fiziksel eylem zikredilmiştir.

Teftâzânî'nin, mecâz-ı mürekkebin, istiâre-i temsîliyye ve mecâz-ı mürsel-i mürekkebi olmak üzere iki kategori altında sınıflandırması gerektiği yönündeki işareti, başta Semerkandî, olmak üzere bu gelenekten gelen İsferyânî ve Filibeli gibi âlimler tarafından da kabul görmüştür. Semerkandî geleneği dışında, Ahmed el-Hâşimî ve Hamid Avnî gibi tanınmış son dönem belâgat âlimleri, eserlerinde mecâz-ı mürekkebi konusunu, Teftâzânî'nin işaret ettiği şekilde bu ikili ayrıma uygun olarak incelemiştir.⁷²⁶ Ayrıca yapılan taksim, belâgat disiplini dışında, ilgili alanlardaki kaynaklarda da yerini almıştır.⁷²⁷

⁷²³ Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandiyye*, 49.

⁷²⁴ İsferyânî, *Şerhu'l-'Isâm*, 234-235.

⁷²⁵ Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/448-449.

⁷²⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 274-277; Avnî, *el-Minhâcû'l-vâdih*, 1/147.

⁷²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/178; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/471.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında ilim ve fikir dünyasına damgasını vuran mümtaz şahsiyetlerden Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin (ö. 1301/1884), entelektüel birikiminin ve analitik dehasının en parlak tezahürlerinden biri olan *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi 'Isâmi'l-Ferîde* adlı eseri, klasik İslâmî ilimler mirasının, bilhassa Belâgat disiplininin, XIX. yüzyıldaki canlılığının ve derinliğini gözler önüne seren bir eserdir. Bu doktora tezi, Arap dilbilimleri arasında zirve alanlarından olan Belâgat ilminin estetik ve semantik inceliklerini bünyesinde barındıran beyân konularını, Filibeli'nin zikri geçen hacimli hâşiyesi özelinde mercek altına almayı hedeflemiştir. Çalışmanın temel gayesi, Filibeli'nin beyân konularındaki özgün yaklaşımlarını, tenkitlerini, tercihlerini, kullandığı kaynaklarla kurduğu diyalogu, metodolojik hususiyetlerini ve netice itibarıyla belâgat tarihindeki yerini kapsamlı bir şekilde tahlil ederek literatüre mütevazı bir katkı sunmaktır. Bu çaba, yalnızca Filibeli gibi çok yönlü bir Osmanlı âliminin ilmî portresini daha berrak bir şekilde çizmeyi değil, aynı zamanda geç dönem Osmanlı ilim zihniyetinin kodlarını, şerh-hâşiye geleneğinin iç işleyişini ve belâgat ilminin bu kritik dönemdeki seyrini daha iyi anlamayı amaçlamıştır.

Köklü bir ilim geleneğine sahip, aslen Bursalı bir aileden gelip Filibe'de dünyaya gelen Halil Fevzi Efendi, ilk tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra ilim merkezi İstanbul'a gelerek dönemin önde gelen hocalarından dersler almış ve icazetini almıştır. Hayatı boyunca Osmanlı ilmiye teşkilatının en alt kademesinden en üst makamlarına kadar hemen her seviyede görev yapmıştır. İbtidâ-i Hâric'ten Mûsile-i Süleymâniyye'ye uzanan medreselerde müderrislik, sarayda icra edilen ve büyük bir ilmî prestij vesilesi olan Huzur Dersleri'nde uzun yıllar muhataplık ve mukarrirlik, Kayseri, Şam ve Medine gibi imparatorluğun farklı köşelerinde kadılık gibi vazifeleri üstün liyakatle yerine getirmiştir.

Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin hayatına dair mevcut kaynaklardaki bazı bilgilerin tashih edilmesi gerekliliği tespit edilmiştir. Özellikle, müellifin Fetvâ Eminliği görevine atanma tarihi konusunda kaynaklarda yer alan 1864 bilgisi, dönemin Salnâmeleri ve ilgili diğer belgeler ışığında incelendiğinde, bu görevin 1864'te Mehmed Refik Efendi tarafından yürütüldüğü anlaşılmıştır. Mehmed Refik Efendi'nin 1865'te başka bir göreve atanmasıyla boşalan Fetvâ Eminliği makamına Halil Fevzi Efendi'nin aynı yıl (1865) getirildiği tespit edilerek literatürdeki bu tarih tashih edilmiştir. Uzun yıllar büyük bir liyakatle sürdürdüğü Ders Vekilliği gibi son derece mühim vazifeler üstlenmiştir. Osmanlı hukuk tarihinin en önemli ilmî hareketlerinden biri olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanmasında Mecelle Cemiyeti üyesi olarak aktif rol alması, onun sadece nazarî ilimlerde değil, hukukî meselelerdeki

derinliğini de göstermektedir. Anadolu ve ardından Rumeli Kazaskerliği gibi ilmiye sınıfının zirve makamlarına kadar yükselmesi ve şeyhülislâmlık gibi en üst makamı kabul etmemesi, onun hem ilmî derinliğini hem de şahsiyetindeki tevazu ve prensipli duruşunu yansıtmaktadır. Yetiştirdiği talebeler arasında tespit edilebilen, Hacı Ahmet Muhtar Efendi (Turşucuzâde), Mustafa Münib Efendi (Zerde Zâde) ve yeğeni Mustafa Asım Bey gibi isimler, onun aynı zamanda etkili bir eğitimci olduğunu da göstermiştir. Nihayetinde, uzun ve bereketli bir ömrün ardından çıktığı Hac yolculuğu sırasında, yine bu tezde Devlet Arşivleri'ndeki telgraf kaydıyla kesinleştirildiği üzere, 23 Mayıs 1884 (27 Receb 1301) tarihinde Taif'te vefat etmiş ve Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) türbesine defnedilmiştir. Bu tashihler, müellifin hayatının kronolojik çerçevesini daha sağlam bir zemine oturtmuştur. Fevzi Efendi'nin bu zengin hayat tecrübesi ve üstlendiği farklı roller, onun *el-Hâşiyetü'l-cedîde* gibi çok katmanlı ve disiplinler arası bir eser ortaya koymasının arka planını anlamada önemli ipuçları sunmaktadır.

Tezimizin ana eksenini oluşturan *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi 'Isâmi'l-Ferîde* adlı eserin incelenmesi, Osmanlı şerh-hâşiyeler geleneğinin zenginliğini ve potansiyelini gözler önüne sermiştir. Yaklaşık on yıllık bir emekle ve bin sayfayı aşan hacmiyle ortaya konan bu eser, İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538), Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) istiâre konulu *Ferâ'idü'l-fevâ'id* risâlesine yazdığı şerh üzerine kaleme alınmış kapsamlı bir hâşiyedir. Halil Fevzi Efendi, bu eserinde sadece şerhteki kapalı noktaları izah etmekle kalmamış, aynı zamanda konuları derinlemesine tahlil ederek, farklı görüşleri mukayese etmiş ve kendi tespitlerini ortaya koyarak özgün bir katkı sunmuştur.

Eserin belâgat ilmi, özellikle de beyân bahisleri açısından değerlendirilmesi, Fevzi Efendi'nin bu alandaki yetkinliğini açıkça ortaya koymuştur. Hâşiyede, beyân ilminin temel konuları -teorik tanımları, alt ayrımları, rükünleri, şartları ve gayeleriyle birlikte- etraflıca ele alınmıştır. Fevzi Efendi, konuları işlerken sadece belâgat kaynaklarıyla sınırlı kalmamış, pek çok farklı disiplinden yararlanarak multi-disipliner bir yaklaşım sergilemekle beraber, muhtelif ilimlerin kavram ve metotlarını, belâgat meselelerinin çözümünde maharetle kullanmıştır. Özellikle kelimelerin etimolojik ve semantik tahlillerine, gramer kaidelerine ve mantikî çıkarımlara sıkça yer vermesi, esere ayrı bir derinlik katmıştır. Bu bağlamda, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki meşhur iştikâk tartışmasına değinirken, Filibeli, Kûfelilerin genel prensiplerinin aksine, istiâre konusunda kelimenin kökeni olarak mastarı kabul etme noktasında Basralılarla ittifak ettiklerine işaret etmiştir. Kûfelilerin dahi bu noktada mastarı esas almaları, istiâre tahlilleri bağlamında Basralıların “*mastarın asıl olduğu*” yönündeki görüşünün daha isabetli ve yerinde olduğunu düşündürmektedir. Bu multi-disipliner yaklaşım, onun sadece bir

belâgat âlimi değil, aynı zamanda geniş bir İslâmî ilimler birikimine sahip bir mütefekkir olduğunu göstermektedir.

Eser, sadece muhtevasıyla değil, aynı zamanda Fevzi Efendi'nin ilmî metodolojisi, kaynak kullanımı ve kanıtlama biçimiyle de XIX. yüzyıl Osmanlı ilim dünyasının zihniyetini ve entelektüel seviyesini yansıtmaları bakımından paha biçilmez bir değere sahiptir. Eserin yoğun etkileşimi, farklı ilim dalları açısından üzerinde ayrıca çalışma yapılma potansiyelini de beraberinde getirmektedir. Eser özellikle nahiv, felsefe, mantık ve kelam ilmi açısından daha derinlemesine incelenmeye ihtiyaç duymaktadır.

Tez kapsamında yapılan detaylı inceleme, Filibeli'nin beyân ilmi konularını ele alırken sergilediği analitik derinliği ve metodolojik titizliği gözler önüne sermiştir. Onun yaklaşımının temelinde, Semerkandî ve İsferyânî'nin metinlerini kelime kelime, kavram kavram çözümlemek, mantıkî çıkarımlar yapmak, tanımların sınırlarını tartışmak ve klasik Belâgat literatürünün öncü isimleriyle sürekli bir diyalog halinde olmak yatmaktadır. İsferyânî'nin şerhteki görüşlerini hem dikkatle takip etmiş hem de gerektiğinde ona karşı sağlam delillerle itirazlar yöneltmekten çekinmemiştir. Aynı zamanda, tartıştığı konuları Zîbârî ve Müftizâde ve gibi kendisiyle aynı metin üzerine çalışan diğer hâşîye yazarlarıyla mukayeseler yaparak kendi konumunu belirginleştirmiştir. Mecaz konusunda, kelimenin kökeninden başlayarak, alâka ve karînenin mahiyetine kadar uzanan derinlikli tahliller yapmıştır. Özellikle karîne-i muayyinenin gerekliliği konusundaki net tavrı ve mecâz-ı mürselin aslî/tebeî ayırımına dair Semerkandî'nin çıkarımlarını savunması, alan için son derece önemli ve kıymetli bir bilgi sunmaktadır.

İstiâre bahsi ise, Filibeli'nin analitik derinliğinin, literatüre vukufiyetinin ve özgün muhakemesinin en belirgin şekilde tezahür ettiği alan olmuştur. Kendileri, istiârenin teşbihle olan kökensel bağını ve temel mekanizmasını sağlam bir zemine oturtuktan sonra, bu karmaşık konunun hemen her veçhesini titizlikle ele almıştır. İstiâre-i asliyye ve tebeiyye ayırımında, İsferyânî'nin Semerkandî'nin ism-i cins tanımına yönelik eleştirilerini etraflıca değerlendirmiş ve Semerkandî'nin veciz ifadesini güçlü argümanlarla savunmuştur. İstiâre-i tahyîliyye konusunda Sekkâkî'nin cumhurdan ayrılan özgün yaklaşımını detaylıca izah etmiş ve Kazvî'nin bu yaklaşıma yönelttiği eleştirilere karşı Sekkâkî'yi müdafaa etmekten çekinmemiştir. İstiâre-i temsîliyyenin, Teftâzânî'nin Zemahşerî'den hareketle gündeme getirdiği istiâre-i temsîliyye-i mekniyye ihtimalini, belâgattaki otorite hiyerarşisi gibi metodolojik bir ilke çerçevesinde değerlendirmesi, onun sadece metin analizcisi değil, aynı zamanda bir ilim metodolojisi uygulayıcısı olduğunu kanıtlamıştır.

Filibeli'nin bu konudaki en önemli katkılarından biri, istiâre-i mekniyyenin teşekkülüne dair Selef, Sekkâkî, Kazvînî ve İsferyânî tarafından ortaya konulan son derece girift ve farklı dört yaklaşımı, büyük bir berraklıkla izah etmesi, aralarındaki temel nüansları belirginleştirmesi ve özellikle Sekkâkî'nin istiâre-i tebeiyyeyi reddetmediği, bilakis istiâre-i mekniyyeyi tercih ettiği yönündeki kritik yorumu teyit etmesi olabilir. Tüm bu analizler, Filibeli'nin istiâre konusundaki yetkinliğini ve *el-Hâşiyetü'l-cedîde*'nin bu bahisteki zenginliğini kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.

Son olarak, Filibeli'nin *el-Hâşiyetü'l-cedîde* adlı eseri, geç dönem Osmanlı ilim dünyasının entelektüel canlılığını, klasik İslâmî ilimlerin XIX. yüzyıldaki temsil gücünü ve şerh-hâşiyeye geleneğinin potansiyel zenginliğini anlamak açısından birinci derecede önemli bir kaynaktır. Eserin disiplinler arası dokusu, dönemin medrese eğitiminin bütüncül yapısına ve ilimler arası geçişkenliğe ışık tutmaktadır. Halil Fevzi Efendi ise hem ilmiye sınıfındaki etkin rolü hem de bıraktığı bu değerli eserle, Osmanlı'nın son dönemindeki ilmî ve fikrî mirası anlamak için mutlaka başvurulması gereken kilit bir isimdir. Onun beyân ilmi özelindeki derinlikli analizleri, belâgat ilminin tarihsel süreçteki inceliklerini ve sürekliliğini kavramak adına önemli dersler barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbâsî, Ebü'l-Feth. *Me'âhidü't-tansîs 'alâ şevâhidi't-telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Abdullah b.İbnü'l-Mu'tezz, Ebü'l-Abbâs. *el-Bedî' fî'l-bedî'*. Dâru'l-Cîl, 1990.
- Abdürrezzak, Hasan İsmail. *el-Belâgatü's-sâfiye fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.
- Acar, Ömer. “Anlamı Tayin Eden Karine”. *EKEV Akademi Dergisi* XV/49 (2011), 183-202.
- Adalı, Şeyh Mustafa. *Netâ'icü'l-efkâr fî şerhi'l-İzhâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Adavî, Muhammed Hilmî. *Hâşiye cedîde 'alâ Karatebelî*, 1857.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmâniyye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Akgündüz, Hasan. *Osmanlı Medrese Sistemi*. İstanbul: Ulusan Yayınları, 1997.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Medreseleri- XIX. Asır*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Akkâvî, İnâm Favvâl. *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî 'ulûmi'l-belâga*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Akün, Ömer Faruk. “İbnülemin Mahmud Kemal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- 'Alevî, Yahya b. Hamza. *et-Tırâz li esrâri'l-belâga ve hakâiki ulûmi'l-i'câz*. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Altuncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Âmidî, Hasan b. Bîşr. *el-Müvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Abdullah el-Muhârib. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Âmilî, Bahüddîn. *el-Keşkül*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Aruçî, Muhammed. “Mehmed Refik Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. İstanbul: TYEK, 2013.
- 'Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheratü'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sînâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1998.
- 'Askerî, Hasan b. Abdillâh. *el-Masûn fî'l-edeb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Matbaatü Hükûmeti'l-Küveyt, 1984.

- Atîk, Abdülaziz. *‘İlmü’l-Beyân*. Beyrut: Dâru’n-Nehdat’l-Arabiyye, 1982.
- ’Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü’l-‘Attâr ‘alâ metni’s-Semerkindiyye*. Kahire: el-Matbûâtü’l-İlmiyye, 1327.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü’l-vâdih li’l-belâga*. Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, ts.
- Ayar, Talip. “Osmanlı Devlet Teşkilatında Fetva Eminlerinin Görevleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi/ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 38 (2012), 403-421.
- Ayar, Talip. *Son Dönem Osmanlı Medreselerinde Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe*. İstanbul: DİB Yayınları, 2021.
- Ayyıldız, Erol. “Ebü’l-Atâhiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed. *Hâşiyetü’l-Bâcûrî alâ metni’s-Semerkindiyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2018.
- Bala, Sabahattin. *Şark Medreseleri*. İstanbul: Hiperyayın, 1. Basım, 2019.
- Batmânî, Fahurddîn. *el-İ’tisâm Hâşiyetü Şerhi’l-‘İsâm*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.
- Berkem, Ali Rıza - Aras, Namık Kemal. “Modern Üniversite Çağının Türkiye’de Başlaması”. *Türkiye’de Üniversite Anlayışının Gelişimi*. Ankara: TÜBA Yayınları, 2007.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Beydilli, Kemal. “Mahmud II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bilgen, Mustafa. *Abdurrahmân es-Safûrî’nin (V. 894/1488) Nüzhetü’l-Mecâlis ve Müntehabü’n-Nefâis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi (Bâbu’l-İhlâs’tan Bâbu’t-Takvâ’ya Kadar)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Bilgin, Abdullah Azmi. “İsmail Saib Sencer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birgivi, Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-sîretü’l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2011.
- Birinci, Ali. *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd. *Hamâsetü’l-Buhtürî*. thk. Muhammed İbrahim Huvver, Ahmed Muhammed Ubeyd. Birleşik Arap Emirlikleri: Hey’etu Ebû Zaby, 2007.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Bulut, Ali. “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü’l-Cedîde alâ Şerhi İsami’l-Ferîde Adlı Eseri”. *Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye*. İstanbul: İSAR, 2021.
- Câhiz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1423.
- Câhiz, Ebû Osmân. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2010.
- Cebûrî, Fellâh Hasan Muhammed. *Kutûf Dâniye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2015.

- Cengiz, Osman. “Osmanlı’da Belâgat Ne İşe Yarar? El-Hâşiyetü’l-Cedîde ‘Alâ Şerhi ‘İsami’l-Ferîde’de İlmî Literatür ve Kavram Çeşitliliği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/65 (30 Aralık 2023), 185-211.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attar. Lübnan: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Culum, Muhammed Faruk. *‘İsâmuddîn el-İsferâyînî’nin Mizânu’l-Edeb’i (Nahiv Bağlamında)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru’l-belâga*. Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 2013.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasan. *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1945.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *el-Hâşîye ‘ala’l-Mutavvel*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta’rîfât*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Cüveyni, Muhammed es-Sâvî. *el-Belâgatü’l-‘Arabîyye*. Beyrut: Müessesetü’l-Maârif, 1985.
- Çelebî, Hasan. *Hâşîyetü’l-Mutavvel*. Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1892.
- Çelebi, İlyas - İpşirli, Mehmet. “Hasan Fehmi Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, Kâtib. *Keşf-el-Zunûn*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Çelik, Ekrem. *Belâgat İlmi ve Ekolleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Çetin, Atilla. “İbrahim Alâeddin Gövsa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dabbî, Mufaddal ed-. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Dâvûdî, Muhammed b. Abdî’l-Hayy ed-. *el-Fark beyne’l-cem’i ve’smih ve beyne’s-mi’l-cins ve ’alemi*. thk. Ali Hikmet. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2020.
- Dayf, Şevki. *el-Asrû’l-Abbâsî es-Sânî*. Mısır: Dâru’l-Maârif, ts.
- Demir, Prof Dr Abdullah. *Mufasssal Türk Hukuk Tarihi*. Astana Yayınları, 2020.
- Demirayak, Kenan. “el-Maksûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirayak, Kenan. “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler”. *Şarkiyat Mecmuası* 26 (2015), 31-62.
- Dernîka, Muhammed Ahmed. *Mu’cemu A’lâm şuarâi’l-medhi’n-nebevî*. Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sudurdan Filibeli Halil Efendi’nin vefat ettiği. (Taif)*. No. 127, Gömlek No: 6.
- Diñç, Emine Nurefşan. “Osmanlı’da Kadılar İçin Yapılan İmtihanlar ve 19. Yüzyıldan Bir İmtihan Örneği: Filibeli Halil Fevzi Efendi’nin Risale-i İmtihâniye fî Bâb-i Bey’i’l-fâsid mine’d-Dürer’i”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (15 Aralık 2022), 339-388.
- Duman, Mehmet Akif. *Retorikten Belagate Mecazdan Metafora*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Durmuş, İsmail. “Ebü’l-Kâsım es-Semerkandî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Durmuş, İsmail. “İbnü’l-Mu‘tez”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “İsâmüddin İsferâyînî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Müberred”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. “Mütenebbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Serî er-Reffâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. “Şihâbeddîn Mahmûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Durmuş, İsmail. “Teşbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail - Pala, İskender. “İstiare”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 2001.
- Düsûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü’-d-Düsûkî alâ muhtasari’s-Sa’d*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013.
- Efendi, Ahmed Halil Fevzi. *Afgani’ye Reddiye*. çev. Mehmed Hayreddin Efendi. İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1976.
- Efendi, Mehmed Hayreddin. *Terceme-i Suyûfi’l-Kavâti’*. İstanbul, 1880.
- Eğinli, Muhammed Rahmi. *el-‘İkdu’n-Nâmî ‘ale’l-Câmî*. Lübnan: Mektebetü Seydâ-Mektebetü Yâsîn, 2013.
- Ekrem, Recaizade Mahmut. *Ta’lim-i Edebiyat*. Dby Yayınları, 2016.
- Eliaçık, Muhittin. “Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belagat Kitapları”. *UlakBilge Sosyal Bilimler Dergisi* II/4 (2014), 31-39.
- Elmalî, Hüseyin. “Ebû Temmâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Emîn, Mustafa - Cârim, Ali. *el-Belâğatü’l-Vâdîha*. Dimeşk: Dâru’l-İlmi’l-Hadîs, 2005.
- Emîr, Muhammed. *Hâşiyetü’ş-Şeyh Muhammed el-Emîr ‘alâ şerhi’l-‘allâme el-Mellevî*. Kahire: Müessesetü Muhammed, 2021.
- Ensârî, İbn Manzûr. *Nisâru’l-ezhâr*. Kostantiniyye: Matbaatü’l-Cevâib, 1881.
- Er, Rahmi. “Risâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ezdî, Ali b. Zâfir. *Garâibü’t-tenbîhât alâ acâibi’t-teşbîhât*. thk. Muhammed Zağlûl Selâm, Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Ezdî, İbn Düreyd. *Cemheretü’l-luga*. thk. Remzi Şîn Balebekkî. Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luga*. thk. Muhammed ‘Ivaz el-Mu‘rib. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.

- Ferâhidî, Halîb. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî. 1988: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Feşel, Ahmed Ahmed. *Ru'yâ Cedîde: İlmü'l-Bedî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1996.
- Filibevî, Ahmed Halil Fevzî b. Mustafa. *el-Hâşiyetü'l-Cedîde 'alâ Şerhi'l-'İsâm ale'l-Ferîde*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 549782, 20+356.
- Filibevî, Ahmed Halil Fevzî b. Mustafa. *el-Hâşiyetü'l-Cedîde 'alâ Şerhi'l-'İsâm ale'l-Ferîde*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 549783, 31+639.
- Filibevî, Ahmed Halil Fevzi. *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ şerhi İsâmi'l-ferîde*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Filibevî, Ahmed Halil Fevzi. *Hadâiku'l-imtihân*. Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1879.
- Filibevî, Ahmed Halil Fevzi. *Hadâiku'l-imtihân*. Süleyman Efendi Matbaası, 1880.
- Filibevî, Ahmed Halil Fevzi. *Risâle-i Hamîdiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Komisyon. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- Gazzî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Dîvânü'l-İslâm*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- Goldschmidt, Arthur. *Kâmûsü terâcimi Mısri'l-hadîse*. çev. Abdülvehhâb Bekir. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 2003.
- Gökbunar, Abdülmüttalip. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin "Gayetü'l-beyan fî Dekaike İlmi'l-Beyan" adlı eserinin tahkiki* (ö. 1702). Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gölcük, Şerafettin - Yurdagür, Metin. "Gelenbevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gövsa, İbrahim Alâeddin. "Asım Bey". *Meşhur Adamlar*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1935.
- Gövsa, İbrahim Alâeddin. "Filibeli Abdullah Efendi". *Meşhur Adamlar*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1936.
- Gövsa, İbrahim Alâeddin. "Filibeli Halil Efendi". *Meşhur Adamlar*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1935.
- Gövsa, İbrahim Alâeddin. "Filibeli Halil Fevzi Efendi". *Türk Meşhurları*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1945.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*. Abu Dabi: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993).
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Osmanlı Döneminde Anadolu'da Belagat Çalışmaları". *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, 89-96.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sırrü'l-fesâha*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982.

- Hafâcî, Şihâbüddîn. *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Hâfız, Muhammed Mutî' - Abaza, Nizâr. *Târîhu 'Ulemâi Dimeşk fî Karnî'r-Râbi'a 'Aşar el-Hicrî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Halîfât, Sahbân. "Ebû'l-alâ el-Maarrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hamed, Abdullah Hıdır. *Mevsûatü ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2023.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. Isam Şukayr. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Hanbelî, Salih b. Abdülaziz. *Teshîlü's-sâbile li-mürîdi ma'rifeti'l-Hanâbile*. thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Harbî, Ebû İshâk. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-'Âyid. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1985.
- Harpûtî, Abdülhamid Hamdi b Ömer Naimi b Ahmed. *Hâşiyetü'l-Harpûtî alâ Tuhfeti'l-Avâmil*. İstanbul: İzzet Efendi Matbaası, 1289.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâga*. thk. Yusuf es-Somaylî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Hererî, Muhammed Emin b. Abdullah el-. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî ravâbî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Hicâzî, Ali Sa'd. *Esne'l-metâlib*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Hindî, Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekri Hayyani - Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hudarî, Muhammed. *Hâşiyetü's-Şeyh Muhammed el-Hudarî 'alâ şerhi'l-'allâme el-Mellevî*. Kahire: Müessesetü Muhammed, 2021.
- Husrî, Ebû İshak. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- 'Aseylî, Muhammed Yûsuf. *Mevsûa'tü a'lâmi'l-fikri'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru's-sadâkati'l-'Arabîyye, 2001.
- İbn Abbâd, es-Sâhib. *el-Emsâlü's-sâ'ire min şî'ri'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Bağdat: Mektebetü Nahda, 1965.
- İbn 'Allân, Muhammed Alî b. Muhammed. *Delîlü'l-fâlihîn li-turuki Riyâzi's-sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cercîs, Abdullah b. Mustafa. *el-Mirkât fî şerhi'l-alâkât*. thk. Rafet Luî Hüseyin Ali Fecr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth. *el-Hasâ'is*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Ebû'l-Hadîd. *el-Felekü'd-dâir alâ'l-meseli's-sâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1972.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.

- İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l- 'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Tabâtâbâ, Ebü'l-Hasan. *İyârü's-şi'r*. thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mâni'. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr. *Şerhu'l-Kasâ'idî's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *Üsdü'l-Ğâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- İbnü'l-Fuvatî. *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*. thk. Muhammed el-Kâzım. İran: Müessesetü't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1995.
- İbnülkâmil, Mehmed Abdurrahman. *Belâgat-ı Osmâniyye*. nşr. Şamil Yeşilyurt. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs. *Tabakâtü's-şu'arâ*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbrahim, Muhammed et-Tayyib. *İ'râbü'l-Kur'ân-ı Kerîm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2014.
- İcî, Adudüddîn. *el-Fevâ'idü'l-Ğiyâsiyye*. thk. Âşık Hüseyin. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1991.
- İpşirli, Mehmet. "Âtıfzâde Hüsameddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İpşirli, Mehmet. "Ders Vekâleti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İpşirli, Mehmet. "Kazasker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989t.
- İsferâyînî, İsmâüddîn. *el-Atvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsferâyînî, İsmâüddîn. *Şerhu'l-'İsâm alâ metni's-Semerkandiyye*. thk. İlyas Kaplan. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- İskenderî, Ahmed - İnânî, Mustafa. *el-Vasît fî'l-edebi'l-Arabî ve târihihi*. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.

- Kaçar, Mücahit. “Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat Çalışmaları-Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-”. *Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye*. İstanbul: İSAR, 2021.
- Kalîkah, Abduh Abdülaziz. *el-Belâgatü’l-İstîlâhiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1992.
- Kandemir, Mehmet Yaşar - Fığlalı, Ethem Ruhi. “Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kara, İsmail. *İlim bilmez tarih hatırlamaz : şerh ve haşiye meselesine dair birkaç not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Karakaş, Elmas. *Yeni Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Edebiyat Tarihleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Karaman, Hayreddin. “Cemaleddin Efgânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kur’an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman v.d. İstanbul: DİB Yayınları, 2023.
- Karaver, Ümit. *Kara Saîd’in (ö. 1026/1617) Şerhu Risâleti’l-İstiâre Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *Ulûmu’l-Belâga*. Lübnan: el-Müessesetü’l-Hadîse, 2003.
- Kassâb, Velîd İbrahim. *‘İlmü’l-Beyân*. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 2017.
- Kayrevânî, Abdülkerim, Muhammed Zağlûl Selâm. *el-Mümti’ fî sana’ti’-şi’r*. Mısır: Menşetü’l-Maârif, ts.
- Kayrevânî, İbn Raşîk. *el-Umde*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1981.
- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*. Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2006.
- Kazvînî, Hatîb. *Telhîsü’l-miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemu kabâ’ili’l-Arabi’l-kadîme ve’l-hadîse*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Kevserî, Zahid. *et-Tahrîru’l-Vecîz fî mâ yebteğîhi’l-müstecîz*. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1. Basım, 2021.
- Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koca, Ferhat. “Halil Fevzi Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Komasyon. “Ebülulâ Mardin”. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. Atatürk Kültür Merkezi yayını; 214. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2005.
- Komasyon. “Mehmed Tahir Bey”. *Türk dünyası ortak edebiyatı Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2005.
- Komasyon. *Mevsûatü a’lâmi’l-udebâi’l-Arabi’l-Müslimîn*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 2004.
- Köprülü, Orhan Fuat. “Abdülmecid”. *Küçük Türk-İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.

- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec. *Nakdû 'ş-şî'r*. Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1302.
- Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş 'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Becâdî. Nahdatu Mısır, ts.
- Kurt, Bayram. *İsmail b. Sinan es-Sivasi (ö 1048/ 1638)'nin Haşîye ala Şerhi'l-İsam ala Risaleti'l-İstiare adlı eserinin tahkiki*. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Küçük, Cevdet. "Abdülmecid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kütübî, Ebû Abdillâh. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1974.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde haşîye geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil haşîyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâlikî, Abdülhâfız b. Ali el-. *Zehru'r-riyâdî'z-zekiyyeti'l-vâfiye bi Medmûni's-Semerkandiyye*. Matbaa-i Âmire, 1873.
- Mardin, Ebül'Ulâ. *Huzur dersleri*. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966.
- Mardin, Ebül'Ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*. Bağdat: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî, 1983.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2021.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh. *Mu'cemü'ş-şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1982.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâga*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mhemid, Hosin. *Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî ve Kitabu Şerhi'l-Mutavval*. Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mısırî, İbn Ebi'l-İsba'. *Tahrîrû't-Tahbîr*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Birleşik Arap Emirlikleri: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mullevî, Ahmed b. 'Abdu'l-Fettah. *Ahmed b. 'Abdu'l-Fettah el-Mullevî'nin 'Ikdu'd-Dureri'l-Behiyye fî Şerhi'r-Risaleti's-Semerkandiyye Adlı Şerhi (eş-Şerhu's-Sağîr)*. thk. Halil Hacımüftüoğlu. İlahiyat Kitap, 2023.
- Musannifek, Alâeddin Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-'Alâka*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müftîzâde, Mehmed Sâdık. *Hâşiyetü Müftîzâde 'alâ şerhi'l-istiâre*. Matbaa-i Âmire, 1820.
- Müsta'simî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*. thk. Kamil Selman el-Cebûrî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Nehrevânî, Ebû'l-ferec. *el-Celîsü's-Sâlih*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nemir, Abdü'l-Münim. *Târîhu'l-İslâm fî'l-Hind*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1. Basım, 198M.S.
- Nûrîm, Alâl. *Cedidetü's-selâseti'l-fünûn fî şerhi'l-Cevheri'l-Meknûn*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb*. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002.

- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire : Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Ömer, Ömer Abdülaziz. *Târîh 'ul-Meşriki'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdat'l-Arabiyye, 2000.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*. Abu Dabi: el-Mu'cemü's-Sekâfi, 2002.
- Öz, Mustafa. "Yahyâ b. Hamza, Müeyyed-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 481-482. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özcan, Abdülkadir. "İsmet Efendi, Fındıklılı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özli, Muzaffer. *Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydînî ve Şerhu Risaleti'l-İsti'are İsimli Eseri*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2023.
- Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İslami İlimler Vakfı Neşriyatı, 1973.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1983.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâr Sâdır, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Mahsûl*. thk. Tahâ Câbir Feyyâz. Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Rıza, Muhammed. *el-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*. Lübnan: Dâru'l-Kalem, 2016.
- Sabbân, Muhammed b. Alî. *er-Risâletü'l-Beyâniyye*. thk. Mehdî Es'ad 'Arâr. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Sabbân, Muhammed b. Alî. *Hâşiyetü's-Sabbân alâ şerhi's-Semerkandiyye li'l- 'İsâm*. Midyat: Dâr Nûr Sabâh, 2012.
- Safedî, Salâhuddîn. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd, Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Safuri, Abdurrahman. *Nüzhetü'l-mecâlis ve müntehabü'n-nefâis*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kâsteliyye, 1283.
- Salîbâ, Cemîl. *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1981.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye [Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi]-1282*. İstanbul: D02467.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye [Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi]-1283*. İstanbul: D02467.
- Sâmerrâî, Muhammed Salih. *el-Mecâz fî'l-belâgati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2015.
- San'ânî, Hasan b. Ahmed. *Fethü'l-gaffâr el-müştemil alâ ahkâmi sünneti Nebiyyine'l-Muhtâr*. Dâr 'âlemi'l-fevâid, 1428.
- Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkubbe, 2022.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hüseynî't-Ticâriyye, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Men ġâbe anhü'l-mutrib*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1891.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Simârü'l-kulûb fî'l-muzâf ve'l-mensûb*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Yetîmetü 'd-dehr fî mehâsini ehli 'l- 'asr.* thk. Müfid Muhammed Kumeyha. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1973.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu 'l- 'ulûm.* thk. Abdülhamid Hindâvî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Semerkandî, Ebû'l-Kâsım. *er-Risâletü's-Semerkandiyye.* nşr. (İsâmüddin el-İsferâyînî, Şerhu'r-Risâleti's-Semerkandiyye içinde). Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Serkîs, Yusuf İlyân. *Mucemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Mu'arrabe.* Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.
- Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî kavâidi 'l-luga.* Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb.* thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddîn. *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî.* thk. Muhammed es-Seyyid Osman. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Câmi 'u 'l-ehâdis.* Matbaatu Hattâb, ts.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Fethü'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-Câmî's-sağîr.* thk. Yusuf en-Nebhânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Sübkî, Bahâüddîn. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi 'l-Miftâh.* thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî.* İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *İtmâmü 'd-dirâye.* thk. İbrahim el-Acûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Şaban, İbrahim. "Osmanlı Alimlerinin Arap Belagatine Dair Eserler". *Şarkiyat Mecmuası* 17 (Şubat 2010), 107-132.
- Şensoy, Sedat. "Belâgat Geleneğinde Aklî Meczaz Tartışmaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 1-37.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şentemerî, el-A'lem. *Eş'âru's-şu'arâi's-sitte el-câhiliyyîn.* Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Şeybânî, Ebû 'Amr. *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'.* thk. Abdulmecîd Hemmû. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 2001.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri.* İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Tahir, Mehmet. "Fevzi Halil Efendi". *Osmanlı Müellifleri.* İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Tarı, Nihat. *İsâmuddîn el-İsferâyînî ve el-Atvel Adlı Şerhinin Belâgat Açısından Değerlendirilmesi (Mukaddime ve Me'ânî Bölümleri).* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tarı, Nihat. "İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Hayatı ve Eserleri = Isamuddin al-Isferayini's Life and Works". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2021), 270-293.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler.* İstanbul, 2015.

- Taşdelen, Hasan. *İslam Medeniyetlerinde Dil Bilimleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasaru's-Sa'd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık*. thk. Câdallâh Besâm Sâlih. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2013.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfû istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü'lübnan nâşirûn, 1996.
- Tîfâşî, Ebû'l-Abbâs. *Sürûrû'n-nefs bi-medâriki'l-havâssi'l-hams*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- Tillovî, Sıbgatullâh. *el-Cevâhiru'n-nadîde alâ şerhi İsâmî'l-Ferîde*. İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2012.
- Tokadî, Ömer Feyzi. *Dürrü'n-nâcî alâ şerhi İsâgûcî*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1304.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebû Sülmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Türköne, Mümtaz'er. *Cemaleddin Efgani*. Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Uysal, Selçuk. *Mehmed b. Abbas'ın "Keşfü'l-feraid"*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1991.
- Ünsal, Mehmet Fadıl. *İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Şerhu'l-'İsâm li'l-Ferîde Adlı Eserinin İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. Kitap Yayınevi, 2005.
- Yalçınkaya, Alâeddin. *Cemaleddin Efgânî*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yetiş, Kazım. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldız, Musa. *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstiâresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ts.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM tahkikli neşir kılavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan. *Mu'cemü'l-müellifine'l-mu'âsirîn fi asarihimi'l-mahtûta ve'l-mefkûde ve ma tubia minhâ ev hukkika ba'de vefâtihim vefayat (1315-1424 h) (1897-2003 m) : gayn-ye*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2004.
- Zagzûg, Mahmûd Hamdi. *Mevsû'atü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: el-Meclisü'l-alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- Zarzûr, Naim. *Dîvânü'l-İmam Ali*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Küveyt: Matbaatü'l-Hükûme, 1990.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zehebî, Şemsüddîn. *el-Iber*. thk. Muhammed Said Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Komisyon. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl fî vucûhi't-te'vîl*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2012.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *Esâsü'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Mensûr fî'l-kavâid*. thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985.
- Zîbârî, Hasan. *Hâşiyetü'z-Zîbârî alâ şerhi's-Semerkandiyye*. thk. Ebû Cafer ez-Zâhirî. Suriye: Dâr Nûr Sabâh, 2016.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zührî, İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 2001.

ÖZ GEÇMİŞ

Sabri YILDIRIMER, temel eğitimini Fatih İlköğretim Okulu'nda tamamlamasının ardından, lise düzeyindeki öğrenimini Açık Öğretim Lisesi İmam Hatip Lisesi programı aracılığıyla sürdürmüştür. Bu dönemde, Fatih Kur'ân Kursu'nda hafızlık eğitimini başarıyla ikmal etmiş ve bu önemli merhalenin ardından mezkûr kurumda İslâmî ilimler üzerine ileri düzeyde tahsil görmüştür. Yükseköğrenim hayatına 2011 yılında Açık Öğretim Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ön lisans programıyla başlamıştır. Bu programdan mezuniyetini takiben, lisans düzeyinde eğitimini tamamlamak amacıyla İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçmiş ve 2016 yılında bu kurumdan başarıyla mezun olmuştur. Lisans eğitiminin ardından akademik hayata geçiş yaparak, 2017 yılında Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak atanmıştır. Hâlihazırda bu görevini sürdürmekte olup, kurum içerisinde akademik çalışmalarına devam etmektedir.