

## Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi

### Mehmed Chorûmî's Treatise on Metaphor and Allegory

Şükran Fazlıoğlu<sup>1</sup> 



#### Öz

Klasik eserlerimizde "dil, vaz<sup>4</sup> ve isti'mâldir." cümlesi ile sıklıkla karşılaşılır. Kelimenin hakikî anlamını veren vaz<sup>4</sup> ile mecâzî ve kinâî anlamını veren isti'mâl arasındaki fark kolaylıkla tespit edilirken mecâzî ve kinâî anlam arasındaki farklar üzerinde onlarca tartışma mevcuttur. Özellikle belâgat ilmi içinde sürdürülen bu tartışmalar tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimler ile de yakından alakalıdır. Bu nedenlerle ilmî geleneğimizde mecâz ve kinâye hakkında bağımsız bir literatür oluşmuş ve pek çok alim bu konuda çeşitli gerekçelerle kitaplar ve risaleler kaleme almışlardır. Bu çalışmada XVIII. yüzyılda yaşadığını tahmin ettiğimiz Muhammed el-Çorûmî'nin öğrencilerinin talebi üzerine kaleme aldığı *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz* adlı eseri incelenmiş, içeriği tahlil edilmiş, Arapça metni neşredilerek (editio princeps) Türkçe çevirisi ile birlikte verilmiştir. Çorûmî bu çalışmasında Osmanlı belâgat ilmi geleneğinde çok önemli bir yere sahip olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri, bu eser üzerine Kazvîni'nin kaleme aldığı *Telhis*, *Telhis* üzerine Teftâzânî'nin yazdığı *Mutavvel* isimli şerh ve bu şerh üzerine Seyyid Şerif Cürçânî'nin telif ettiği *Hâşiye* ile Kazvîni'nin belâgat ilmindeki *el-İzâh* adlı çalışmasındaki fikirleri takip etmiştir. Özellikle bu alimlerin konu hakkındaki görüşlerini ve fikir ayrılıklarını serdetmiş, daha sonra da gerekçeleriyle birlikte tercihlerini de zikretmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Vaz<sup>4</sup>, isti'mâl, belâgat, mecâz, kinâye, Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürçânî, Muhammed Çorûmî, *Miftâhu'l-ulûm*, *Telhisu'l-Miftâh*, *el-Mutavvel*, *Hâşiye ale'l-mutavvel*, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*

#### ABSTRACT

"Language is waz<sup>4</sup> and isti'mâl" is a sentence frequently encountered in our classic texts. Despite the ease of identifying the difference between the waz, which gives truth to the meaning of a word, and isti'mâl, which gives metaphorical and allegorical meaning to it, the differences between metaphorical and allegorical meanings are still subject to many debates. Although these debates mostly persist in the discipline of rhetoric, they are also closely linked to the disciplines of tafsir, fikh and hadith. The independent literature about metaphors and allegory in our scientific culture has been shaped in accordance with this and many scholars have written books and commentaries on this topic for a variety of reasons. In

#### <sup>1</sup>Sorumlu yazar/Corresponding author:

Şükran Fazlıoğlu (Doç. Dr.), Marmara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı  
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: shukrankaya@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-3738-4645

**Başvuru/Submitted:** 17.01.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
19.01.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
27.02.2020

**Kabul/Accepted:** 27.02.2020

**Atıf/Citation:** Fazlıoğlu, Şükran. Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 125-145. <https://doi.org/10.26650/iiuitd.2020.675989>

this study, we examine the work written upon the request of the students of Muhammad al-Chorûmî, whom we assume lived in the 18th century. This work is called *Risâla fî al-farq bayna al-kinâya wa al-majâz* and its content was analyzed and presented with the Turkish translation by scrutinizing the Arabic text. In his study, Chorûmî followed the ideas of *Miftâh al-ulûm*, a text by Sakkâkî who had an important significance in Ottoman rhetoric discipline, and *Talkhîs* was overbuilt on this text by Qazwînî. He also followed Taftâzânî's commentary, called *Mutawwal* about *Talkhîs*, and Sayyid Sharîf Jurjânî's *Hâshiya* was compiled based on this commentary and on Qazwînî's study on the discipline of rhetoric called *al-Idhâh*. Chorûmî especially propounded the ideas and disagreements of these scholars about the topic, mentioning their reasons as well as their choices.

**Keywords:** Waz', isti'mâl, rhetoric, metaphors, allegorry, Sakkâkî, Qazwînî, Taftâzânî, Sayyid Sharîf Jurjânî, Muhammad Chorûmî, *Miftâh al-ulûm*, *Talkhîs al-Miftâh*, *al-Mutawwal*, *Hâshiya ala al-mutawwal*, *al-Idhâh fî ulûm al-balâgha*

## EXTENDED ABSTRACT

Throughout the establishment and the dissolution of the Ottoman Empire, activities of compilation (texts, commentary, super-commentary, margin, abbreviation, abridgement, treatise etc.) and translation continued uninterrupted within the field of Arabic Language and Literature. The discipline of rhetoric is one of the most important areas which Ottoman scientific experience, in its connection with the activities of the above-mentioned linguistic disciplines, concentrate on. Three of these topics are mostly processed by metaphor (majâz), analogy-based metaphor (isti'âra), and allusion (kinâya).

Abû al-Qâsim al-Samarqandî's (d. after 888/1483) analogy-based metaphor treatise *Farâid al-fawâid* and Mahmud al-Antakî's (d. 1160/1747) work on the relations of metonymy (al-majâz al-mursal) *Risâlat al-istiâra*, which is also known as *al-Alâqa*, are at the center of all these works produced within the process which was also pursued during the 18<sup>th</sup> century. Within this century alone, scholars such as Khalil Fâiz (d. 1134/1714), Musannifak Bakir al-Mantashawî (d. 1149/1736), Mastchizâdah Abdallah (d. 1150/1737), Waliy al-Din Jarullah (d. 1151/1738), Ismat Mehmed (d. 1160/1747), Ahmad al-Kâzâbâdî (d. 1163/1749), Yusuf Afandi-zâdah Abdullah Hilmi (d. 1167/1754), Zaynî-zâdah Husayn al-Burûsawî (d. 1167/1754), Mehmed al-Kafawî (d. 1168/1754), Mehmed Beligh (d. 1170/1756), Abd al-Wahhâb al-Âmidî (d. 1190/1776), Ibn Qaratepeli Husayn (d. 1191/1777), Hasan İslimyeli (d. 1196/1782) and Muhammad Sâdiq (d. 1223/1808) wrote works of varying lengths about these two works which only focused on rhetoric topics such as metaphor (majâz), analogy-based metaphor (isti'âra), and allusion (kinâya). Different studies of this century should no doubt be carried out in order to determine the reasons for such an occurrence.

One of the scholars who studied metaphor (majâz), analogy-based metaphor (isti'âra), and allusion (kinâya) during the same century and who has not yet been a topic of analysis –as far as we know– is Muhammad b. Muhammad el-Chorûmî (18<sup>th</sup> century). Although there is very little information regarding his life, deducted from the content of his works it is assumed that he might have been a scholar of the 18<sup>th</sup> century. Through our research we have only identified two of Chorûmî's works which have survived up until today and both of them are

about language, more specifically, about metaphor (majâz), and allusion (kinâya).

1. *Sharh al-masâlik*

2. *Risâla fî al-farq bayn al-kinâya wa al-majâz*

While examining the difference between allegories and metaphors in *Risâla fî al-farq bayn al-kinâya wa al-majâz*, Chorûmî took into account the remarks of Sakkâkî, Qazwîni, Taftâzânî and Sayyid Sharîf. During the Ottoman Period, studies on Arabic rhetoric were substantially maintained through these four names to whom Chorûmî has also referred frequently in his study. In fact, to study and teach the works of Sakkâkî, Qazwîni, Taftâzânî and Sayyid Sharîf became a tradition. When analyzing this tradition, it can be seen that it emanated from these three schemas:

**Name Schema:** Sakkâkî (ö. 1228) → Qazwîni (ö. 1336) → Taftâzânî (1390) → Sayyid Sharîf (ö. 1412)

**Works Schema 1:** *Miftâh*(S) → *Talkhîs*(K) → *Mutawwal ve Mukhtasar*(T) → *Khâshiyâ al-al-mutawwal*(SŞ)

**Works Schema 2:** *Miftâh*(S) → *Talkhîs*(K) → *Îdhâh*(K)

**Works Schema 3:** *Miftâh*(S) → *Misbâh*(SŞ)

Particularly after the 16<sup>th</sup> century, Abû al-Qâsim Samarqandî's (d. after 888/1483) figure of speech treatise *Farâid al-fawâid* was also articulated to this line and it only became more pervasive during the following centuries. Thus, as pointed out above, in the introduction of his *Risâla*, Chorûmî fulfilled the wishes of his pupils for him to write a work which would point to the differences between allusion (kinâya), and metaphor (majâz) while teaching Samarqandî's work known as *al-İsti'ârât* to the students.

As can be seen in the schema, Sakkâkî's work called *Miftâh al-ulûm* has been used as a source for many studies and the topics have been discussed mostly through the principles he established. Essentially Chorûmî also preached the subject through two of the main issues put forth, focusing mainly on the first one, as explored in the article extensively. While doing this, he also mentioned the opinions and included the disputes put forth by Qazwîni, Taftâzânî and Sayyid Sharîf. He also expressed his own opinions on the subject with his own reasoning.

It can be said that Chorûmî utilized the schema created by Sakkâkî in his work *Miftâh al-ulûm* in order to explain the difference between metaphor (majâz), and allusion (kinâya) and that he supported the opinions of Sakkâkî while also criticizing Taftâzânî. Consequently, it is possible to follow Chorûmî's narrative through Taftâzânî. In his work Chorûmî mainly focused on expressing the opinions of the above-mentioned scholars more clearly, mediating between the scholars' opinions when they differ and opting for the most suitable opinion between the scholars. Chorûmî defined the fundamental difference between metaphor (majâz), and allusion (kinâya) by asking whether the true meaning is implied or not. Through his deduction there has to be a presumption enabling the implication of the true meaning in metaphor (majâz), but with allusion (kinâya), whilst the implication of the true meaning is possible, the requisite of the true meaning is implied. Chorûmî conducted his other arguments based on the core argument along with the aim to clarify the statements of the afore-mentioned scholars.

## Giriş

Osmanlı Devleti'nde Arap Dili ve Edebiyatı sahasında telif (metin, şerh, hâşiye, talik, ihtisâr, telhis, risâle vb) ve tercüme faaliyetleri kuruluşundan yıkılışına kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bu faaliyetler hakkında günümüzde akademik camiada muhtelif çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bu çalışmalardan bir kısmı söz konusu alanlarda tafsilatlı bir isim ve eser dökümü çıkartmak<sup>1</sup>; bir kısmı ise bu isim ve eserler üzerinde inceleme yapmak şeklindedir. Özellikle bu yüzyıllarda yazılmış metinlerin tenkitli metinlerini hazırlamak ya da ele aldıkları dil sorunlarını tartışmak az da olsa revaç bulmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Osmanlı ilmi hayatında söz konusu dil bilimlerine dair faaliyetlerin yoğunlaştığı en önemli alanlardan biri belâgat ilmi ve bu ilmin mesâilidir. Özellikle *mecâz* ve *kinâye* bu mesâilin en çok işlendiği ve üzerinde eser kaleme alındığı iki konudur. İşaret edilen çalışmaların verdikleri listeler incelendiğinde istiâre, mecâz ve kinâye konularına dair kaleme alınan muhtelif ebattaki metinlerin büyük bir yekun oluşturduğu görülür.

XVIII. yüzyılda ise çalışmaların merkezine Ebû'l-Kâsım Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra)<sup>3</sup> *Ferâidu'l-fevâid*<sup>4</sup> adlı istiâre risalesi ile Mahmud el-Antakî'nin (1160/1747) *el-Alâka* ismiyle de meşhur olan mecâz-i mürselin alakalarıyla ilgili *Risâletu'l-istiâre*<sup>5</sup> adlı eseri yerleşir. Sadece istiâre, kinâye ve mecâz gibi belâgat konularını ele alan bu iki eser üzerine bu yüzyılda Halil Fâiz (ö. 1134/1714), Musannifek Bekir el-Menteşevî (ö. 1149/1736), Mestçizâde Abdullah (ö. 1150/1737), Veliyüddin Carullah (ö. 1151/1738), İsmet Mehmed (ö. 1160/1747), Ahmed el-Kâzâbâdî (ö. 1163/1749), Yusuf Efendi-zâde Abdullah Hilmi (ö. 1167/1754), Zeynî-zâde Hüseyin el-Burûsevî (ö. 1167/1754), Mehmed el-Kefevî (ö. 1168/1754), Mehmed Belîğ (ö.

- 1 Mehmet Sami Benli, *Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar geçen Dönemde Arapça Belagata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Mehmet Yavuz, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf – Nahiyeye Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri)* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Ömer İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); İbrahim Şaban, *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatına Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Şaban, “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, XVII (2011): 107-132.
- 2 Örnek olarak bkz. Mehmet Sami Benli, *Yusuf el-Kirmastî ve et-Tebyîn fi'l-Meânî ve'l-Beyân'ı* (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996); Musa Yıldız, “Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-isti'âre'si”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999): 215-234; Musa Yıldız, “Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'rîz'i”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4 (2000): 43-68; Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması, (el-Metalib el-ilahiyeye fi mevzuat el-ulum el-luğaviyye), -Eleştirel Metin ve İnceleme-Tokatlı Hasanoglu Lütfullah [Molla Lütfi]* (İstanbul: Kitapevi, 2012); Timur Aşkan, “Yûsuf B. Hüseyin el-Kirmâstî ve Usûlü'l-İstilâhâtî'l-Beyânîyye Adlı Eseri”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl, Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 127-150; Ayrıca bkz. Mustafa İsmail Dönmez, *Hasan Çelebi ve Belâgatçılara Yönelik Tenkitleri (Mutavvel Hâşiyesi Çerçevesinde)* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017).
- 3 İsmail Durmuş, “Semerkandî, Ebû'l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.), XXXVI: 472-473.
- 4 Semerkandî, *Ferâidu'l-fevâid fi tahkiki meânî'l-istiâre* (Süleymaniye İzmirli İ. Hakkı, no: 3648, yaprak: 49-51,ty).
- 5 Mahmud el-Antakî, *el-Alâka* (İstanbul, t.y.) Türkçeye çevirisi için bkz.; Nureddin Ceviz ve diğerleri, *Alaka ve tercümesi* (Erzurum: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999).

1170/1756), Abdulvehhâb el-Âmidî (ö. 1190/1776), İbn Karatepeli Hüseyin (ö. 1191/1777), Hasan İslimyeli (ö. 1196/1782) ve Muhammed Sâdık (ö. 1223/1808) gibi isimler değişik ebatta eserler yazmışlardır. Bunun nedenlerini tespit etmek, hiç şüphesiz bu yüzyıla dair farklı çalışmaların yapılmasıyla mümkündür.

### 1. Muhammed el-Çorûmî: Hayatı ve Eserleri

Söz konusu yüzyılda istiâre, kinâye ve mecâz konusunda yazan ancak şimdiye kadar -tespit edemediğimiz kadarıyla- hiçbir çalışmaya konu olmamış bir isim de Muhammed b. Muhammed el-Çorûmî'dir (XVIII. yüzyıl). Bu çalışma çerçevesinde yürütölen araştırma sonucunda klasik ve modern kaynaklarda hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi tespit edilememiştir. Ancak eserlerinin muhtevalarından hareketle, XVIII. yüzyıl alimlerinden biri olma ihtimalinin yüksek olduğu varsayılmalıdır. Tespitlerimize göre Çorûmî'nin günümüze iki eseri ulaşmış olup ikisi de dil ile, özellikle mecâz ve kinâye ile ilgilidir.<sup>6</sup>

a. *Şerhu'l-mesâlik*: Eser, 'el-Mesâlik' ibaresinden dolayı ilk elde Hamza b. Turgud el-Aydinî'nin (ö. 979/1571)<sup>7</sup> *Kitâbu'l-mesâlik* adlı çalışmasının şerhi gibi düşünölmektedir.<sup>8</sup> Ancak yapılan karşılaştırmada böyle olmadığı tespit edilmiştir. Müellifin yaşadığı yüzyıl düşünölerek eser, Mahmud el-Antakî'nin *el-Alâka*'sı ile de mukayese edilmiş; ancak yine bir benzerlik görölememiştir. En nihayet, yukarıda belirtildiği gibi, bu yüzyılın üzerine en çok çalışılan eseri, Ebu'l-Kâsım Semerkandî'nin *Ferâidu'l-fevâid*'i ile karşılaştırılmıştır. Bölümler farklı olsa da ifadelerin benzerliğinden hareket ederek, *Mesâlik*'in *Ferâid*'in bir sürümü olduğu söylenebilir. Metnin yazarı meçhul olmakla birlikte bizzat Çorûmî'nin kendisinin telif ettiği bir eser olabileceği de uzak bir ihtimal değildir. Ancak şerhin Çorûmî'nin olduğu konusunda hiçbir şüphe olmayıp hem *dibâcedeki* kayıttan hem de bu çalışmanın konusu olan ikinci eserindeki atfından dolayı kesindir. Klasik dönemde konuların aynılığının ifadelerde de bir benzerlik oluşturması göz önünde bulundurularak, *el-Mesâlik*'in, mecâz, kinâye ve istiâre konularında bağımsız bir eser olması da mümkün görölebilir. *el-Mesâlik*'in bulunduğu mecmuanın ilk eseri Semerkandî'nin eserine bir şerh kaleme alan İsamuddin el-

6 Çorûmî'nin hayatı ve eserleri için yazma eser kütüphanelerinde muhtemel tüm taramalar yapılmış; ona atfedilen eserler elden geldiğince tespit edilip incelenmiştir. Özellikle Süleymaniye Kütüphanesi Dügümlü Baba nr. 283 ve Fatih nr. 2559'da kayıtlı eserlerin müellifi kütüphane katalogunda birincisi Muhammed b. Muhammed el-Çorumi ikincisi de Muhammed el-Çorumi olarak kaydedilmiş olmakla birlikte bu eserlerin makalemize konu olan Çorûmî ile bir ilgisi mevcut değildir.

7 Ali Bulut, "Hamza b. Turgud Aydinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), Ek-1: 528-529.

8 *Kitâbu'l-mesâlik*, Sekkâki'nin (ö. 626/1229) Miftâhu'l-ulûm'unun dördüncü kısmının Kazvîni (ö. 739/1388) tarafından yapılan Telhîs'inin yeni bir sürümüdür. Öğrenciler için 962/1555'de Dîmeşk'te hazırlanan eser Telhîsu't-telhîs olarak da bilinir. Üzeyr Tuna, "Hamza b. Turgud'un Hayatı, Eserleri ve 'Kitabu'l-Mesâlik' Adlı Eseri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2018): 199-228. Müellif daha sonra bu eseri, el-Hevâdî fi şerhi'l-mesâlik adıyla 970/1563'de şerh etmiştir. Ali Bulut, "Hamza b. Turgud Aydinî ve Belâğata Dair el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24-25 (2007): 275-291. Hem metin hem de şerh Osmanlı dönemi ilim kamuoyunda belâğat sahasında ders ve müracaat kitabı olarak kullanılmıştır.

İsferâyîni'nin (ö. 945/1538)<sup>9</sup> nüshasıdır. Ayrıca, müellif *el-Mesâlik*'i tanımlarken, “beyân ve meânî ilimlerine ait *el-Mesâlik*, takrîrât zımında ‘ğureru’l-ferâid ve dureru’l-fevâid’i içerir.” diyerek Semerkandî'nin eserinin adını kullanmaktadır.

Eserin tam nüshası Bayezid Devlet nr. 6018, yaprak 30b-48b arasındadır. Müstensih adı ve istinsah tarihi mevcut değildir. Eser dibace ve üç takrirden müteşekkil olup birinci takrir, mecâzın kısımları; ikinci takrir kinâye yoluyla istiâre ve üçüncü takrir ise kinâye yoluyla istiârenin karinesinin tahkikini inceler. Müellif, böyle bir konuyu ele almasının nedenlerini dibâcede şöyle ifade eder: *Kur 'ân-ı Kerîm*'in tefsirinin özü (*lubb*) ve mahiyeti (*kunh*) ancak beyân ve meânî ilimleri ile idrak edilebilir. Bu nedenle eseri öğrencilere okuturken kendisinden esere bir şerh yazması istenir. Kendisi de bu isteği geri çevirmez ve mevcut şerhi kaleme alır.<sup>10</sup>

Eserin eksik bir nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi nr. 4889, yaprak 1b-8b'de mevcuttur. Bu nüshada da müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur. Yalnız aynı mecmuada, eksik şerhten hemen sonra metnin aslı *Risâle fi'l-istiâre* adıyla yaprak 9b-10b arasında verilmektedir. Ancak herhangi bir müellif ismi zikredilmemiştir. Mecmua için hazırlanan tespit fişinde bizim yaptığımız benzer şekilde risalenin özellikle Semerkandî'nin çok bilinen metni ile karşılaştırıldığı, ancak benzerlikler olmakla birlikte ayrı bir risale olarak görüldüğü vurgulanmıştır.

**b. *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz*:** Çorûmî 'nin ikinci eseri olup içeriği bu çalışmanın konusudur. Tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar nr. 460, yaprak 136b-139b arasında bulunmaktadır. *Risâle*'sinin dibâcesinde anlattığına göre öğrencileri, kendisinden ne çok uzun ne de çok kısa olmamak kaydıyla kinâye ve mecâz arasındaki farkı açıklayan bir metin yazmasını rica ederler. O da öğrencilerini kırmayarak Semerkandî'nin *el-İstîârât* olarak da bilinen *Risâlesini* okuturken klasik metinleri kullanarak bu risaleyi kaleme alır. Çorûmî, hakikî anlamın vazı konusunu işlerken yukarıda kısaca değinilen eserine şöyle atıf yapar: “*Şerhu'l-mesâlik*'te söylenilmesi gerekenleri söyledik; tafsilatlı bilgi istiyorsan o esere başvurabilirsin (137b).” Bu atıf hem *el-Mesâlik*'in hem de *Risâle*'nin Çorûmî'ye ait olduğunu kesin olarak gösterir.

## 2. *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz*'in değerlendirilmesi

Bu çalışmada kinâye ve mecâzın teknik içeriğinin ve tarihî süreçteki gelişiminin tafsilatına girilmeyecektir. Konu, daha çok Çorûmî'nin *Risâle*'sinde ele aldığı ve sorun kıldığı çerçevede incelenecek, daha sonra yazarın *Risâle*'sinde kinâye ve mecâz konusunda öne çıkarttığı hususlara değinilecektir. Ancak Çorûmî'nin konuyu işlerken atıf yaptığı Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'in görüşleri de, Çorûmî'nin *Risâle*'sindeki atıflar çerçevesinde, kısaca ele alınacaktır.

Osmanlı döneminde Arap belâgati çalışmaları büyük oranda Çorûmî'nin de çalışmasında sıklıkla atıf yaptığı bu dört isim üzerinden yürütülmüştür. Hatta bu isimlerin eserlerinin ve

9 İsmail Durmuş, “İsferâyîni, İsmâüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), XXII: 516-517.

10 Çorûmî, *Şerhu'l-mesâlik* (Beyazıt Devlet, nr. 6018, yaprak. 30b., t.y.).



bunlar üzerine yapılan çalışmaların okunması ve de okutulması gelenek haline gelmiştir. Bu gelenek üzerinde durulduğunda bu geleneğin şu üç şema üzerinden cereyan ettiği görülür:

**İsim Şeması:** Sekkâki (ö. 1228) → Kazvîni (ö. 1336) → Teftâzânî (1390) → Seyyid Şerîf (ö. 1412)

**Eser şeması 1:** *Miftâh(S)* → *Telhîs(K)* → *Mutavvel ve Muhtasar(T)* → *Hâşiye ale'l-mutavvel(SS)*

**Eser şeması 2:** *Miftâh(S)* → *Telhîs(K)* → *Îzâh(K)*

**Eser şeması 3:** *Miftâh(S)* → *Misbâh(SS)*

Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Ebu'l-Kâsım Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *Ferâidu'l-fevâid* adlı *İstiâre* risalesi de bu çizgiye eklenmiş ve sonraki yüzyıllarda da giderek yaygınlığını artırmıştır. Nitekim Çorûmî, yukarıda da işaret edildiği üzere, *Risâle*'sinin dibâcesinde öğrencilerinin kendisinden kinâye ve mecâz arasındaki farkı gösteren bir eser yazma ricasını, Semerkandî'nin öğrenciler arasında *el-İsti'ârât* diye tanınan eserini okuturken yerine getirmiştir.

Şemada görüldüğü üzere Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri çalışmalara kaynaklık etmiş, konular çoğunlukla onun koyduğu ilkeler üzerinden tartışılmıştır. Çorûmî de konuyu başta Sekkâki'nin ortaya koyduğu iki ana temel meseleden özellikle ilkini esas alarak vaz etmiştir. Bunu yaparken Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'in de bu konulardaki görüşlerini serdedip ihtilaf ettikleri noktalar üzerinde durmuş, kendi görüşünü de sebepleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Sekkâki kinâyenin tanımından hemen sonra mecâz ile kinâye arasındaki farkı iki yönden ortaya koyduğu bölüme geçer. Buna göre birincisi; kinâyede hakikî anlamın kasdı ile zikredilen lafzın kasdı birbiriyle çelişmez. Yani "Falanca kişinin bağı uzundur" örneğinde kişinin uzun boyluluğu kastedilirken bağının uzunluğu da kastedilebilir. İkincisi ise kinâyede intikal lâzımdan melzûma doğru iken mecâzda bunun tersinedir.<sup>11</sup> Bu ikinci noktayı Sekkâki, hakikatın mi yoksa mecâzın mı daha belîğ bir ifade olduğunu tartıştığı başlık altında inceler. Buna göre mecâzın daha belîğ olmasının altında melzûmdan lâzıma geçiş yatar. Şöyle ki; "yağmur yerde bitirdik" örneğinde olduğu gibi melzûm zikredilmiş ancak lâzım kastedilmiştir. Melzûmun lâzımdan ayrı düşünülmemesinden dolayı melzûmun varlığı lâzımın varlığına şahittir. Kinâyenin fesahatinde de aynı gerekçe vardır. Ancak intikal tersinedir.<sup>12</sup> Aslında bu anlayış Abdulkâhir el-Cürçânî'ye dayanır ve bu anlayışa göre lâzım bir şeyin varlığına tabi ve onu izleyen unsur demektir.<sup>13</sup> Çorûmî bu ikinci noktaya değinmemiştir.

Çorûmî, mecâz ile kinâye arasındaki farkı Sekkâki'nin çizdiği bu ana şemadan hareketle açıklamakla birlikte genelde Teftâzânî'nin görüşlerini eleştirip Sekkâki'yi desteklediği söylenebilir. Dolayısıyla Çorûmî'nin anlatısını Teftâzânî üzerinden takip etmek mümkündür.

11 Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvi (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, t.y.), 513.

12 Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 523-524.

13 Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâilü'l-icâz Sözdizimi ve Anlambilim*, trc. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 304-308.

Çorûmî, konuya Kazvîni'nin mecâz tanımını vererek giriş yapar.<sup>14</sup> Bu tanıma göre, mecâz konuşma dilinde/ıstılahında doğru olacak şekilde vazolunduğu anlamın kastedilmediğine dair bir *karîne* ile birlikte, ancak bir *alâkadan* dolayı vazedildiği anlamın dışında kullanılan kelimedir. Mecâz tanımında 'hakikî anlamın kast edilmemesi' şartı, kinâyeyi bu tanımın dışında tutar.<sup>15</sup> Kazvîni *İdâh*'ta mecâzî kinâyeden ayıran nokta olarak bunu zikrederken *Telhis*'te "hatadan ve kinayeden çıkmak için" alâkanın gerekliliğine vurgu yapar.<sup>16</sup> Çorûmî her ne kadar konuya Kazvîni'nin mecâz tanımı ile başlasa da burada asıl maksadı tarifte kinâyenin dışarıda kaldığı alana vurgu yaparak kinâyeyi belirginleştirmektedir. Dolayısıyla Çorûmî daha risalesinin başında kinâye ile mecâzın ayrıştığı ana problematiği ortaya koymuştur: Kinâyede hakikî anlamın kastedilip edilmemesi. Çorûmî'nin tanımlarda yer vermediği ama metin içinde atfı yaptığı Sekkâkî ise kinâyenin tanımında bu ayrıma vurgu yapmamıştır. Ona göre kinâye, zikredilenden zikredilmeyene geçmek (*intikâl*) için bir şeyi zikrederek onunla gerekli olan şeyi anlatmak adına açık bir şekilde zikretmeyi (*tasrih*) terk etmektir.<sup>17</sup> Bu tanım daha basit şekilde şöyle ifade edilebilir: Kinâye bir şeyi açıkça zikretmeksizin onun lâzımını zikretmektir.

Teftâzânî de Kazvîni'nin tanımın dışarıda bıraktığı "hakikî anlamının kast edilmesinin cevazıyla" kısmı üzerinde durur.<sup>18</sup> Çorûmî, Teftâzânî'nin sözlerini yorumlayarak, *karîne* şartının kinaye için zorunlu olmadığına işaret eder. Yani bir *karîne* dahi olsa, mecâzdaki gibi hakikî anlamı kast etmeye engel(mâni) teşkil etmez. Teftâzânî kinâyenin açık bir tanımını verdiği *Telvih*'te de bu noktayı ön plana çıkarır: Kinâye bir kelimenin hakikî anlamının kast edilmesinin mümkün (*câiz*) olmasıyla birlikte, onu gerektiren (melzûm) ikinci anlam için kullanılmalıdır; ya da bunun için kullanılan lafızdır.<sup>19</sup>

Açık bir kaynak vermeksizin Çorûmî, 'karînenin mâni olması' meselesinden yola çıkarak kinâyede itibar edilen iki durumdan söz eder: Birincisi, vaz'î hakikî anlamın *istimâl* maddesinde bulunması. İkincisi ise *istimâl* maddesinde bulunmasına binaen *intikâl* için bilfiil vaz'î hakikî anlamın zikredilmesi. Burada kullanılan *intikâl* kelimesi ile yukarıda Sekkâkî'nin tanımında verilen *intikâl* kelimesi arasındaki ilişkiye dikkat edilmelidir.

Tam bu noktada Çorûmî, "Aksine O'nun (Allah'ın) iki eli açıktır" ayeti üzerinden yürütülen tartışmaya gelir. Şayet kinâyede vaz'î hakikî anlamın *istimâl* maddesinde bulunması gerekiyorsa bu ayet-i kerimedeki kinâyeyi nasıl anlamlandırmalı? 'Vaz'î hakikî anlamın bulunması' ile kastedilen, *istimâl*in aslında ve genelinde (*cumle*) bulunmasıdır yoksa tüm maddelerinde değil. Çorûmî'ye göre bu cevap kinâyede geçerlidir; yoksa mecâzda buna itibar edilmez çünkü mecâzda *alâkanın* doğru kurulması için vazedilen *mananın tasvîrine* itibar edilir.

14 Bu tanım mecâzın sınırlarının tam olarak ortaya konulduğu ve dolayısıyla temel unsurlarının yer aldığı ilk tanım olarak kabul edilir. Bkz: İsmail Durmuş, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), XXVIII: 217.

15 Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, thk. Ahmed Şetîvî (Kahire: Daru'l-gaddî'l-cedîd, 2016), 293.

16 Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, (Teftâzânî, *el-Mutavvel şerh telhisi'l-miftâh içinde*), thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tibâa ve'n-neşr, 2004), 64.

17 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 512.

18 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi'l-Miftâh*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tibâa ve'n-neşr, 2004), 571.

19 Teftâzânî, *et-Telvih ale'l-tavzih*, (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), 137-138.



Çorûmî bu konunun Cürcânî tarafından yapılan farklı bir yorumuna atıf yapar. Bu yoruma göre, eli olan için ‘elin açıklığı’nın cömertlik olarak kullanılması, cümlede hakikî anlamın zikredilmesini mümkün kılıyorsa kesin kinâyedir. Ancak ayette olduğu gibi eli yoksa, bu kasdın mümkün olmamasından dolayı kinâyeden kaynaklanan mecâzdır. Ancak ‘elin açıklığı’, kinâyeye yoluyla çok kullanıldığından ‘el’ veya ‘açıklık(bast)’ tasavvur edilmeksizin derhal cömertlik anlaşılır olmuştur. Daha sonra da ‘elin açıklığı’ cömertlik anlamından mecâz olarak kullanılmaya başlanmıştır. “Rahman, Arş’a istivâ etmiştir.” ayeti de bu konuda başka bir örnektir.<sup>20</sup>

‘Vaz’î hakikî anlamın kasdının sıhhatine mâni olmak’ cümlesini tartıştıktan sonra Çorûmî, Kazvîni üzerinden konuyla ilgili yeni bir soruna geçer: Kinâyede hakikî anlamın kasdının mümkün mü, zorunlu mu olduğu meselesi ve buradan hareketle ortaya çıkan asıllık-tâbilik sorunu. Kazvîni kinâyenin tanımını verdikten sonra, mecâz ile kinâyeye arasındaki farka şu çarpıcı cümleyle dikkat çeker: “Böylece anlamının lazımların kast edilmesi ile birlikte hakikî anlamının da kast edilmesi yönünden mecâzdan farklı olduğu ortaya çıkmıştır.”<sup>21</sup> Tefâtânî ise bu tanıma itirazda bulunur. Buna göre Kazvîni’nin tanımından anlaşılan kinâyede maksat ‘hakikî anlamın lâzımı’dır; ‘hakikî anlam’ın kast edilmesi ise mümkün olmakla birlikte zorunlu değildir. Sekkâkî’ye göre de aynı şekilde kinâyeye, hakikî anlamın kast edilmesini ortadan kaldırmaz. “Falanca kişinin kılıcının bağı uzundur” örneğinde kişinin ‘uzun boyluluğunu’ kast etmekle birlikte ‘bağının uzunluğu’nu da kast edebilir yani kinâyeye hakikî anlamı engellemez.<sup>22</sup>

Bu noktada Çorûmî, hem Kazvîni hem de Sekkâkî’nin cümlelerinin “Kinâyî anlamın kast edilmesinin zorunluluğu ile birlikte hakikî anlamın kast edilmesinin zorunlu olmaması” şeklinde anlaşılmasının tartışıldığını söyleyerek konuya müdahale eder. Ki, her ikisi de, hem hakikî hem kinâyî anlamın birlikte kast edildiğini önerirler. Çünkü, vaz’î hakikî anlam asıldır; kinâyî anlam ise ondan elde edilmesi; sonradan gelmesi ve tâbi olması bakımından lâzımdır. Eğer asıl anlamın yani vaz’î hakikînin kasdı zorunlu kılınmaksızın, asıl anlamdan elde edilen tâbinin kast edilmesi zorunlu ise tâbi olanın vasfının asıl olanın vasfına eklenmesi gerekir ki, bu da ekin, uzantının köke eklenmesine götürür. Ancak bu cümlede ‘cevaz’ lafzının karîne ile mümkün olma anlamında kullanıldığı ve mecâz ile kinâyeye arasındaki farka götürdüğü görülür. Buna göre mecâzda hakikî anlamın kast edilmesi mümtendir. Tefâtânî’nin vehmettiği gibi bu fark zorunluluğun mukabili değildir. Çorûmî’ye göre Tefâtânî’nin tespiti aktarıp bunu sıhatsızlığa hamletmesi delili olmayan bir iddiadır.

Müellif, muhtemelen bu noktada öğrencilerin sorduğu bir soruyu sanal diyalog yöntemiyle gündeme taşır. Niçin tanımda zikredilmeksizin de aynı anlamı verecekken ‘cevaz’ lafzına yer verildiğini ve niçin Sekkâkî’nin anlamın kast edilmesinin tahkikini adem-i tenâfi olarak zikrettiğini sorgular.

20 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale’l-mutavvel Şerh telhîsî’l-miftâhî’l-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye-Daru’l-Koukh li’t-tibaa ve’n-neşr, 2008), 400.

21 el-Kazvîni, *Telhîsü’l-miftâh, (Tefâtânî, el-Mutavvel şerh telhîsî’l-miftâh içinde)*, 70.

22 Tefâtânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsî’l-Miftâh*, 640.

Müellif tarifte geçen ‘*cevaz*’ lafzının gerekliliğini bütün boyutlarıyla tartıştıktan sonra Teftâzânî’den hareketle “Sözün sıhhatini kesin olarak ifade etmek için caiz bile olsa kinâyede çoğunlukla vaz’î hakikî mana kast edilmez” diyerek farklı bir tartışmaya kapı aralar. Örnek olarak, hiç kılıç bağı olmasa da “Falancanın kılıç bağı uzundur” denmesi gibi.<sup>23</sup>

Buna göre, vaz’î hakikî anlamın kast edilmesi, dış varlığa (vucûd-i hâricî) dayanmaz. Çünkü, kişinin uzun bir kılıç bağının bulunması zihinde de mülâhaza edilebilir. Bu lafızların, kinâyî anlamlarına intikal için, öncelikle hakikî anlamları kast edilir. Lafız kinâyî anlam için vaz’ edilmemiştir; ayrıca hiçbir karîne, kinâyeye delalet etmez. Bu nedenlerle lafzın, (vaz’î hakikî anlamdan) kinâyî anlama intikal için anlamda kullanılması ve kast edilmesi gerekir.

Bu noktada müellif daha önce tartıştığı asıllık–tabilik meselesine bir başka açıdan tekrar döner ve bu meseleyi yine Teftâzânî üzerinden vaz eder. Buna göre Teftâzânî, *Miftâh*’daki hakikat, mecâz ve kinâyenin birbirleriyle benzeştikleri ve ayrıldıkları noktaların vurgulandığı bölümden yola çıkarak Sekkâkî’nin “Hakikat ve kinâye (mananın) hakikî olmasında ortaktırlar; ancak (manaya delâlet eden lafzın) tasrih edilip edilmemesi konusunda farklılaşırlar”<sup>24</sup> sözünü yorumlayarak “bu, **Musannif** in, (kinâye) lazımlarının kast edilmesiyle birlikte manasının kast edilmesi yönünden mecazdan ayrılır sözünü hatırlatıyor.” der.<sup>25</sup> Çorûmî, Sekkâkî’nin görüşüne katılıp Teftâzânî’nin kinâyî anlamın kasdının asıl olup hakikî anlamın kasdının tâbi olduğuna işaret eden iddiasını çürütür. Teftâzânî’nin verdiği örneğin de tüm suretlerde gayri sabit olduğunu söyler.

Çorûmî, bu açıklamalardan hareketle Şâfilerin yolu dediği “hakikat ile mecâzın bir araya getirilmesi” konusunu tartışarak risalesini hitama erdirir. Buna göre: Hakikî anlamın kast edilmesini engelleyen bir karîne olmadığı sürece mecâz da olmaz. Böyle bir durumda da lafız karîne yardımıyla mecâzî anlama da delalet eder. Çünkü iki anlam yani hakikî ve mecâzî anlam arasında mücerred bir ilişkisinin bulunması tek başına mecâzî anlamın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Tüm bunların yanında lafzın mecâzî anlama delalet etmesi için hakikî anlamın kast edilmesine engel olacak bir karînenin bulunması gerekir. Bu şartın amacı hakikî anlam ile kinâyî anlam arasında bir ‘bir-aradalığın’ gerekliliğidir ki, istenilen de budur.

Çorûmî’ye göre *Risâle*’sinde ortaya koyduğu düşünceler mecâz ile kinâyeye arasındaki farkı açıklığa kavuşturacak yeterliliktedir. ‘Ehl-i İzâh’ olanlar için bu miktar yeterlidir.

**Sonuç** olarak: Çorûmî’nin *Risâle*’si esas itibarıyla mecâz ve kinâyeye ile ilgili bir tedris esnasında öğrencilerin talebi üzerine yazılmış bir metindir. Bu nedenle büyük oranda medreselerde okutulan Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî’nin konuyla ilgili kitapları üzerinden yürütülmüş bir çalışmadır. Dolayısıyla söz konusu yazarların ifadelerinin daha açık kılınması, birbirlerinden farklı olan konularda aralarının bulunması ya da birinin daha uygun bulunan görüşünün tercih edilmesi gibi noktalara odaklanılmışlardır. Çorûmî, mecâz ile kinaye arasındaki esas farkın, hakikî anlamın da kast edilip edilmemesinde olduğunu tespit

23 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi ’l-Miftâh*, 640-641.

24 Sekkâkî, *Miftâhu ’l-ulûm*, 525.

25 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi ’l-Miftâh*, 641.

etmiştir. Buna göre mecazda hakikî anlamın kast edilmesini engelleyen bir karine olmalıdır; kinâyede ise hakikî anlamın kastının mümkün olmasına rağmen hakikî anlamın gereği(lâzımı) kast edilir. Diğer tartışmalar bu ana mihver etrafında, biraz da söz konusu yazarların ibarelerinin açıklığa kavuşturulması şeklinde yürür.

### 3. *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz'ın Türkçe Çevirisi*<sup>26</sup> Kinâye ve mecâz arasındaki fark hakkında risale<sup>27</sup>

#### Muhammed b. Muhammed el-Çorûmî

Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamd; Resulü Muhammed'e ve onun tüm âline salât olsun.

Ganî Mevlâ'ya muhtaç olan kulu Muhammed b. Muhammed el-Çorûmî –Allah gizli olan lütfüyle günahlarını bağışlasın- şöyle der: En değerli öğrencilerimden bazısı benden çok fazla ayrıntıya girmeden ve çok da özet olmadan *kinâye* ve *mecâz* arasındaki farkı açıklamamı istedi. Tecrübesizliğimden ve bilgimin yetersizliğinden dolayı özür beyan ettim. Özrüm ısrarlarının artması ve tekliflerinde ısrarcı olmalarından başka bir sonuç vermedi. Onlara *İstiârât* adlı *Risâle*yi okuturken bulanmış zihnimden geçenleri yazdım. Kaideleri yazarken perdenin kalkmasını ve maksatları ortaya koyarken hatadan beri olmayı Allah'tan dilerim. İtiraf ediyorum ki dikkatsizlik benim yapımdandır ve gaflet üzerimi örtüyor. Tek dayanağım O'dur, O bana yeter.

**Hafîb (el-Kazvîni)** –Allah rahmet eylesin- şöyle der: “Mecâz, (hakikî anlamı) kast etmeye engel olan bir *karîne* ile birlikte, bir *alâkad*an dolayı, vaz-olunduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir. Kinâye ‘hakikî anlamın kast edilmemesiyle birlikte’ kaydı ile bu tanımdan çıkmış olur.”<sup>28</sup>

İkinci allâme muhakkik **el-Teftâzânî** şöyle demiştir: “Çünkü kinâye hakikî anlamın kast edilmesinin mümkün olmasıyla (cevaz) beraber vaz-olunduğu anlamın dışında kullanılır.”<sup>29</sup> Buradan ortaya çıktı ki o, bir *karîne* ile birlikte olsa da kinâyedir; ancak *karîne* onun için vaz-olunmuş hakikî anlamı kast etmeye mani değildir. Yani mecâzın tersine hakikî anlamı kast etmenin gerçekleşmesine (sıhhat) mani değildir.

Şöyle denilmiştir: “*Karînenin* mani olması”yla bizatihi onun için vaz-olunmuş hakikî anlamın kast edilmesinin sıhhatine mani olmak kastediliyorsa, kinâye böyledir; şayet (hakikî anlamın) kast edilmesinin sıhhatine mani olmak aracı olmak (tevessül) açısından kastediliyorsa, bu ikisi arasında ortaklık vardır. Ve şöyle cevap verilir: Kinâyede itibar edilen iki durum vardır.

1. Onun için vaz-olunmuş (hakikî anlamın) *isti 'mâl* maddesinde bulunması
2. Onun (*isti 'mâl* maddesinde) bulunmasına binaen intikal için bilfiil hakikî anlamın kast edilmesi

26 Metnin Türkçesini okuyarak gözden geçiren Mehdi Cengiz'e teşekkür ederim.

27 Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 460, yaprak 136a-139b.

28 el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi 'l-belâga*, 293.

29 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh*, 571.

Burada bir tartışma sözkonusudur: Allah-ü Teâlâ'nın {Aksine O'nun (Allah'm) iki eli açıktır}<sup>30</sup> sözünde olduğu gibi lafzın onun için vaz edildiği (hakîkî) anlamda kullanımı mümkün olmadığı zaman kinâyenin caiz olduğunu açıkladılar ve 'el açıklığı' olan hakîkî anlamın mümkün olmamasıyla birlikte cömertlikten kinâye kıldılar. Burada cevap olarak şöyle denebilir: (Onun için vaz olunmuş hakîkî anlamın *isti 'mâl* dairesinde) bulunması ile kast edilen, *isti 'mâl*ın aslında ve genelde bulunmasıdır; yoksa *isti 'mâl*ın bütün fertlerinde değil. Bunlardan hiçbiri mecâzda muteber değildir. Ancak mecâzda *alâkanın* doğru kurulması için vaz-olunan mananın tasvirine itibar edilir.

**Muhakkik Şerîf** şöyle demiştir: “Yaratılıştaki bir noksanlıktan dolayı –bulunsa da, sağlıklı da olsa, felç te olsa, kesilse de, ya da hiç bulunmasa- bir eli olması mümkün olan kişiyi göz önünde bulundurarak el açıklığının cömertlik anlamında kullanılması, cümlede hakîkî anlamı kast etmek mümkün olduğundan kesin olarak bir kinayedir. Elden münezzeh olan zat için kullanımı göz önünde bulundurulursa da (âyet-i kerîmede olduğu gibi) -bu kasdın mümkün olmamasından dolayı- kinâyeden kaynaklanan mecâzdır. (El) kinâye yoluyla o kadar çok kullanılmıştır ki bir *el* ve *yayma* tasavvur edilmeden ondan cömertlik anlaşılır olmuştur. Sonra da cömertlik anlamında mecâz olarak kullanılmıştır. Allah Teâlâ'nın {Rahman olan Allah arşa istivâ etmiştir<sup>31</sup>} sözünde olduğu gibi benzerlerini aynı şekilde düşün.”<sup>32</sup>

Efâzıldan bazısı problemin aslı konusunda şöyle diyerek cevap vermişlerdir: Hakîkî anlamın kast edilmesinin sıhhatinden maksat yorum katılmaksızın dilin vaz-olunma kanununa göre sıhhatidir ve onun sıhhati ‘köpeğin korkaklığı’ndaki<sup>33</sup> gibi herhangi bir şeye aracı olmayı gözönünde bulundurmaksızın her bir kinâyede apaçıktır. Mecâz ise ‘aslan’da olduğu gibi bunun tersinedir. Bu cevap tartışmaya açıktır: Belki de cevap olarak şöyle söylenmesi doğru olur: Onun için vaz-olunmuş (hakîkî anlamın) kast edilmesinin sıhhatinden maksat onun için vaz-olunmamış anlama kasıt olmasa bile onun kast edilmesinin sıhhatidir. Onun için vaz olunmuş (hakiki anlamın) kasdın sıhhatinin yokluğundan maksat onun için vaz olunmamış anlama kasıt olmasa bile onun kastının sıhhatinin yokluğudur. Düşün!

**Hafîb (el-Kazvîni)** kinâye bahsinde kinâyenin tarifini verdikten sonra şöyle der: “Böylece anlamının lazımlının kast edilmesi ile birlikte hakîkî anlamının da kast edilmesi yönünden mecâzdan farklı olduğu ortaya çıkmıştır.”<sup>34</sup> Muhakkik **Teftâzânî** şöyle der: “Burada bir bahis vardır, şöyle ki: Zikredilen tariftan anlaşılın, kinâyede maksadın (hakîkî) anlamın lazımı olduğu ve (hakîkî) anlamın kasdının mümkün (câiz) olup, zorunlu (vâcib) olmadığıdır. Bununla **Miftâh**'taki sözünü hatırlatıyor: Kinâye hakîkî anlamın kast edilmesine aykırı düşmez. “Falanca

30 Maide 5/64.

31 Taha 20/5.

32 el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-mutavvel Şerh telhisi'l- miftâhi 'l-ulûm*, 400.

33 Köpeğin korkaklığı ile köpeğin sahibinin evine pek çok misafir geldiğini; buradan da onun misafirperver olduğu anlaşılır. Burada olduğu gibi hakîkî anlam ile kast edilen anlam arasında çok vâsita olursa buna “telvîh” adı verilir. Nusreddin Bolelli, *Belâgat Beyân Meâni Bedii İlmleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 153.

34 el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh, (Teftazânî, el-Mutavvel şerh telhisi'l-miftâh içinde)*, 70.

kişinin kılıcının bağı uzundur” sözünde şayet uzun boyluluğunu kast etmekle beraber bağının uzunluğu da kast ediliyorsa engel olmaz, bu doğru olmandır.”<sup>35</sup> (Tefâtânî’den alıntı sona erdi.)

Derim ki: **Hafîb**’in ve **Miftâh sahibinin** sözlerinden kinâî anlamın kast edilmesinin şart olmasıyla beraber hakîkî anlamın kast edilmesinin şart olmaması anlayışının vehim olduğu tartışmalıdır. Ki onlar, o ikisinin (hem hakîkî hem de kinâî anlamın) beraberce kast edilmesini öneriyorlar. Çünkü vaz-olunan (ilk) mananın asıl yönünden olduğu ve lazım kinâî mananın ondan elde edilen, onun arkasında kalan ve tâbî olan *lâzım* bakımından olduğu apaçık ortadadır. Şayet asıl anlamın kasdı şart değilken asıl anlamdan elde edilen tâbinin kast edilmesi şart ise tâbî olanın vasfının asıl olanın vasfını aşması gerekir ki bu da fer’ özelliğinin asıl için zorunlu olduğu sonucuna götürür. Bilakis bu konuda tahkik şudur: ‘cevâz’ lafzı burada ‘karîneyle mümkün olma’ anlamında kullanılmıştır. Bu söz mecâz ile kinâyeye arasındaki farka götürüyor ve bu sözde hakîkî anlamın kast edilmesi *mümten*dir. Allâme Muhakkikin vehmettiği gibi şart olmasının mukabili değildir. **Miftâh**’ta geçen ‘nefyetmez’ ibaresi anlamın kast edilmesinin gerçekleşmesine (tahkik) delâlet eder –ki çelişkileri çürütmüştür-. Farkın ortaya konmasında ‘cevâz’ lafzının tekrar zikredilmemesi ve **İdâh**’da olduğu gibi *lâzım*ın kast edilmesi sırasında zikredilmesi buna işaret ediyor. **Allame Şârih** de onu nakletti ve sıhhatinin olmadığına hamletti ki bu delili olmayan bir iddiadır.

“Zikretmeden de aynı anlamı verecekken kinâyenin tarifinde niçin ‘cevâz’ lafzını koydular? Ve niçin **Sekkâkî** anlamın kast edilmesinin tahkikini adem-i tenâfi (çelişkinin olmaması) olarak zikretti?” denirse biz de şöyle deriz: Çünkü, mecâzda (hakîkî anlamın) mümkün olmadığını dikkate alarak, kast edilen anlamı engelleyen karinenin bulunması sebebiyle hakîkî anlamın kast edilmesi mümkün olmadığından tarife ‘cevâz’ lafzını eklediler. **Sekkâkî**, mecâzla kinâyeye arasındaki farkı açığa çıkarmayı isteyerek ve hakîkî mananın kast edilmesi şart olmadan kinâî mananın kast edilmesi şart olduğu için değil de (kinâyeye ve mecâzın) birbirine mukabil olduğunu göstermek için, iki kast edilenin karşılıklı uyumsuzluğunu göz önünde bulundurarak ‘adem-i münâfât’ ile ifade etti. Dikkatlice düşünölsün!

**Tefâtânî** (Allah rahmet eylesin) şöyle demiştir: “Çünkü kinâyede –hiç kılıç bağı olmasa da- ‘Falancanın kılıç bağı uzundur’ sözümüzün sıhhatini kesin olarak ifade etmek için caiz olsa bile, çoğunlukla hakîkî mana kasd edilmez. Aynı şekilde hiç köpeği ya da devesi olmasa bile ‘köpeği korkak’ ve ‘devesi cılız’ sözlerimizde olduğu gibi...”<sup>36</sup> (Tefâtânî’den alıntı sona erdi.)

Derim ki: Burada bir tartışma söz konusudur. Çünkü hakîkî anlamın kast edilmesi (onun) dış dünyada mevcut olup olmadığına dayanmaz. Kişinin uzun bir kılıç bağının olduğu, köpeğinin korkak olduğu, cılız bir devesi olduğu zihinde canlandırılabilir. Bu lafızlarla, kinâî anlamlarına geçiş yapmak (intikal) için, hakîkî anlamları kast edilir. Dış dünyadaki varlıklarını temel almak doğru kabul edilse bile niçin hakîkî anlamın kast edilmesi için dış dünyada bulunmalarını farz etmek caiz olmasın? Halbuki bu, kinâî anlama geçmenin maslahatı için gerekli olan

35 Tefâtânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh*, 640; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, 513.

36 Tefâtânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh*, 640-641.

şeylerdendir. Varid olmasa ve onu kast etmekle ilişkilendirilmese sözün manadan hali olması gerekir. Çünkü lafız kinaî mana için vaz olmamıştır ve hiçbir karine ona delalet etmez. Bu sebeple lafzın mana için kullanımı (*isti'mal*) ve (hakîkî anlamdan) (kinâî anlama) geçmek için onun kast edilmesi gerekir.

**Teftâzânî** şöyle demiştir: “*Miftâh*’ın başka bir yerinde kinâyede kast edilenin, mana ve (bu mananın) lazımnın birlikte olduğuna dair bir açıklama vardır. Çünkü o (**Sekkâkî**) demiştir ki: Musta‘mel kelimeyle kast edilen ya tek başına onun (hakîkî) manasıdır; ya tek başına (hakîkî) manası olmayandır; ya da hem (hakîkî) manasıdır hem de (hakîkî) manası olmayandır. Birincisi hakikat; ikincisi mecâz; üçüncüsü de kinâyedir. Hakikat ve kinâye (mananın) hakîkî olmasında ortaklıklar; ancak (manaya delâlet eden lafzın) tasrih edilip edilmemesi konusunda farklılaşırlar. Bu, **Musannif**’in, (kinâye) lazımnın kast edilmesiyle birlikte manasının kast edilmesi yönünden mecazdan ayrılır sözünü hatırlatıyor.”<sup>37</sup> Derim ki: Bu, işin ehli tarafından razı olunan kabulü hakeden gerçektir.

**Teftâzânî** şöyle dedi: “(Her ne kadar Musannif) lazımnın kast edilmesini asıl, mananın kast edilmesini tâbi olarak işaret ediyorsa da. “Zeyd Amr’la birlikte geldi” sözümüzden anlaşıldığı gibi. Bu durumda: “Falanca Emir ile beraber geldi” denilir, “Emir onunla beraber geldi” denilmez.”<sup>38</sup> (Teftâzânî’den alıntı sona erdi.)

Ben derim ki: **Fâzıl Şârih**’in kinâî anlamın kasdının asıl olup hakîkî anlamın kasdının tâbi olduğuna işaret eden iddiasında kıyâs –daha önce geçtiği üzere- bunun tersini gerektirir. Verdiği örnekten anlaşılan meseleye gelince tüm suretlerde gayr-ı sabittir. Çünkü bu kullanım değişken, bazı unsurlarla alakalı ve bir şarta bağlı olabilir. Çünkü “Falanca Emir’le birlikte geldi” sözünden, ع lafzından sonra gelen herhangi bir emare vasıtasıyla tâbîlik anlaşılması caizdir. Ancak “Zeyd Amr’la birlikte geldi” sözünden tâbîliğin anlaşılması uzaktır. Ondan anlaşılan sadece “birlikte” lafzının öncesindeki ile sonrasındakinin ona müteallik olan fiilde karşılaştırılmasıdır, başka bir şey değil.

“Bu varsayıma göre hakikat ile mecâzı birleştirmek gerekir ki bu **Şâfîlilerin** yoludur.” denilirse şöyle deriz: Hakîkî anlamın kast edilmesini engelleyen bir karine olmadığı sürece anlam mecâz olmaz. Böyle bir durumda lafız karine yardımıyla mecâzî anlama delâlet eder. Çünkü iki anlam arasında ilişki bulunması mecâzî anlamın gerçekleşmesi için kafi değildir. Ayrıca bununla beraber lafız ona delalet etsin diye hakîkî anlamın kast edilmesine engel bir karine gerekir. Bunun amacı kinâî anlam ile hakîkî anlam arasında bir ortaklığın gerekliliğidir ki asıl maksat da budur. Böylece mecaz ile kinaye arasındaki fark açıklığa kavuşmuş oldu. *Îzâh* ehlinde isen bu mikdar sana sabah da gecede yeter.

Hitama erdirmek istediğimiz şeyin karalaması ve açıklamayı istediğimiz şeyin satırlara dökülmesi, işleri en güzel sonlandırmanın yardımıyla sona erdi. En güzel şekilde sonlandırmamız O’nun keremiyle ve Nebî’sinin hürmetiyedir. Salat ve selamın en güzeli O’nadır.

37 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, 641; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 524-525.

38 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, 641.



#### 4. Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz'ın Arapça Metni

رسالة في الفرق بين الكناية والمجاز<sup>39</sup>

ألفها: محمد بن محمد الجورومي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

وبعد؛ فيقول العبد المفتقر إلى الله الغني **محمد بن محمد الجورومي**- غفر الله ذنوبه بلطفه الخفي- قد التمس مني بعض من الطلاب الذي هو أعزّ الأحباب وخالصة الأصحاب أن أبين فرق الكناية والمجاز بلا تطويل ولا إيجاز ، اعتذرت لقصور باعي وقلة متاعي، لم ينتج معذرتي إلا توغلهم في الإلحاح ومبالغتهم في الاقتراح. حين مذاكرتي لهم الرسالة المسمى بالاستعارات حررت ما سنح بخاطري المكدر بالكدورات ؛ وأرجو من الله كشف الغطاء في تسطير القواعد والعصمة عن الخطأ في تقرير المقاصد ، فإني لمقربان السهوشأني وغطاء الغفلة يغشاني وهو حسبي وعليه اعتمادي.

قال **الخطيب**-رحمه-: «المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له علاقة مع قرينة مانعة عن إرادته ، وتخرج الكناية بقيد مع عدم إرادته.»<sup>40</sup> وقال العلامة العلامة الثاني **والمحقق التفتازاني** : «لأن الكناية مستعملة في غير ما وضع له مع جواز إرادته.»<sup>41</sup> فظهر من هذا أنه الكناية وإن كانت مع قرينة لكنها ليست بمانعة عن إرادة الموضوع له -أي عن صحة إرادتها بخلاف المجاز-. قيل: بأنه إن أريد بمنع القرينة منعها عن صحة إرادة الموضوع له لذاته<sup>42</sup> فالكناية كذلك؛ وإن أريد منعها عن صحة إرادته للتوسل فهو مشترك بينهما ؛ وأجيب بأن المعتبر في الكناية أمران: وجود الموضوع له في مادة الاستعمال ، وإرادته بالفعل للانتقال بناء على وجوده.

و فيه نظر: إذ قد صرحوا بجواز الكناية عند استحالة المعنى الموضوع له كما في قوله تعالى : ﴿بل يدها مبسوطتان﴾<sup>43</sup> حيث جعلوه كناية عن الجود مع استحالة معناه الحقيقي ، وهو بسط اليد. ويمكن الجواب عنه بأن يقال: إن المراد بالوجود أن يوجد في أصل الاستعمال وفي الجملة لا في كل مواد الاستعمال ، وليس شيء من ذلك بمعتبر في المجاز ، و إن اعتبر فيه تصوير المعنى الموضوع له لتصحيح بناء العلاقة.

قال **المحقق الشريف** : «اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت وصحت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلق كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة. وبالنظر إلى من تنزه عن اليد مجاز متفرع عن الكناية لامتناع تلك الإرادة ؛ فقد استعمل بطريق الكناية كثيراً حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يد أو بسط ثم استعمل مجازاً في معنى الجود. وقس على ذلك نظائره من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>44</sup>»<sup>45</sup>

وأجاب بعض الأفاضل عن أصل الأشكال بأن يقال: إن المراد بصحة إرادة المعنى الحقيقي صحتها بحسب<sup>46</sup> قانون

39 .المكتبة السليمانية، يازما باغيشلار، رقم 460، ورق 136-139ب.

40 الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: أحمد شويبي، القاهرة: دار الغد الجديد، 2016، ص. 293، الخطيب القزويني، تلخيص المفتاح، (في داخل كتاب المطول شرح تلخيص المفتاح، صححه وعلق عليه: أحمد عزو عنابة، بيروت: دار الكوخ للطباعة والنشر، 2004)، ص. 64.

41 التفتازاني، المطول شرح تلخيص المفتاح، صححه وعلق عليه: احمد عزو عنابة، بيروت: دار الكوخ للطباعة والنشر، 2004، ص. 571.

42 1127.

43 سورة المائدة، 64.

44 سورة طه، 5.

45 السيد شريف الجرجاني، الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، قرأه وعلق عليه: رشيد أعرض، دار الكتب العلمية، دار الكوخ للطباعة والنشر، بيروت 2008، ص. 400

46 1127ب.

وضع اللغة من غير تأؤل ، ولا تخفى<sup>47</sup> صحتها كذلك في كل كناية مع قطع النظر عن التوسل به إلى شيء كجبان الكلب بخلاف المجاز كالأسد. وفيه نظر: ولعل الصواب في الجواب أن يقال: إن المراد بصحة إرادة الموضوع له صحة إرادته لولا إرادة غير الموضوع له؛ وبعدم صحتها عدم صحتها لولا إرادة غير الموضوع له، فتأمل.<sup>48</sup>

وقال الخطيب في بحث الكناية بعد تعريفها: «فظهر أنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي للفظ مع إرادة لازمه.»<sup>49</sup> وقال المحقق التفتازاني: «وهنا بحث وهو أن المفهوم من التعريف المذكور أن المراد في الكناية هو لازم المعنى وإرادة المعنى جائزة لا واجبة، وبهذا يشعر قوله في المفتاح: «إن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة فلا يمنع في قولك: فلان طويل الجاد، وإن يراد طول يجاده مع إرادة<sup>50</sup> طول قامته»<sup>51</sup>، هذا هو الحق.»<sup>52</sup> (انتهى)

وأقول: يناقش فيه بأن فهم عدم وجوب إرادة المعنى الحقيقي مع وجوب إرادة المعنى الكنائي من كلام الخطيب ومن كلام صاحب المفتاح - وهما مقترحان بإرادتهما معا - وهم؛ لأن لا يخفى عليك أن المعنى الموضوع له من حيث هو أصل والمعنى الكنائي اللازم من حيث هو لازم مستفاد منه ومتأخر عنه وتبع. فلو وجب إرادة التبع المستفاد من الأصل من غير وجوب إرادته يلزم زيادة وصف التبع على وصف الأصل، وهو يؤدي إلى لزوم مزية الفرع على الأصل، بل التحقيق أن لفظ الجواز هنا مستعمل<sup>53</sup> في عدم الامتناع بقريئة أن الكلام مسوق للفرق بين المجاز والكناية، وفيه إرادة المعنى الحقيقي ممتنعة وليس بمقابل للوجوب كما توهمه العلامة المحقق.

وما وقع في المفتاح من عبارة «لا تنافي» تدل على تحقيق إرادة المعنى حيث نفي المنافاة؛ يشهد على هذا عدم إعادة لفظ الجواز في ظهور الفرق، وذكره في جانب إرادة اللازم كما في الإيضاح؛ والشراح العلامة نقله وحمله على عدم الصحة، وهو دعوى بلا دليل.

فإن قيل: لم أخذوا لفظ الجواز في تعريف الكناية مع أنه يستفاد بغير ذكره ولم عبر السكاكي عن تحقيق إرادة المعنى بعدم التنافي، قلنا: لأن المجاز لما امتنع فيه إرادة المعنى الحقيقي بنصب القرينة الصارفة عن إرادته أخذوا لفظ الجواز في التعريف نظراً إلى عدم جوازها في المجاز. وعبر السكاكي بعدم المنافاة نظراً إلى تنافي الإرادتين فيه حرصاً على وضوح الفرق بين المجاز والكناية وإظهاراً لتقابل أحدهما بالآخر لا لوجوب إرادة المعنى الكنائي من غير وجوب إرادة المعنى الحقيقي، فليتأمل.

وقال التفتازاني - رحمه الله: «لأن الكناية كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي وإن كانت جائزة للقطع بصحة قولنا: فلان طويل الجاد، وإن لم يكن له جناد قط وقولنا: جبان الكلب ومهزول الفصيل، وإن لم يكن له كلب ولا فصيل»<sup>54</sup> (انتهى).

أقول: فيه بحث، لأن إرادة المعنى الحقيقي غير متوقفة على<sup>55</sup> الوجود الخارجي، بل يمكن أن يلاحظ في ذهن جناد له طول وكتب له جبن وفصيل له هزال. ويراد بهذه الألفاظ معانيها الحقيقية لأجل الانتقال إلى معانيها الكنائية، ولو سلم توقفها على الوجود الخارجي لم لا يجوز أن يفرض وجودها في الخارج لإرادة المعنى الحقيقي وهي مما لا بد منه لمصلحة الانتقال إلى الكنائي، ولو لم يرد ولم يتعلّق القصد إليه يلزم خلّو الكلام عن المعنى لأنّ اللفظ لم يوضع للمعنى الكنائي ولا قرينة تدلّ عليه. فلا بد من استعمال اللفظ في المعنى وإرادته لينقل منه إليه.

وقال التفتازاني: «في موضع آخر من المفتاح تصريح بأن المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعاً، لأنه قال: المراد بالكلمة المستعملة إما معناها وحده أو غير<sup>56</sup> معناها وحده أو معناها وغير معناها، والأول الحقيقة والثاني المجاز

47 يخفى في النص.

48 قد أشبعنا الكلام في شرح المسالك، فإن أردت زيادة التفصيل فارجع إليه - في الهامش.

49 الخطيب القزويني، تلخيص المفتاح (داخل كتاب المطول شرح تلخيص المفتاح)، ص. 70.

50 كلمة «إرادة» تحت السطر.

51 السكاكي، مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2011، ص. 513.

52 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص: 640.

53 1128.

54 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص. 640-641.

55 128 ب.

56 أو غير: خارج السطر.

والتالث الكناية، والحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقيين وتفرقان في التصريح وعدمه، وبهذا يشعر قول **المصنف** 57: إنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه «58؛ أقول: هذا هو الحقّ الحقيق بالقبول المرضي لدى الفحول. وقال **التفتازاني**: « وإن كان مشيراً إلى أنّ إرادة اللازم أصل وإرادة المعنى تبع كما يفهم من قولنا: « جاء زيد مع عمرو » ، ولهذا يقال: « هو جاء فلان مع الأمير » ، ولا يقال: « جاء الأمير معه. »<sup>59</sup> (انتهى) أقول: ما ادّعه الشارح الفاضل<sup>60</sup> من الإشارة إلى أن إرادة المعنى الكنائي أصل ، وإرادة المعنى الحقيقي تبع؛ والقياس يقتضي خلافه كما مرّ. وأمّا دعوى الفهم ممّا أورده من المثال فغير ثابت في جميع الصور ، لأنه يمكن أن يكون هذا الاستعمال غير مطّرد ومختصّاً بموادّ أو مشروطاً بشرط ، لأنه يجوز أن يفهم من : « جاء فلان مع الأمير » ، تبعيّة، فلأن بواسطة أمارة ما بعد مع ، لكنّ فهم التبعيّة من : «جاء زيد مع عمرو » وبعيد ، وإنما المفهوم منه مقارنة ما قبل لفظ مع ما بعده في الفعل المتعلّق به لا غير.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو **مذهب الشافعية** ، قلنا: إنّ المعنى لا يكون مجازياً ما لم تكن قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، فحينئذ<sup>61</sup> يدلّ اللفظ على المعنى المجازي بمعونة القرينة ، لأن وجود العلاقة بين المعنيين لا يكفي في انعقاد المعنى المجازي ، بل لا بدّ معه من قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي حتى يدلّ اللفظ عليه؛ غاية الأمر لزوم الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي وهو المطلوب. فوضح الفرق بين المجاز والكناية غاية الوضوح ، إن كنت من أهل الإيضاح يكفي لك هذا القدر في الصّباح والرّواح.

قد وقع الفراغ عن تسويد ما أردنا ختامه وتسطير ما أردنا بيانه بعون<sup>62</sup> من ختم الأشياء على حسن الختام ومن كرمه أن يختم خواتمنا حسن الختام بحرمة بنّيه عليه أفضل الصّلاة والسّلام.

57 المص - في النص -.

58 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص. 641؛ مفتاح العلوم، ص. 524-525.

59 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص. 641.

60 1129.

61 فح - في النص -.

62 بعوان - في النص -.

## Kaynakça/References

- Abdülkahir el-Cürcânî. *Delâilü'l-icâz Sözdizimi ve Anlambilim*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Antâkî, Mahmud el-. *el-Alâka*. İstanbul, t.y.
- Aşkan, Timur. “Yûsuf B. Hüseyin el-Kirmâstî ve Usûlü'l-Istlâhâtî'l-Beyâniyye Adlı Eseri”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl, Sempozyum Tebliğleri*. 127-150. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Benli, Mehmet Sami. *Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belagata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Benli, Mehmet Sami. *Yusuf el-Kirmastî ve et-Tebyîn fi'l-Meânî ve'l-Beyân'ı*. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat Beyân Meânî Bedii İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. “Hamza b. Turgud Aydınî ve Belâgata Dair el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24-25 (2007): 275-291.
- Bulut, Ali. “Hamza b. Turgut Aydınî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 528-529. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *el-Hâşiye ale'l-mutavvel Şerh telhîsî'l- miftâhî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l- ilmiyye-Daru'l-Koukh li't-tbâa ve'n-neşr, 2008.
- Çorûmî. *Şerhu'l-mesâlik*. Beyazîd Devlet, nr. 6018, yaprak. 30b., t.y.
- Dönmez, Mustafa İsmail. *Hasan Çelebi ve Belâgatçılara Yönelik Tenkitleri (Mutavvel Hâşiyesi Çerçevesinde)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyîni, İsmüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXII: 516-517. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Mecâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Semerkandî, Ebû'l-Kâsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXXVI: 472-473. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Fazlıoğlu, Şükrân. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması, (el-Metalib el-ilahiyeye fi mevzuat el-ulum el-luğaviyye), -Eleştirel Metin ve İnceleme-Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütfi]*. İstanbul: Kitapevi, 2012.
- İshakoğlu, Ömer. *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kazvîni, Hatîb el-. *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâga*. Thk. Ahmed Şetivî. Kahire: Daru'l-gaddî'l-cedîd, 2016.
- Kazvîni, Hatîb el-. *Telhîsu'l-miftâh, (Teftazanî, el-Mutavvel şerh telhîsî'l-miftâh içinde)*. Thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tbâa ve'n-neşr, 2004.
- Nureddin Ceviz ve diğerleri. *Alaka ve tercümesi*. Erzurum: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999.
- Sekkâkî. *Miftâhu'l-ulûm*. Thk. Abdülhamid Hindâvi. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.
- Semerkandî. *Ferâidu'l-fevâid fi tahkiki meânî'l-istiâre*. Süleymaniye İzmirlî İ. Hakkı, no: 3648, yaprak: 49-51, t.y.

- Şaban, İbrahim. “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*. XVII (2011): 107-132.
- Şaban, İbrahim. *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatına Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- Teftâzânî. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tibâa ve'n-neşr, 2004.
- Teftâzânî. *et-Telvih ale't-tavzih*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310.
- Tuna, Üzeyr. “Hamza b. Turgud'un Hayatı, Eserleri ve 'Kitabu'l-Mesâlik' Adlı Eseri”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2018): 199-228.
- Yavuz, Mehmet. *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf – Nahiv)e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Yıldız, Musa. “Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-isti'âre'si”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999): 215-234.
- Yıldız, Musa. “Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'riz'i”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 4 (2000): 43-68.

**EK: *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâyê ve'l-mecâz* [Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 460, yaprak 136a-139b.]**







